

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-ABRIL 2026 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

De la forma general de la proposición al problema Frege-Geach en el *Tractatus*

Javier Vidal

Expressivists Beware—Moral Judgments Do Not Aim at a Deflationary Truth

Rodrigo Valencia-Pacheco

El efecto-cause: la centralidad práctica del sujeto en Alain Badiou

Gustavo Chataignier

La crítica de Husserl a la hipótesis metafísica de lo universal y su discusión con Platón

Yuri Guerrero Santelices

La piedad y su esencia en el *Eutifrón* de Platón

Hendrik Lorenz

El rol del ἔκδος en el ascenso filosófico del *Fedro*: de la belleza corpórea a la amistad filosófica

Manuel Martín

Los sentidos del bien supremo y su complementariedad en la filosofía crítica de Kant

Daniel Caballero-López

El problema de lo extralingüístico: una cuestión filosófica de lingüística teórica en los planteamientos de E. Coseriu

Guillermo Moreno Tirado

Skeletons in the Closet of Natural Language Semantics: Hidden Transcendental Assumptions of Donald Davidson's and David Lewis's Project

Lucas Vollet

Origen y función del placer negativo en la "Analítica de lo sublime" de Kant

Pablo Genazzano

Los fundamentos de la acústica de Leibniz: la causa del sonido (1681-1686)

Federico Raffo Quintana

Contra Müntzer, *pro* Lutero: la lectura de Hegel sobre la Reforma protestante en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*

Juan Serey Aguilera

Cassirer y su homenaje a Mendelssohn como heraldo de un futuro espiritual: la disputa por el sentido de la identidad judío-alemana en el bicentenario del natalicio de Mendelssohn

Pablo Facundo Ríos Flores

La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): la primacía del futuro y el problema de la comparecencia (naturaliter) del ser natural. Parte uno

Diego Honorato Errázuriz

Flesh as Trauma: First Thoughts on the Transhumanist Traumatic view of the Human Body

Jorge Mateus

Institutions, Agency, and Change: Latin American Controversies

Sebastián Alejandro González Montero, Catalina López Gómez, Ana Mercedes Sarria y

Jerónimo Manuel Sierra

RESEÑAS

74

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2026

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación cuatrimestral que aparece en los meses de enero, mayo y septiembre. Se distribuye internacionalmente mediante intercambio y donación. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

Tópicos, Revista de Filosofía aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, SCImago Journal Rank, DIALNET, Latindex, Filos, Redalyc, Clase, SCOPUS, Elsevier, Scielo, Scielo Citation Index, REDIB, DOAJ y Fuente Académica EBSCO.

Tópicos, Revista de Filosofía acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de estos están explicados en la sección *Para los colaboradores*, al final de este ejemplar. Ahí puede leerse también nuestro código de ética.

Tópicos, Revista de Filosofía Año 36, número 74, enero-abril, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, D.F. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosojs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2025 con un tiraje de 250 ejemplares.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

Compuesto en Palatino Linotype y Computer Modern Roman, con InDesign.

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

<https://revistas.up.edu.mx/topicos>

© 2026 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

Atocha Aliseda Llera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*
Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*
Pierre Destrée, *Université Catholique de Louvain, Bélgica*
Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*
Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*
Hendrik Lorenz, *Princeton University, EUA*
Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*
Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*
Alejandro Vigo, *Universidad de los Andes, Chile*

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*
†Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*
†Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*
†Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*
† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice general

Artículos

- De la forma general de la proposición al problema
Frege-Geach en el *Tractatus*
(From the General Propositional Form to the
Frege-Geach Problem in the *Tractatus*) 11
Javier Vidal
- Expressivists Beware—Moral Judgments Do Not Aim
at a Deflationary Truth
(Cuidado, expresivistas: los juicios morales no
apuntan a una verdad deflacionaria) 45
Rodrigo Valencia-Pacheco
- El efecto-causa: la centralidad práctica del sujeto
en Alain Badiou
(The Cause-Effect: The Practical Centrality of the
Subject in Alain Badiou) 65
Gustavo Chataignier
- La crítica de Husserl a la hipóstasis metafísica
de lo universal y su discusión con Platón
(Husserl's Critique of the Metaphysical Hypostasis
of the Universal and his Discussion with Plato) 89
Yuri Guerrero Santelices
- La piedad y su esencia en el *Eutifrón* de Platón
(Piety and Its Essence in Plato's *Euthyphro*) 111
Hendrik Lorenz
- El rol del ἔργος en el ascenso filosófico del *Fedro*:
de la belleza corpórea a la amistad filosófica
(The Role of ἔργος in Philosophical Ascent in the *Phaedrus*:
From Corporeal Beauty to Philosophical Friendship) 133
Manuel Martín

Los sentidos del bien supremo y su complementariedad en la filosofía crítica de Kant (The Senses of the Highest Good and Their Complementarity in Kant's Critical Philosophy) <i>Daniel Caballero-López</i>	165
El problema de lo extralingüístico: una cuestión filosófica de lingüística teórica en los planteamientos de E. Coseriu (The Problem of the Extralinguistic: A Philosophical Issue of Theoretical Linguistics in E. Coseriu's Approaches) <i>Guillermo Moreno Tirado</i>	199
Skeletons in the Closet of Natural Language Semantics: Hidden Transcendental Assumptions of Donald Davidson's and David Lewis's Project (Los secretos ocultos de la semántica del lenguaje natural: presupuestos trascendentales del proyecto de Donald Davidson y David Lewis) <i>Lucas Vollet</i>	231
Origen y función del placer negativo en la "Analítica de lo sublime" de Kant (Origin and Function of Negative Pleasure in Kant's "Analytic of the Sublime") <i>Pablo Genazzano</i>	261
Los fundamentos de la acústica de Leibniz: la causa del sonido (1681-1686) (The Foundations of Leibniz's Acoustics: The Cause of Sound (1681-1686)) <i>Federico Raffo Quintana</i>	287
<i>Contra Müntzer, pro Lutero: la lectura de Hegel sobre la Reforma protestante en sus Lecciones sobre filosofía de la historia</i> (Contra Müntzer, pro Luther: Hegel's Reading of the Protestant Reformation in his <i>Lectures on the Philosophy of History</i>) <i>Juan Serey Aguilera</i>	315

- Cassirer y su homenaje a Mendelssohn como heraldo de un futuro espiritual: la disputa por el sentido de la identidad judío-alemana en el bicentenario del natalicio de Mendelssohn**
(Cassirer and His Homage to Mendelssohn as a Herald of a Spiritual Future: The Dispute Over the Meaning of Jewish-German Identity on the 200th Anniversary of Mendelssohn's Birth) 351
Pablo Facundo Ríos Flores

- La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): la primacía del futuro y el problema de la comparecencia (*naturaliter*) del ser natural. Parte uno**
(The Temporization of Factual Living in Martin Heidegger's Early Works (1924-1927): The Primacy of the Future and the Problem of the (*Naturaliter*) Appearance of Natural Being. Part One) 391
Diego Honorato Errázuriz

Filosofía en el espacio público

- Flesh as Trauma: First Thoughts on the Transhumanist Traumatic view of the Human Body**
(La carne como trauma: primeras reflexiones sobre la visión traumática transhumanista del cuerpo humano) 429
Jorge Mateus

- Institutions, Agency, and Change: Latin American Controversies**
(Instituciones, agencia y cambio: controversias latinoamericanas) 463
Sebastián Alejandro González Montero, Catalina López Gómez, Ana Mercedes Sarria y Jerónimo Manuel Sierra

Reseñas

- Aristóteles. (2024). *Ética nicomaquea*. M. Boeri y G. Rossi (trads.). Prensas de la Universidad de Zaragoza. 610 pp.** 499
Alberto Ross
- Richardson, A. W. (2023). *Logical Empiricism as Scientific Philosophy*. Cambridge University Press. 80 pp.** 503
M. Zaenul Muttaqin
- Aranda, J. P. y López Noriega, M. (2024). *Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Reverberaciones. Un homenaje*. UPAEP. 231 pp.** 507
Isaac Eliseo Gaspar Morales

Artículos

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3019>

De la forma general de la proposición al problema Frege-Geach en el *Tractatus*

From the General Propositional Form to the Frege- Geach Problem in the *Tractatus*

Javier Vidal

Universidad de Concepción
Chile

fravidal@udec.cl

<https://orcid.org/0000-0002-1502-6372>

Recibido: 03 - 12 - 2023.

Aceptado: 02 - 07 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 09 - 2025.

Cómo citar este artículo: Vidal, J. (2026). De la forma general de la proposición al problema Frege-Geach en el *Tractatus*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 11-43. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3019>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo desarrolla, primero, la idea de que, según el *Tractatus* de Wittgenstein, la aserción es un aspecto de la forma misma de las proposiciones que podría representarse mediante una pro-oración. Se sugiere entonces una nueva formulación del problema Frege-Geach, dado el carácter asertivo inherente a las proposiciones. A partir, por un lado, de una distinción entre proposiciones-caso y proposiciones-tipo, y, por otro lado, de la concepción de las constantes lógicas como operaciones, presento finalmente una posible solución tractariana al problema Frege-Geach en esa nueva versión.

Palabras clave: aserción; forma general de la proposición; proposición; proposiciones-caso; proposiciones-tipo; pro-oración; constantes lógicas; problema Frege-Geach; Wittgenstein; *Tractatus*.

Abstract

This paper develops the idea that, according to Wittgenstein's *Tractatus*, assertion is an aspect of the very form of propositions that could be represented by means of a pro-sentence. Then, given the assertive character inherent to propositions, a new formulation of the Frege-Geach problem is suggested. Drawing on a distinction between token-propositions and type-propositions, as well as on the conception of logical constants as operations, I ultimately present a possible Tractarian solution to this version of the Frege-Geach problem.

Keywords: assertion; general propositional form; proposition; token-propositions; type-propositions; pro-sentence; logical constants; Frege-Geach problem; Wittgenstein; *Tractatus*.

Introducción¹

El interés por la aserción en el *Tractatus* ha estado centrado en la crítica de Wittgenstein a las concepciones de Frege y Russell, crítica que consiste en negar la relevancia lógica del *signo* de aserción, o la barra del juicio (Anscombe, 1971; Proops, 2000; Ricketts, 2002; Potter, 2009). Es natural que haya sido así, puesto que las escasas ocasiones en que se examina el tema es con un propósito crítico (T 4.442, 4.063 y 4.064). Menos atención ha merecido la cuestión de si, para Wittgenstein, las proposiciones son o no inherentemente asertivas; no obstante, algunos intérpretes hablan explícitamente de la naturaleza asertiva de la proposición (Stenius, 1960, pp. 157-176; Copi, 1976; Bonino, 2008, pp. 291-296; Lando, 2011; Conant, 2020, pp. 966-970).² Podría decirse que una proposición con sentido no es solo la representación de una situación, o ciertos estados de cosas, sino también el compromiso inherente con la existencia de esa situación. Esto implicaría negar una distinción constitutiva entre fuerza y contenido (Hanks, 2015, p. 19), es decir, la idea de que por sí mismo un contenido proposicional, un contenido con carácter representacional, es *neutro* respecto a la fuerza asertiva o afirmativa.

Como era de esperar, menos atención aún ha recibido la cuestión de si el *Tractatus* podría ofrecer una solución al problema Frege-Geach (Bronzo, 2019, pp. 3124-3126; Kimhi, 2018, pp. 37-39 y 50-52). Este problema requiere explicar cómo una misma proposición puede figurar tanto aseverada como sin aseverar en distintos contextos. Considérese, por ejemplo, un argumento por *modus ponens* en el que la proposición “llueve en París” figuraría primero sin aseverar en la premisa “si llueve en París, hace sol en Lima”, donde solo la premisa condicional como un todo resulta aseverada, para figurar luego aseverada como una premisa independiente (Geach, 1965, pp. 452 y 463).³ Si esa proposición fuera

¹ Para la elaboración de este artículo, agradezco el apoyo otorgado por el Gobierno de Chile (ANID) a través del proyecto Fondecyt Regular n° 1230041.

² Aunque también algunos intérpretes parecen negar que una proposición sea inherentemente asertiva (Johnston, 2011; Diamond, 2002, pp. 264-265; Carruthers, 1989, pp. 85-86).

³ Aquí Geach (1965, p. 449) usa el término “proposición” para hablar de una forma de palabras en la cual se propone algo para consideración sin aseverarlo, mientras que, según un artículo posterior, sería un fragmento del lenguaje en un

inherentemente asertiva, parece que en la premisa condicional habría algo *menos* que la proposición completa, que es la proposición aseverada, algo como una proto-proposición. La proposición “llueve en París” no sería, por tanto, el factor común (dentro y fuera del condicional) a las dos premisas que se necesitan para que el argumento tenga validez. En efecto, el argumento incurriría en una falacia de equivocidad. Justo en el caso de que las proposiciones sean neutras respecto a la aserción, la misma proposición puede figurar en ambas premisas como el factor común. Como una premisa independiente tendremos algo *más* que la proposición “llueve en París”, la proposición más la aserción, lo que significa que la proposición completa, que es la proposición sin aseverar, también figura como antecedente de la premisa condicional.

Aunque será ineludible referirme a ello, en este artículo no me ocuparé directamente de la crítica a las concepciones de Frege y Russell sobre la aserción. Mi objetivo es defender una interpretación del *Tractatus* según la cual las proposiciones tienen una naturaleza asertiva para, a continuación, argumentar con detalle en qué medida podría ofrecerse una solución tractariana al problema Frege-Geach. Sin duda Wittgenstein no proporciona un tratamiento específico de estas cuestiones, en particular de ese problema, por lo que en parte mi propuesta solo puede ser tentativa y exploratoria. Pero creo mostrar que el *Tractatus* contiene doctrinas que, enfrentadas a ese problema, llevarían a la solución aquí establecida. En la primera sección desarrollaré la idea de que la aserción es un aspecto de la forma misma de las proposiciones que podría representarse mediante una pro-oración. Considerando entonces el carácter asertivo inherente a las proposiciones, en la segunda sección empezaré por sugerir una nueva formulación del problema Frege-Geach. A partir, por un lado, de una distinción entre proposiciones-caso y proposiciones-tipo y, por otro lado, de la concepción de las constantes lógicas como operaciones, presentaré finalmente una posible solución tractariana al problema en esa nueva versión.

cierto empleo lógicamente reconocible (Geach, 1979, p. 221). Ciertamente, en este sentido una proposición no es un *contenido* proposicional, pero tampoco es solo una *oración* (sin interpretar). Dejando de lado consideraciones que aparecerán más adelante, es claro también que en el *Tractatus* un *Satz* no es simplemente una oración, por lo que, como muchos intérpretes, hablaré de proposiciones en vez de oraciones.

1. La naturaleza asertiva de la proposición

Uno encuentra a Wittgenstein hablando con naturalidad de lo que las proposiciones aseveran mediante el uso de diferentes verbos y sustantivos de la lengua alemana (*behaupten, sagen, aussprechen, bejahen, Bejahung*). Cuando introduce la noción de una proposición elemental sostiene que tal proposición asevera (*behauptet*) la existencia de un estado de cosas (T 4.21). Respecto a las proposiciones en general, establece, por ejemplo, que una proposición afirma (*bejaht*) toda proposición que se sigue de ella (T 5.124). Ciertamente, en las *Notes on Logic* se planteaba que a la lógica solo le interesa la proposición sin aseverar (*unasserted proposition*). Ahora bien, esta observación pertenece, por un lado, a un contexto donde se dice que juicio, orden y pregunta están al mismo nivel (Wittgenstein, 2009, § B68) y, por otro lado, a un contexto donde se dice que la aserción es meramente psicológica (2009, § C40). Pero justamente ninguna de estas dos ideas aparece ya en el *Tractatus*, lo que significaría que aquí la proposición no se presenta con un carácter neutro respecto a la aserción entendida solo como un acto psicológico que está al mismo nivel que otros actos. Desde luego, no se trata ahora de que la aserción sea un acto psicológico privilegiado sino de que, como argumentaré a continuación, la proposición tiene un carácter asertivo, no neutro, desde un punto de vista lógico (lo que es independiente de que además haya actos psicológicos de juzgar o aseverar). Esto es compatible con la idea de que el signo de aserción “ $\vdash$ ”, o la barra del juicio que Frege y Russell usaron, no tenga significado lógico alguno, aparte del uso que le dieron para indicar qué proposiciones consideraban verdaderas (T 4.442),⁴ pues el carácter asertivo que la proposición ya tiene por sí misma hace que tal signo sea lógicamente irrelevante.

Desarrollaré a continuación mi interpretación, según la cual el carácter asertivo es un aspecto de la *forma* de las proposiciones. En la segunda parte del párrafo T 4.022, Wittgenstein sostiene: “Una proposición *muestra* cómo son las cosas *si* es verdadera. Y *dice* [*sagt*] que así es como son las cosas [*es sich so verhält*]”. Parece, de entrada, que esta es una descripción trivial de la aserción, pues aseverar o afirmar algo es decir que así, de tal y tal manera, es como son las cosas. Sin duda no

⁴ Aunque Wittgenstein se expresa en estos términos, es sabido que para Frege la barra del juicio es la barra vertical del signo “ $\vdash$ ”, no el signo completo.

emplearía esta descripción si pensase que las proposiciones son neutras respecto a la aserción. Pues bien, la primera vez que caracteriza la forma general de la proposición, Wittgenstein emplea justo la expresión “así es como son las cosas [*Es verhält sich so und so*]” (T 4.5). Por tanto, el carácter asertivo de las proposiciones es el aspecto de su forma, o el aspecto simbólico, que *todas* las proposiciones tienen en común (T 5.47). Puede optarse también por una traducción de la expresión alemana según la cual la forma general de la proposición es: tal y tal es el caso.⁵ Esta traducción es adecuada si no se comete el error de tomar la forma general por la forma de *sujeto-predicado*. Resultaría entonces que toda proposición puede analizarse en términos de una parte variable, el sujeto que ocupa el lugar de “tal y tal”, más una parte constante, el predicado “es el caso” mediante el cual se lleva a cabo la aserción. Por ejemplo, la proposición “llueve en París” sería realmente la proposición “que llueve en París es el caso”.⁶

Sin embargo, en primer lugar, Wittgenstein establece explícitamente que la forma general de la proposición es toda ella una variable (T 4.53)⁷. Por esta razón, lo correcto es entender las expresiones “así es como son las cosas” y “tal y tal es el caso” como *pro-oraciones* (Forero-Mora y Frápolli, 2021, p. 72; Trueman, 2021, p. 163; Künne, 2003, pp. 333-337; Prior, 1967, pp. 228-229).⁸ Una *pro-oración* es una forma (o *pro-forma*) proposicional que desempeña un papel anafórico consistente en ocupar posiciones que podría ocupar una proposición/oración genuina, del

⁵ De las traducciones clásicas al inglés, Pears y McGuinness (Wittgenstein, 1961b) optaron por una variante de la primera versión (“This is how things stand”), mientras que Ramsey y Ogden (Wittgenstein, 1922) optaron por la segunda (“Such and such is the case”).

⁶ A este respecto, recordemos que Frege (1997, § 3) comenta la barra del juicio diciendo que “es un hecho” (“es el caso”) es el predicado común a todos los juicios. Para un examen reciente de esta cuestión, cfr. Frápolli (2023, pp. 66-72).

⁷ En este sentido, la variable indicaría el concepto *formal* de proposición y sus valores serían todas las proposiciones en cuanto que todas ellas caen bajo ese concepto (cfr. T 4.127-4.1271). Estrictamente hablando la forma general de la proposición según el *Tractatus* no es una *pro-oración*, que es un recurso anafórico del lenguaje natural. Pero a continuación esta diferencia no será relevante para el propósito de describir algunos rasgos de la noción *tractariana*.

⁸ Mucho más adelante, Wittgenstein (1953, § 134) seguirá manteniendo esta idea.

mismo modo que los pronombres pueden ocupar posiciones propias de los nombres u otros términos singulares (Frápolli, 2023, pp. 228-234). En vez de repetir el nombre “Pedro”, optamos por una sustitución anafórica en un contexto como “Pedro ama a Luis, pero Luis *lo* detesta”. Del mismo modo, optamos por una sustitución anafórica de la proposición “llueve en París” en un contexto como “Pedro dice que llueve en París y *así es* (como son las cosas)”. El punto relevante es que, si bien las pro-oraciones tienen la forma superficial de sujeto-predicado, lo que es más evidente en la pro-oración “tal y tal es el caso”, en realidad carecen de estructura interna alguna. Una pro-oración hereda todo su contenido de su antecedente anafórico y, por tanto, un aparente predicado, como “es el caso”, es una expresión *sincategoremática* que no introduce ningún contenido adicional. No se trata, en otras palabras, de que el antecedente anafórico ocupe el lugar de “tal y tal” en una predicación, como si fuera una parte diferenciada de la pro-oración, sino de que la pro-oración reemplaza su antecedente anafórico como un todo indiferenciado. En los términos del *Tractatus*, la idea sería que la forma general de la proposición puede representarse como una pro-oración, en el sentido de que lo que todas las proposiciones tienen en común al nivel del símbolo es la forma proposicional “tal y tal es el caso”, no el predicado (o verbo) “es el caso”. El predicado real de la proposición “llueve en París” es “llueve”, no “es el caso”. De ahí que, en el párrafo T 4.063, Wittgenstein afirme del predicado “es verdadero” lo que podría afirmar igualmente del predicado “es el caso”: “El verbo de una proposición no es ‘es verdadero’ o ‘es falso’ —como Frege pensaba—; más bien aquello que ‘es verdadero’ tiene ya que contener el verbo”. Precisamente una teoría pro-oracional del predicado “es verdadero” considera ese aparente predicado como una expresión *sincategoremática* que, en una pro-oración como “Eso es verdadero”, no hace ninguna contribución al contenido (Grover *et al.*, 1975, pp. 82-83, 88-89, 107 y 119).

A la luz de estas consideraciones, podemos ver también por qué no habría proposiciones sin aseverar en el sentido que Russell introdujo en *The Principles of Mathematics*. La distinción entre proposiciones aseveradas y proposiciones sin aseverar permitiría explicar la diferencia entre un contexto proposicional como “((p implica q) y p) implica q”, donde ninguna de las proposiciones figura como una aserción, y un argumento por *modus ponens* donde “p”, “p implica q” y “q” sí son proposiciones aseveradas (Russell, 1937, § 38; cfr. Johnston, 2011, pp. 60-62). Pero una proposición sin aseverar es en realidad el resultado de

transformar el verbo de una proposición genuina, como “llueve en París” o “César se murió”, en un nombre verbal, algo como “la lluvia en París” o “la muerte de César” que justamente no aseveran nada (Russell, 1937, § 52). Al igual que una “cláusula-que” (*that-clause*) como “que llueve en París”, un nombre verbal puede ser el sujeto lógico de otra proposición genuina que asevera algo mediante el verbo correspondiente. Es claro entonces que si la expresión “tal y tal es el caso” es una pro-oración, no hay proposiciones sin aseverar en el sentido de Russell. Ello requeriría que el predicado o verbo “es el caso” fuese un predicado real mediante el cual una proposición sin aseverar, el sujeto lógico que ocupa el lugar de “tal y tal”, resulte aseverada, como en “la lluvia en París es el caso” o “que llueve en París es el caso”. Téngase en cuenta adicionalmente que un nombre verbal como “la lluvia en París” es, para Wittgenstein, el nombre de un objeto complejo —aquí, un evento— que desaparece en el análisis de una proposición genuina, como “la lluvia en París es frecuente”, en términos, por un lado, de las proposiciones acerca de las partes constituyentes del complejo y, por otro lado, de la proposición que describe el complejo de manera completa (T 2.0201; cfr. Wittgenstein, 1961a, p. 4). Esta última proposición del análisis será lógicamente equivalente a “llueve en París”, del mismo modo que, en el análisis de la proposición “la escoba está en la esquina”, la proposición que describe completamente la escoba, o el complejo el-palo-fijado-al-cepillo, es “el palo está fijado al cepillo” (cfr. Wittgenstein, 1953, § 60). Podría decirse entonces que la aparente proposición sin aseverar en el sentido de Russell, “la lluvia en París”, se transforma con el análisis en una proposición aseverada equivalente a “llueve en París”, cuya forma general es “tal y tal es el caso”. En un análisis completo no hay, por tanto, más que proposiciones que aseveran algo.

Como hemos visto, la segunda parte del parágrafo T 4.022 establece el carácter asertivo de las proposiciones. En la primera parte, Wittgenstein sostiene: “Una proposición *muestra* su sentido”. Ahora bien, en vez de decir que una proposición tiene tal y tal sentido, podría decirse también que una proposición representa tal y tal situación (*Sachlage*) (T 4.031), que es una posibilidad de existencia y no existencia de estados de cosas (T 2.201-2.202). En consecuencia, el sentido de la proposición “llueve en París” es una posibilidad de existencia y no existencia de estados de cosas. Si hubiera entonces tanto proposiciones sin aseverar como proposiciones aseveradas, el sentido de una proposición debería ser el factor común entre, por ejemplo, las proposiciones “la lluvia en París”

y “llueve en París” (o “la lluvia en París es el caso”). De otro modo, no tendríamos de dos proposiciones (o dos casos de una proposición) con el mismo sentido que pudiesen figurar como antecedente de un condicional y de un modo independiente en un argumento por *modus ponens*.⁹ Pero si efectivamente tienen el mismo sentido, esto significaría que el sentido de una proposición es neutro entre la afirmación y la negación. El mismo sentido sería expresado tanto por “llueve en París” como por “no llueve en París”, dado que, si expresar cierto sentido fuera separable de decir que tal y tal es el caso, como en “la lluvia en París”, una proposición con el mismo sentido podría decir que tal y tal *no* es el caso. En términos del predicado “es el caso” como un predicado real, la diferencia entre la afirmación y la negación vendría dada por una diferente modulación de ese verbo, como ocurre en “la lluvia en París es el caso” y “la lluvia en París no es el caso”, respectivamente.¹⁰ Sin embargo, esta conclusión es inadmisibile desde la perspectiva del *Tractatus*.¹¹ Wittgenstein critica explícitamente la idea de que “p” significa en el modo verdadero lo que “no p” significa en el modo falso (T 4.061). Ciertamente, a las proposiciones “llueve en París” y “no llueve en París” les corresponde una misma realidad, el hecho de que llueva o el hecho de que no llueva en París, pero tienen sentidos opuestos (T 4.0621), pues la negación invierte el sentido de la proposición (T 5.2341). Se sigue que el sentido de una proposición ya tiene en sí mismo una dirección positiva o negativa, por así decirlo. Si considerásemos el predicado “es el caso” como un predicado real, resultaría que las proposiciones “llueve en París” y “no llueve en París” podrían representarse como “la lluvia en París es el caso” y “la falta de lluvia en París es el caso”, respectivamente.¹² Aquí el sentido ya dirigido de cada proposición ocuparía el lugar de “tal y tal” en la forma general de la proposición,

⁹ Sin duda, resulta problemático que algo como “la lluvia en París” pueda figurar como antecedente de un condicional, excepto transformándolo en “la lluvia en París es el caso”, algo de lo que no puedo ocuparme aquí. Para un examen de esta cuestión, cfr. Kelly (2013).

¹⁰ O también: “que llueve en París es el caso” y “que no llueve en París es el caso”, respectivamente.

¹¹ Justo esta misma conclusión puede encontrarse en la lúcida crítica de Rhees (1970, pp. 11-14) a Anscombe en términos de una separación inadmisibile entre expresar un sentido y decir que tal y tal es el caso.

¹² O también: “que llueve en París es el caso” y “que no llueve en París es el caso”, respectivamente.

y el verbo sin modulaciones expresaría justamente la generalidad de la aserción. Según la observación realizada más arriba, la forma general de la proposición podría representarse como “tal y tal posibilidad de existencia y no existencia de estados de cosas es el caso”.

Pero recordemos que la forma general de la proposición como una pro-oración reemplaza la proposición con sentido como un *todo*. En la pro-oración, el sentido de la proposición no puede ocupar el lugar de un sujeto lógico del que se predica algo ni, por tanto, se trata de aseverar el sentido de la proposición mediante el predicado “es el caso”. Se sigue que la proposición misma, cuyo carácter asertivo viene dado por la pro-oración, tampoco asevera su sentido. De entrada, el sentido dirigido es una *posibilidad* de existencia y no existencia de estados de cosas —cómo son las cosas *si* la proposición es verdadera—, pero lo que la proposición misma asevera es la existencia y no existencia de estados de cosas. Ciertamente, una proposición representa una posibilidad y en esa medida representa su sentido (T 2.221). Pero la posibilidad de que tal y tal sea el caso es algo que una proposición no puede decir, sino solo mostrar (cfr. T 5.525), lo que precisamente en T 4.022 se establece sobre el sentido de la proposición. Ahora bien, parece claro que la proposición solo puede mostrar su sentido diciendo que tal y tal es el caso. No se trata entonces de que primero la proposición muestre su sentido para luego decir que las cosas son realmente como así se muestran, sino que la proposición dice cómo son realmente las cosas mostrando con ello cuál es su sentido. En otras palabras, una proposición no asevera su sentido porque no dice, de una cierta posibilidad, que así es como son las cosas, sino que simplemente dice cómo son las cosas mostrando con ello su posibilidad. Vemos entonces que la idea de que la forma general de la proposición puede verse como una pro-oración también está en armonía con la noción tractariana de sentido.

2. El problema Frege-Geach en el *Tractatus*

Para examinar ahora la solución al problema Frege-Geach que podría extraerse del *Tractatus*, no consideraremos la versión estándar:

¿Cómo es posible que una proposición “p” asevere algo cuando ocurre de modo independiente sin aseverarlo cuando ocurre en otra proposición, como “si p, q”?

La razón de esto es que, de entrada, la concepción tractariana de las proposiciones que hemos visto excluye la posibilidad de que una

proposición *no* asevere algo cuando ocurre en otra proposición. Esto se sigue simplemente de que el carácter asertivo viene dado por la forma general de la proposición, que es la esencia de la proposición (T 5.471). Justo un rasgo esencial de una proposición es lo que la capacita para expresar su sentido (T 3.34), de manera que expresar un sentido no es separable de decir que tal y tal es el caso, como ya vimos. Por tanto, una proposición no puede dejar de aseverar algo y seguir siendo una proposición con sentido. Pero si cuando “p” ocurre en una proposición como “si p, q” fuera algo menos que una proposición con sentido, entonces en dicho contexto no tendríamos *la* proposición “p” que ocurre de modo independiente. En ese caso no habría el factor proposicional común a las dos premisas de un argumento por *modus ponens* que garantiza su validez. Más importante aún, téngase en cuenta que Wittgenstein sostiene explícitamente: “lo que es negado es ya una proposición y no meramente la preparación para una proposición” (T 4.0641). Ahora bien, justo lo que tiene un carácter preparatorio es una “suposición” (*Annahme*) como algo *propuesto para el juicio*, según la interpretación que Wittgenstein hace de Frege (T 4.063; cfr. 1961a, p. 38). Entonces, la idea es que “p” no ocurre en “no p”, ni en “si p, q”, como una suposición (o una proto-proposición), sino que ocurre como un juicio o aserción y, por tanto, del mismo modo que cuando ocurre sola. Partiremos así de la idea de que una proposición es una aserción en todo contexto para plantear el problema en los siguientes términos:

¿Cómo es posible que una proposición “p” asevere algo cuando ocurre en otra proposición, como “si p, q” sin que la proposición “si p, q” asevere eso mismo?

En esta versión del problema Frege-Geach, el hecho básico más allá de cualquier discusión es que una proposición condicional no asevera su antecedente, no que el antecedente no asevera algo en la proposición condicional. Ciertamente, parece inicialmente algo trivial que una proposición condicional no puede dejar de aseverar su antecedente si el antecedente ocurre en ella como una aserción. Justamente una consideración como esta puede estar implícita en la versión estándar del problema. Por tanto, no es menor el reto al que se enfrenta la concepción tractariana de las proposiciones según la nueva versión del problema Frege-Geach.

Mi argumentación va a proceder introduciendo, primero, desde la lectura que Ramsey (1923) hizo del *Tractatus*, la distinción entre

proposiciones como casos (*tokens*) y proposiciones como tipos (*types*). A continuación, examinaré la distinción tractariana entre operación y función, según la cual las constantes lógicas, como el condicional, son (o representan) *operaciones* que producen un resultado a partir de ciertas bases. Argumentaré entonces que una proposición de la forma “si p, q” es un caso de una proposición-tipo, precisamente la proposición-tipo que es el resultado de una operación específica sobre “p” y “q” como bases. El punto relevante aquí es que la proposición-caso, en la que ocurren “p” y “q”, solo es una aserción en tanto que es un caso de la proposición-tipo, en la que justamente *no ocurren* “p” ni “q”. Por un lado, la proposición “si p, q” solo es una aserción en tanto que es un caso de la proposición-tipo porque las constantes lógicas no aseveran nada; solo el resultado de la operación lo hace (T 5.25). Por otro lado, ni “p” ni “q” ocurren en la proposición-tipo porque una proposición-tipo es lo esencial que tienen en común una clase de proposiciones-caso (T 3.341), incluyendo aquellas en las que, como veremos, no ocurren “p” ni “q”. En el contexto de dar una solución al problema Frege-Geach, la idea entonces será que “p” asevera algo en la proposición-caso “si p, q” de la que forma parte como antecedente, una consecuencia de la concepción tractariana de las proposiciones, pero esta proposición condicional no asevera por ello su antecedente, pues solo asevera algo en tanto que es un caso de una proposición-tipo de la que “p” no forma parte.

2.1. Proposiciones-caso y proposiciones-tipo

Como ejemplo paradigmático de la distinción entre casos y tipos suele usarse la relación de las inscripciones y emisiones de una palabra con la palabra misma. En este sentido se dice que “la flor en la rama” contiene dos casos de *una* palabra: “la” (donde esta última inscripción es ella misma un tercer caso que se usa para representar la palabra-tipo). En su reseña del *Tractatus*, Ramsey (1923, pp. 468-469) empleó dicha distinción en conexión con la distinción genuinamente tractariana entre signo proposicional (*Satzzeichen*) y proposición (*Satz*). Considerando un signo proposicional como “el signo perceptible por los sentidos” (T 3.11), Ramsey era consciente de que los signos proposicionales, como las palabras, involucran una distinción entre casos y tipos. De esta manera, en distintas ocasiones podemos contar dos casos de un signo proposicional con cierta apariencia física “p”. Pero Ramsey está especialmente interesado en la clase de signos proposicionales que tienen en común, no una cierta apariencia física, sino un *sentido*. Así,

en concordancia con la idea de Wittgenstein según la cual “p” y “ $\sim\sim p$ ” tienen el mismo sentido (T 4.0621), se sigue que dos casos de estos signos proposicionales pertenecen a la misma clase en el aspecto relevante.

Ahora bien, como señala Predelli (1993, p. 90), cada caso de un signo proposicional con un cierto sentido es una *proposición*, o símbolo proposicional,¹³ en la medida en que hay un concepto de proposición en el *Tractatus* según el cual a una proposición le corresponde un signo proposicional determinado: “una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo” (T 3.12). Digamos entonces que aquí se habla de una proposición-caso. Ramsey, sin embargo, llama “proposición” al tipo cuyos casos son todos los casos de signos proposicionales que tiene un cierto sentido en común.¹⁴ Más precisamente, una proposición-tipo sería lo esencial “que tienen en común todas las proposiciones [las proposiciones-caso] que pueden expresar el mismo sentido”; en efecto, se trata, respecto de las proposiciones, de lo esencial en un símbolo que “tienen en común todos los símbolos que pueden cumplir el mismo objetivo” (T 3.341). Nótese que aquí lo esencial que una proposición-caso tiene en común con otras proposiciones-caso no es el sentido, según la descripción original de Ramsey, sino aquel aspecto simbólico que las capacita para expresar el mismo sentido, y en esa medida decimos que son casos de una misma proposición-tipo.¹⁵ También Wittgenstein dice cosas como esta: “Si p se sigue de q y q se

¹³ Recordemos que, en el *Tractatus*, ver el símbolo en el signo consiste en fijarse en su uso con sentido (T 3.326) o su empleo lógico-sintáctico (T 3.327). Justamente se dice que una proposición con sentido es un signo proposicional en su empleo lógico-sintáctico (T 3.5 y 4).

¹⁴ En *The Foundations of Mathematics*, Ramsey (2001, pp. 94-98) dirá que un producto lógico, como una proposición elemental en el sentido de Russell (es decir, una función de verdad de proposiciones atómicas), y una generalización universal, como una proposición no elemental, son signos proposicionales que expresan el mismo sentido. Se trata, así, de distintas proposiciones-caso de una misma proposición-tipo.

¹⁵ Podemos apreciar que la distinción entre caso y tipo es ortogonal a la distinción entre signo y símbolo (Potter, 2020, pp. 329-331). Así como hay signos proposicionales que son casos de un mismo tipo, hay proposiciones que son casos de un mismo tipo. Téngase en cuenta que, en T 3.341, Wittgenstein no habla simplemente de lo que tienen en común todos los *signos proposicionales* que pueden expresar el mismo sentido, ni de lo que tienen en común todos los *signos* que pueden cumplir el mismo objetivo. Esto significa que al nivel del símbolo

sigue de p , entonces son una y la misma proposición" (T 5.141). Pero sin duda " p " y " q " no son una y la misma proposición-caso, puesto que no comparten el signo proposicional. Debe tratarse entonces de una y la misma proposición-tipo a la que no le corresponde ningún signo proposicional determinado, pues " p " y " q " serían dos proposiciones-caso que, sin compartir el signo proposicional, son casos de esa misma proposición-tipo.¹⁶

Para Wittgenstein, las proposiciones son funciones de verdad (T 5) y en consecuencia todas las proposiciones que son una y la misma función de verdad son idénticas (T 5.41). En la medida en que, por ejemplo, las proposiciones de la forma " $p \rightarrow q$ " y " $\sim p \vee q$ " serán siempre distintas proposiciones-caso, decir que son una y la misma función de verdad y, por tanto, idénticas debe significar que se trata de proposiciones que son casos de una misma proposición-tipo (es decir, una misma función de verdad). Como es sabido, en el *Tractatus* se establece que una tabla de verdad es un signo proposicional que expresa ciertas condiciones de verdad (T 4.442), o cierto sentido; en consecuencia, una tabla de verdad será una proposición-caso. De igual manera se presenta en ese parágrafo la notación alternativa que transforma la columna final de una tabla de verdad en una fila de valores de la forma "(VFVV) (p, q)". Se sigue entonces que tanto " $p \rightarrow q$ " y " $\sim p \vee q$ " como "(VFVV) (p, q)" son proposiciones-caso de una misma proposición-tipo. Puesto que cualquier proposición-caso mostrará indiferenciadamente tanto los aspectos simbólicos comunes como los idiosincrásicos de esa proposición (por ejemplo, el condicional), usaré una variable *sin estructura* como " Ψ ", en vez de usar una proposición-caso entre otras, para representar la correspondiente proposición-tipo. Hasta cierto punto, esto equivale a decir que una proposición-tipo no puede representarse o expresarse de manera independiente, y este hecho parece corresponderse con el carácter de lo místico en el *Tractatus*, algo que Potter (2009, p. 216) sostiene de los símbolos en general por otras razones.

hay una distinción entre casos y tipos que, respecto a las proposiciones, es la distinción entre proposiciones-caso y proposiciones-tipo.

¹⁶ En vez de proposiciones-caso y proposiciones-tipo, Predelli (1993, pp. 90-92) prefiere hablar de proposiciones oracionales y proposiciones abstractas, respectivamente.

2.2. Las constantes lógicas: base, operación y resultado

Es sabido que Wittgenstein distingue entre operación y función, de manera que, si bien sigue hablando de las proposiciones como funciones de verdad, las constantes lógicas son consideradas como operaciones (T 5.2341) en vez de funciones. Existen varias razones por las que se hace esta distinción; en la versión de Hylton (2005, p. 142), la razón principal es distanciarse de la concepción russelliana de las constantes lógicas como funciones *proposicionales*. En *Principia mathematica*, Russell introduce las constantes lógicas como funciones de proposiciones; ofrece la siguiente descripción de las constantes lógicas: “Un agregado de proposiciones [...] en una sola proposición más compleja que sus constituyentes es una función con proposiciones como argumentos” (1925, p. 6). Esto significa que las constantes lógicas son funciones cuyos valores son proposiciones complejas que tienen otras proposiciones, los argumentos de la función, como constituyentes. Como señala Hylton (2005, p. 143), otras funciones se caracterizan por que el valor de la función no es una entidad estructurada que contenga los argumentos como partes. Por ejemplo, la función “padre de x” tiene como valor a Filipo de Macedonia cuando toma como argumento a Alejandro Magno, pero el primero no es un agregado del que su hijo forme parte. Wittgenstein habla de una proposición como resultado de una operación que la genera a partir de otras proposiciones, que son las bases de la operación (T 5.21). Por tanto, estaría argumentando, contra Russell, que la proposición resultante de aplicar una operación, en particular una constante lógica, a sus bases proposicionales no contiene las bases como partes constituyentes. En los términos que hemos estado usando hasta aquí, diríamos que, en el sentido relevante, las bases no ocurren en la proposición resultante. Justamente la notación alternativa de una proposición como “(VFVV) (p, q)”, en la que no figuran “p” como “(VVFF) (p, q)” ni “q” como “(VFVF) (p, q)”, mostraría que las bases no ocurren en la proposición resultante de aplicar el condicional, o la disyunción con la negación, a esas bases.¹⁷ Pero, según mi planteamiento, como veremos con más

¹⁷ Téngase en cuenta, adicionalmente, la siguiente consideración. Supongamos que uno elabora un argumento con la proposición “si llueve en París, hace sol en Lima”. En esta proposición-caso, “llueve en París” y “hace sol en Lima” expresan su sentido y, por tanto, se trata de genuinas proposiciones-

detalle, la proposición resultante de una operación es una proposición-tipo “ Ψ ”, por lo que este punto es compatible con la idea de que “ p ” y “ q ” *sí* ocurren en una proposición-caso como “ $p \rightarrow q$ ”. A continuación, defenderé esta idea frente a algunas consideraciones críticas.

Sin duda es correcto decir, siguiendo a Sullivan (2000, pp. 179-180), que “ $p \rightarrow q$ ” no tiene a las proposiciones “ p ” y “ q ” como constituyentes en ningún sentido en el cual los nombres “ a ” y “ b ” son constituyentes de “ aRb ”. Esto parece ser claramente una doctrina del *Tractatus*, que puede encontrarse ya en las *Notes on Logic* (2009, §§ B18 y C15). El signo proposicional “ aRb ” consiste en el hecho de que el nombre “ a ” está a la izquierda y el nombre “ b ” está a la derecha de “ R ”. En otras palabras, cuando los constituyentes son nombres, un signo proposicional consiste en el hecho de que los nombres estén en tal o cual *relación*. Pero la interdefinibilidad de las constantes lógicas —por ejemplo, entre el condicional y la disyunción con la negación— lleva a Wittgenstein a sostener una versión de su pensamiento fundamental (*Grundgedanke*), que las constantes lógicas no representan nada (T 4.0321; cfr. T 5.4), según la cual las constantes no representan relación alguna, indicando explícitamente que no son (o representan) relaciones como izquierda o derecha (T 5.42). Sin duda aquí no se está considerando literalmente la idea de que las constantes lógicas fueran relaciones espaciales para luego descartarla. Sin embargo, es relevante ver por qué el signo proposicional “ $p \rightarrow q$ ” no puede consistir en el hecho de que “ p ” esté a la izquierda y “ q ” esté a la derecha de “ $\rightarrow$ ”. Esto significaría tratar los signos proposicionales “ p ” y “ q ” como *nombres*, cuando los signos proposicionales son hechos lingüísticos porque solo los hechos tienen la estructura o articulación necesaria para *decir* (o aseverar) algo. Pero

caso. Empleando la distinción entre uso y mención, diríamos que esos signos son usados, no mencionados. Pero parece que la proposición-caso de la notación alternativa debería ser “(VFVV) (‘llueve en París’, ‘hace sol en Lima’)”. A este respecto, Wittgenstein tendría que haber escrito “(VFVV) (‘ p ’, ‘ q ’)”. En efecto, el simbolismo exige aquí que “llueve en París” y “hace sol en Lima” sean signos mencionados, no usados, y en consecuencia no expresen su sentido. Esto significa que no ocurren como *proposiciones-caso* en la proposición “(VFVV) (‘llueve en París’, ‘hace sol en Lima’)”. Recordemos ahora que esta proposición y la proposición “si llueve en París, hace sol en Lima” son casos de una proposición-tipo (es decir, una función de verdad) que es lo que tienen en común una clase de proposiciones-caso. Se sigue entonces que las proposiciones “llueve en París” y “hace sol en Lima” no ocurren tampoco en la proposición-tipo.

entonces no pueden estar en relaciones espaciales, puesto que no tiene sentido decir que un hecho está a la izquierda o a la derecha de otra cosa (cfr. Potter, 2009, pp. 172 y 174-175).

Ahora bien, esta conclusión no excluye que “p” y “q” ocurran como partes constituyentes de “ $p \rightarrow q$ ”, lo que puede defenderse de la siguiente manera. Como meros signos proposicionales, es posible contemplar una operación de composición mereológica que transforme dos hechos en un hecho conjuntivo, algo que, desde luego, Wittgenstein no examina. A este respecto, tanto “ $p \wedge q$ ” como “ $p \rightarrow q$ ” o “ $p \vee q$ ” serían hechos conjuntivos. Como proposiciones en sentido estricto, en particular proposiciones-caso, la aparición de una constante lógica como el condicional transformaría “p” y “q” específicamente en una proposición condicional (así como la aparición de la conjunción transformaría “p” y “q” específicamente en una proposición conjuntiva).¹⁸ Y esto implica naturalmente que tampoco las proposiciones son como los nombres al nivel del *símbolo*, no solo del signo, en el sentido de que no están en la misma relación interna que los nombres con la proposición de la que forman parte como constituyentes, lo que Wittgenstein ya había establecido (1961a, p. 116). Por ello, la aparición de un condicional no puede transformar los nombres “a” y “b” (con su uso significativo) en una proposición condicional. Así podemos establecer también una razón interna al *Tractatus*, independiente de la crítica a Russell, por la que las constantes lógicas no pueden ser funciones proposicionales: para Wittgenstein, solo son funciones (o variables) proposicionales las funciones de *nombres* a proposiciones, como “ xRy ” (T 3.318; cfr. White, 2006, pp. 86-87).

Veamos ahora en qué sentido las propias constantes lógicas ocurren en una proposición-caso pero no en una proposición-tipo. Ciertamente, es propio de una proposición entendida como el valor de una función proposicional compartir su estructura con la función de la que es un valor, lo que significaría, cuando la función proposicional es una constante lógica —como, por ejemplo, el condicional—, que existen proposiciones *condicionales*. De aquí Hylton (2005, p. 144) concluye que,

¹⁸ No es mi propósito ofrecer una solución a este problema —el problema del nexo inter-proposicional—, que quizá presenta escollos insalvables para el *Tractatus*, en especial respecto a la articulación entre la teoría figurativa y la teoría veritativo-funcional de las proposiciones. Un examen minucioso de esta cuestión puede verse en Cerezo (2005, pp. 184-201).

para Russell, " $p \rightarrow q$ " y " $\sim p \vee q$ " deben ser diferentes proposiciones. Según Hylton, Wittgenstein sostendría, por el contrario, que en realidad se trata de la misma proposición, dado que "la ocurrencia de una operación no caracteriza el sentido de una proposición" (T 5.25). Ahora bien, obsérvese que aquí se habla de la *ocurrencia* de una operación en una proposición, lo que parece suficiente para distinguir las proposiciones condicionales de las proposiciones disyuntivas. A este respecto, puede decirse que el condicional es un aspecto de la estructura de las proposiciones condicionales, lo que explica que haya una relación interna entre las estructuras o formas proposicionales de " $p \rightarrow q$ " y " $\sim p \vee q$ " (T 5.1311). Sin embargo, las constantes lógicas no son funciones proposicionales, puesto que la proposición *resultante* de aplicar una operación a sus bases no comparte ese aspecto estructural. Una proposición condicional y una proposición disyuntiva que son casos de la misma proposición-tipo " Ψ " tienen el mismo sentido, y así ni el condicional ni la disyunción pueden caracterizar el sentido, o contribuir a la condición de verdad, de esa proposición-tipo (ni, por tanto, de los casos de ese tipo proposicional). Sin duda, este es un argumento a favor del *Grundgedanke*, que las constantes lógicas no representan nada.¹⁹ Como señala Sullivan (2000, pp. 180-181), una proposición como "(VFVV) (p,

¹⁹ Como veremos, aquí es importante distinguir entre que una constante lógica caracterice ella misma el sentido y que una constante lógica tenga efectos sobre el sentido de las proposiciones complejas. Milne (2013, pp. 107-110) reemplaza la primera noción por la segunda cuando habla de la contribución de las constantes lógicas, no a las condiciones de verdad, sino a la *determinación* de las condiciones de verdad. Esta segunda noción parece requerir que una constante lógica sea una parte constituyente, o un aspecto estructural, de proposiciones complejas, como una proposición condicional o una proposición disyuntiva, pues el condicional y la disyunción (con la negación) contribuyen de *distinta* manera a la determinación de las condiciones de verdad. Con todo, en el caso de " $p \rightarrow q$ " y " $\sim p \vee q$ ", contribuyen de distinta manera a la determinación de la *misma* condición de verdad. De ahí se sigue que las constantes lógicas no pueden caracterizar ellas mismas el sentido (o las condiciones de verdad) de las proposiciones complejas, lo que significa que no representan nada. Pero, según establezco a continuación, también hay proposiciones-caso como "(VFVV) (p, q)" de las que las constantes lógicas no son un aspecto estructural ni, por tanto, realizan una contribución a la determinación de las condiciones de verdad. Esto implica que las constantes lógicas tampoco pueden ser un aspecto estructural de la correspondiente proposición-tipo " Ψ ".

q)” muestra justamente que las operaciones no dejan ningún rastro en sus resultados, pues esta proposición tiene el mismo sentido que “ $p \rightarrow q$ ” y “ $\sim p \vee q$ ” y, sin embargo, las constantes lógicas han *desaparecido* de ella (T 5.254 y 5.441).²⁰ Por tanto, tampoco puede haber algo esencialmente condicional o disyuntivo en la forma o estructura de la correspondiente proposición-tipo “ Ψ ”. Esto significa que las constantes lógicas no solo no caracterizan el sentido de la proposición-tipo resultante, sino que tampoco caracterizan su forma o estructura (T 5. 241).

Hasta este punto hemos establecido que, por un lado, las bases y la operación de una proposición compleja son partes constituyentes de algunas proposiciones-caso como “ $p \rightarrow q$ ” y “ $\sim p \vee q$ ”, pero que, por otro lado, no son partes constituyentes de la proposición-tipo “ Ψ ” de la que son casos. Parece entonces que Wittgenstein debería considerar las constantes lógicas como funciones semejantes a “padre de x ”, que es una extensión fregeana de la noción matemática de función como un mapeo de objetos/números sobre objetos/números. Pues aquí la función no es un aspecto estructural de sus valores: el valor de x^2 es 4 cuando la función toma 2 como argumento, pero carece de sentido decir que x^2 es un aspecto estructural de 4. Justamente Frege entendió las constantes lógicas como funciones que van de valores de verdad a valores de verdad, donde lo verdadero y lo falso son un tipo especial de objetos. Así, una proposición como “ $\sim p$ ” es un nombre de lo verdadero si “ p ” es un nombre de lo falso, y viceversa. Pero una función, en este caso la negación, es una entidad al nivel de la referencia (*Bedeutung*), y a este nivel sucede que la referencia de una parte de la proposición *no* es una parte de la referencia de la proposición como un todo. Esto es claro, por ejemplo, en el caso de la proposición “Filipo de Macedonia es padre de Alejandro Magno”, pues Filipo de Macedonia no es parte de lo verdadero, que según Frege es el objeto del que esa proposición es un nombre (Frege, 1979, p. 255; 2004, p. 87). Del mismo modo, lo falso, que es el objeto del que, digamos, “ p ” sería un nombre, no es una parte de lo verdadero, que es el objeto del que “ $\sim p$ ” es un nombre. Esto contrasta con la composición parte-todo al nivel del sentido (*Sinn*): aquí el sentido del nombre “Filipo de Macedonia” es una parte del sentido, es decir, del

²⁰ Para ilustrar la desaparición de las constantes lógicas sin alterar el sentido, Wittgenstein recurre en T 5.254 a la equivalencia entre “ $\sim\sim p$ ” y “ p ”, y recurre en T 5.441 a la equivalencia entre una generalización existencial que especifica un argumento a y la proposición “ fa ”.

pensamiento completo, expresado por “Filipo de Macedonia es padre de Alejandro Magno” (Frege, 2013, § 32; 1979, pp. 191-192, 225 y 255). Se sigue que el sentido de “ p ”, un cierto pensamiento, es una parte del pensamiento completo que es el sentido de “ $\sim p$ ”.

Como señala acertadamente Hylton (2005, pp. 147-148), aunque en parte por razones distintas de las que expondré ahora, el problema con esto es que no permite entender la concepción tractariana de las constantes lógicas. Resulta, en primer lugar, que las constantes lógicas no pueden ser funciones de valores de verdad a valores de verdad dado que, para Wittgenstein, “al complejo de los signos ‘ V ’ y ‘ F ’ no le corresponde ningún objeto (o complejo de objetos)” (T 4.441). En realidad, hablar de las condiciones de verdad de una proposición, de su acuerdo y desacuerdo con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, solo es un modo especial de hablar del sentido de la proposición, su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia de los estados de cosas (T 4.2, 4.3, 4.4, 4.41). El hecho es que tanto las tablas de verdad como la notación alternativa de la forma “(VFVV) (p , q)” solo consisten en ciertos signos proposicionales, entre otros signos proposicionales que no expresan el sentido de una proposición en términos de un complejo de los signos “ V ” y “ F ”. Por ello, una proposición como “(VFVV) (p , q)” es un caso de una proposición-tipo cuyo sentido no es un complejo de valores de verdad. Además, Wittgenstein sostiene explícitamente que la operación de las constantes lógicas tiene efectos sobre el *sentido* de las proposiciones, o contribuye a la determinación de sus condiciones de verdad, aunque ellas mismas no caractericen su sentido: “el sentido de una función de verdad de p es una función del sentido de p ” (T 5.2341). El problema es que el sentido de una proposición no puede responder al modelo de composición parte-todo de los pensamientos fregeanos. Por ejemplo, el sentido de “ $\sim p$ ” no puede ser una parte del sentido de “ $\sim\sim p$ ”. En efecto, si lo fuera, entonces “ p ” y “ $\sim\sim p$ ” no podrían ser proposiciones con el mismo sentido, como se defiende en el *Tractatus*, so pena de concluir absurdamente que el sentido de “ $\sim p$ ” también es una parte del sentido de “ p ”. Parece seguirse que las constantes lógicas son funciones de sentidos a sentidos que, sin embargo, se comportan al nivel del sentido como las funciones fregeanas se comportan al nivel de la referencia. La negación, por ejemplo, generaría el sentido de “ $\sim p$ ” a partir del sentido de “ p ” sin que el sentido de “ p ” sea una parte del sentido completo de “ $\sim p$ ”. Pero recordemos que, según la propuesta desarrollada aquí, la proposición

resultante (y, con ello, el sentido resultante) de una operación como la negación es la proposición-tipo de la que “ $\sim p$ ” solo es un caso, y así es como debería leerse T 5.2341. Propiamente hablando, es el sentido de la proposición-tipo de la que “ $\sim p$ ” es un caso la que es una función del sentido de la proposición “ p ”. Así, al interpretar las constantes lógicas como funciones de sentidos a sentidos que se comportan como funciones fregeanas, se sigue que, por ejemplo, el sentido de “ p ” no es una parte constituyente del sentido completo de la proposición-tipo de la que “ $\sim p$ ” es un caso. Algo que ya era esperable considerando que la proposición “ p ” no es una parte constituyente de la proposición-tipo resultante de la operación.

2.3. Una solución al problema Frege-Geach

Esta conclusión introduce, sin embargo, alguna tensión con otras ideas que también establecimos en la sección anterior. Advirtamos primero que una constante lógica no opera directamente sobre el sentido sino sobre la *forma* o estructura de las proposiciones que son sus bases: “muestra cómo se puede pasar de una forma de proposición a otra” (T 5.24; cfr. T 5.22 y 5.231). Diríamos que la negación tiene efectos sobre el sentido de la proposición resultante a través de la operación que realiza sobre la forma o estructura de su base. Por ello, la base de una operación como la negación no es el sentido de “ p ” sino la *proposición* misma con ese sentido. Por supuesto, no es incorrecto hablar como si la negación generara un sentido a partir de otro sentido cuando, en realidad, genera una proposición con ese sentido a partir de una proposición con un sentido distinto. Se trata, por tanto, de que una constante lógica como la negación es una función de proposiciones —las bases (o argumentos)— a proposiciones —el resultado (o valor)—, que se comporta como una función fregeana al nivel de la referencia.²¹ Ahora bien, hemos establecido en la sección anterior que la proposición “ p ” sí es una parte constituyente de la proposición-caso “ $\sim p$ ”, lo que justo permitiría disponer de un sentido a partir del cual la negación genera el sentido de la proposición-tipo de la que “ $\sim p$ ” es un caso. Además, vimos en la primera sección que la naturaleza *asertiva* de una proposición es un aspecto de su forma, la forma general de la proposición, que se

²¹ A partir de aquí hablaré indistintamente de las constantes lógicas como operaciones y como funciones (en el sentido recién introducido), usando una u otra expresión según el contexto.

puede representar mediante una pro-oración como “así es como son las cosas” o “tal y tal es el caso”. Entonces, la proposición “p” ocurre en la proposición-caso “~p” como una aserción, lo que por otra parte era esperable según la nueva formulación del problema Frege-Geach. Por otro lado, “~p” tiene el mismo sentido que la proposición-tipo de la que es un caso, y por supuesto el sentido de “p” tampoco puede ser una parte constituyente del sentido de “~p” (so pena de que el sentido de “~p” fuese una parte constituyente del sentido de “~~p” y, por tanto, de “p”). Pero parecería que la falta de composición parte-todo entre los sentidos de “p” y “~p” debe darse entre las proposiciones mismas. El problema ahora es que acabamos de establecer, siguiendo ideas previas, que la proposición “p” sí es una parte constituyente de la proposición “~p”.

La solución a este problema depende de la distinción entre la forma y el contenido (o sentido) de una proposición. Por un lado, la proposición “p” no es una parte constituyente de “~p” como un todo en términos de su sentido, aunque sin duda lo expresa y, por tanto, lo pone a disposición para generar el sentido de la proposición resultante de la operación. Por otro lado, la proposición “p” sí es una parte constituyente de “~p” como un todo en términos de su forma, es decir, al nivel del símbolo, lo que significa que su modo relevante de ocurrencia en “~p” es como una aserción. Ser una base para una operación como la negación consiste en introducir una forma o estructura proposicional sobre la que operar, y a este respecto la proposición “p” ocurre como una base en la medida en que ocurre como una aserción. Podemos verlo también de esta manera: si “p” no ocurriera como una aserción en “~p”, entonces no tendría la forma general de la proposición que se representa con la pro-oración “tal y tal es el caso”. Se sigue que no proporcionaría una forma o estructura proposicional sobre la que operar con la negación. En cuanto *asevera* algo, la proposición “p” es una parte constituyente de “~p”, pero *lo que* “p” expresa o muestra, su sentido, no es una parte constituyente del sentido que “~p” expresa.²² Desde luego, he argumentado anteriormente que

²² Bronzo (2019, pp. 3104-3105, n. 1 y 3121-3122) introduce una estrategia alternativa a la suya propia, que estaría presente en autores como Hanks, según la cual la proposición “p” ocurre como una aserción en “~p” y, sin embargo, la aserción de “p” no es una parte constituyente de la aserción de “~p” como un todo. Justamente esta falta de composición parte-todo es lo que explicaría que la proposición “~p” no sea una aserción de “p”. Ciertamente, me parece

expresar un sentido no sería algo separable de decir que tal y tal es el caso, lo que significa que si la proposición “p” ocurre como una aserción en “ $\sim p$ ”, entonces la proposición “p” también debe ocurrir como una expresión de su sentido en “ $\sim p$ ”. Por tanto, en cuanto *expresa* su sentido, la proposición “p” también es una parte constituyente de “ $\sim p$ ”. Pero esto sigue siendo compatible con la idea de que el sentido mismo que “p” expresa en “ $\sim p$ ” no sea una parte constituyente del sentido que “ $\sim p$ ” expresa. Una cosa es que la proposición “llueve en París” ocurra genuinamente expresando su sentido en la proposición “no llueve en París”, y en consecuencia haya composición parte-todo al nivel de la expresión (como al nivel de la aserción); otra cosa distinta es que haya composición parte-todo entre el sentido con una dirección positiva de “llueve en París” y el sentido con una dirección negativa de “no llueve en París”. En otras palabras, para captar el sentido de la proposición “ $\sim p$ ” es necesario captar primero el sentido de la proposición “p”, pero eso no significa que el sentido positivo de “p” sea parte del sentido que captamos cuando captamos el sentido negativo de “ $\sim p$ ”. Como es más claro aún: el sentido de “ $\sim p$ ” no puede ser una parte del sentido de “ $\sim\sim p$ ”, si “p” y “ $\sim\sim p$ ” tienen el mismo sentido, pero eso no excluye que “ $\sim p$ ” ocurra genuinamente expresando su sentido en “ $\sim\sim p$ ”.

Llegados a este punto, tenemos, por un lado, que una constante lógica como el condicional opera como una función fregeana al nivel de la referencia para generar la proposición-tipo “ Ψ ” (y su sentido) a partir de las bases “p” y “q” (y su sentido). A este respecto, las proposiciones “p” y “q” son *argumentos* de la función cuyo valor es esa proposición-tipo. Pero no son partes constituyentes que aseveran algo (y expresan su sentido) en “ Ψ ”. Por otro lado, “p” y “q” sí son *partes* de la proposición-caso “ $p \rightarrow q$ ” en cuanto aseveran algo (y expresan su sentido). Más aún, tienen que ocurrir como partes constituyentes para proveer los argumentos de la función cuyo valor es “ Ψ ”. Pero “p” y “q” no son argumentos de una función, el condicional, cuyo valor es esa misma

acertado decir que si no hay composición parte-todo al nivel de la aserción, se sigue que la proposición “ $\sim p$ ” no es una aserción de “p”. El problema es que no veo cómo hacer compatible la falta de composición parte-todo con la idea de que “p” aún *ocurre* como una aserción en “ $\sim p$ ”. Presuntamente, en el caso de Hanks, la falta de composición parte-todo al nivel de la aserción es el resultado de una operación de *cancelación* de la fuerza asertiva de “p”. Pero eso parecería implicar también que “p” ya no ocurre como una *aserción* en “ $\sim p$ ”.

proposición-caso. Mediante el siguiente cuadro podemos representar tanto el hecho de que las bases están en la relación de argumentos con la proposición-tipo como un valor, como el hecho de que están en la relación de partes con la proposición-caso como un todo:

"p", "q"	" $p \rightarrow q$ "	" Ψ "
Argumentos-valor	No	Sí
Partes-todo	Sí	No

Cuadro 1

Pasemos ahora al tratamiento del problema Frege-Geach que, según propongo, podría extraerse del *Tractatus*. Como acabo de establecer, la proposición "p" ocurrirá como una aserción en una proposición como " $p \rightarrow q$ ". Tengo que argumentar entonces por qué, a pesar de ello, esta proposición condicional no asevera su antecedente, que es el hecho básico que no puede cuestionarse según la nueva versión del problema Frege-Geach.

Para empezar, la proposición " $p \rightarrow q$ " no asevera su antecedente porque las constantes lógicas —en este caso, el condicional, pero podría tratarse igualmente de la conjunción— *no aseveran nada*: "una operación no asevera [*sagt*] nada, solo su resultado es el que lo hace, y esto depende de las bases de la operación" (T 5.25); sigo aquí la traducción de Ramsey y Ogden, mientras que Pears y McGuinness optan por traducir la primera frase como "una operación no enuncia nada". Esta diferencia no es relevante, considerando que el término "sagt" en el crucial párrafo T 4.022 y en otros lugares puede traducirse indistintamente como "enuncia", "dice" o "asevera". Sin duda esta es una idea con ecos del *Grundgedanke*, pero se habla ahora de aserción (y por tanto de la forma), no de representación (y por tanto del sentido). Si estoy en lo correcto respecto a que la aserción es un aspecto de la forma de las proposiciones, esto es simplemente una consecuencia de

que, como vimos, una operación no caracteriza la forma o estructura: no es un aspecto estructural de su resultado (T 5.241). Pero, como sucedía con el sentido de la proposición resultante, sobre el que una operación tiene efectos sin caracterizarlo ella misma, la operación también puede tener efectos sobre la forma de la proposición resultante. Así como la operación contribuye, no a la condición de verdad, sino a la determinación de la condición de verdad (o el sentido) de la proposición resultante, también contribuiría a la *determinación* de su forma. Y del mismo modo que distintas constantes lógicas pueden contribuir a la determinación de la misma condición de verdad, también contribuirían a la determinación de la *misma* forma abstracta. Puede sostenerse en particular que, operando sobre la forma de las bases, una constante lógica *preserva* la forma general de la proposición, garantizando así que la proposición resultante sea una aserción. Ciertamente, la operación da expresión a una diferencia de formas entre las bases y su resultado (T 5.24), pero una condición indispensable para expresar esa diferencia es preservar la forma general de la proposición. Por eso, para Wittgenstein, que el resultado de la operación sea una aserción “depende de las bases de la operación”. Por ejemplo, la proposición “ p ” tiene que ocurrir como una aserción en “ $p \rightarrow q$ ” para proveer uno de los argumentos de la función, el condicional, cuyo valor es (en parte) el carácter asertivo de la proposición “ Ψ ”. En otras palabras, la proposición “ p ” tiene que ocurrir en “ $p \rightarrow q$ ” diciendo que tal y tal es el caso para que la proposición “ Ψ ” resultante de la operación también pueda decir que tal y tal es el caso (aunque se trata, justamente, de decir cosas distintas). Vemos entonces, paradójicamente, que si bien la proposición “ $p \rightarrow q$ ” no asevera su antecedente, puesto que el condicional no asevera nada, “ p ” tiene que ocurrir como una aserción para que la proposición resultante de aplicar el condicional en “ $p \rightarrow q$ ” pueda ser una aserción.

Podría responderse ahora que, independientemente de que el condicional no asevere nada, la *proposición* misma “ $p \rightarrow q$ ” sí lo hace, de manera que si “ p ” ocurre como una aserción, esa proposición condicional aseveraría su antecedente. Aunque ya he estado empleando la distinción entre proposiciones-caso y proposiciones-tipo a lo largo de la discusión anterior, podemos ver ahora toda su relevancia para resolver este problema. Recordemos que tanto “ $p \rightarrow q$ ” y “ $\sim p \vee q$ ” como “(VFVV) (p, q)” son distintas proposiciones-caso de una misma proposición-tipo no solo porque se trata de distintos signos proposicionales que expresan el mismo sentido, sino, más relevantemente, porque la proposición-tipo

" Ψ " es aquello esencial al nivel del símbolo que tienen en común esa clase de proposiciones-caso. Pero es claro que, por ejemplo, " $p \rightarrow q$ " y " $\sim p \vee q$ " no comparten algunos aspectos simbólicos, pues tienen distintas formas o estructuras. Recordemos también que la proposición-tipo " Ψ " es el resultado de la operación específica que se realiza en " $p \rightarrow q$ " sobre las bases " p " y " q " (como también puede ser el resultado abstracto de otras operaciones específicas). Como he argumentado, la constante lógica, aquí el condicional, opera sobre las bases " p " y " q " que ocurren como aserciones en " $p \rightarrow q$ ", preservando así la forma general de la proposición, lo que garantiza que la proposición-tipo " Ψ " también sea una aserción. Téngase en cuenta que el condicional desaparece del resultado, lo que muestra el hecho de que no aparezca en una proposición-caso como "(VFVV) (p , q)". En otras palabras, la desaparición del condicional en esta proposición-caso muestra que el condicional no es un aspecto simbólico común. Más relevantemente aún, las proposiciones " p " y " q " no ocurren en "(VFVV) (p , q)", pues no figuran ahí como "(VVFF) (p , q)" y "(VFVF) (p , q)", respectivamente. Esto significa que tampoco pueden ser partes constituyentes de la proposición-tipo " Ψ " ni, por tanto, ocurrir en ella como aserciones: en otras palabras, la proposición " p " no asevera nada en la proposición-tipo " Ψ ". No hay entonces el problema de que " p " asevere algo en " Ψ " sin que " Ψ " asevere eso mismo, que es el problema Frege-Geach que, en la nueva versión, surge con las proposiciones condicionales.

Esa conclusión explica también en qué sentido " p " puede aseverar algo en " $p \rightarrow q$ " sin que " $p \rightarrow q$ " asevere eso mismo. Como cualquier otra proposición, una proposición condicional como " $p \rightarrow q$ " debe ser una aserción, aunque el condicional no asevere nada. Ciertamente, Wittgenstein sostiene en T 5.25 que solo el resultado de una operación asevera algo; sin embargo, el contraste que hace ahí es con las constantes lógicas, no con las proposiciones mismas en las que ellas aparecen. El punto ahora es que si el condicional no asevera nada, esa proposición condicional solo puede ser una aserción en tanto que es un caso de la proposición-tipo " Ψ ". Justamente la proposición " $p \rightarrow q$ " no es un caso de la proposición-tipo " Ψ " en todos sus aspectos simbólicos, sino en aquellos que tiene en común con otras proposiciones-caso, como " $\sim p \vee q$ ", lo que incluye antes que nada la forma general de la proposición (y por tanto su carácter asertivo). Pero no existe aquí ninguna circularidad en la explicación: la proposición " Ψ " es el *resultado* producido por un aspecto simbólico idiosincrásico de " $p \rightarrow q$ ", el condicional, un resultado

abstracto que también podría ser producido por la disyunción con la negación, mientras que la proposición " $p \rightarrow q$ " es un caso de " Ψ " en tanto que, entre otras cosas, hereda la forma general de la proposición, que es un aspecto simbólico común. Adviértase que la constante lógica no garantiza el carácter asertivo de " $p \rightarrow q$ " por preservar directamente la forma general de la proposición de " p " y " q " a " $p \rightarrow q$ ". Recordemos que " p " y " q " no son los argumentos de una función, el condicional, cuyo valor es " $p \rightarrow q$ ". Por el contrario, la constante lógica garantiza primero el carácter asertivo de " Ψ " por preservar directamente la forma general de la proposición de " p " y " q " a " Ψ ". En efecto, " p " y " q " son los argumentos de una función, el condicional, cuyo valor es " Ψ ". Es el carácter asertivo del resultado el que depende directamente del carácter asertivo de las bases. Solo en un segundo momento queda garantizado el carácter asertivo de " $p \rightarrow q$ ": puesto que esta proposición es un caso de la proposición-tipo " Ψ " debido a ciertos aspectos simbólicos comunes, se preserva la forma general de la proposición de " Ψ " a " $p \rightarrow q$ ". Ahora bien, la proposición " p " no ocurre como una aserción en " Ψ ", como vimos, sino que solo es un argumento de la función, el condicional, cuyo valor es " Ψ ";²³ así, la preservación directa de la forma general de la proposición de " p " a " Ψ " no implica que " Ψ " asevere el antecedente de la proposición condicional. Si, por el contrario, " p " fuese una parte constituyente de " Ψ ", no se vería cómo " Ψ " puede dejar de aseverar la proposición que justo contribuye directamente a garantizar su carácter asertivo. En ausencia de cualquier otra razón para oponerse a ello, parece legítimo sostener que " Ψ " efectivamente no asevera el antecedente. Llegamos entonces a la conclusión deseada: aunque la proposición " p " sí ocurre como una aserción en " $p \rightarrow q$ ", para proveer así uno de los argumentos de la función cuyo valor es " Ψ ", esto *no* implica que la proposición condicional asevere su antecedente, dado que *la preservación de la forma general de la proposición de " Ψ " a " $p \rightarrow q$ " no pasará por la aserción del antecedente*. Aunque " p " sea una parte constituyente de " $p \rightarrow q$ ", esa proposición no contribuye a garantizar su carácter asertivo en tanto que " Ψ ", cuyo carácter asertivo " $p \rightarrow q$ " hereda, no la asevera. No se ve entonces por qué " $p \rightarrow q$ " sí debería aseverar su antecedente. Veámoslo también de esta otra manera. Si " $p \rightarrow q$ " aseverara

²³ Ya sabemos que los argumentos de esta función no son partes constituyentes de la proposición-tipo resultante, pues las constantes lógicas se comportan como funciones fregeanas al nivel de la referencia.

su antecedente mientras que “Ψ” no lo hace, resultaría que “p → q” y “Ψ” no aseverarían lo mismo, lo que es incompatible con la idea de que “Ψ” es una proposición-tipo de la que “p → q” es un caso. Se sigue así que “p” puede aseverar algo en “p → q” sin que “p → q” asevere eso mismo, que es lo que requería una solución al problema Frege-Geach en la nueva versión que introduce en este artículo.

El siguiente cuadro ilustra parte del razonamiento anterior, donde el lugar vacío representado como “...” puede ser ocupado aquí por “p”, “q” y “p → q”:

aserción	de ... a “Ψ”	de “Ψ” a ...
“p”, “q”	Sí	No
“p → q”	No	Sí

Cuadro 2

Estamos en condiciones de ver cómo se asegura la validez de un argumento por *modus ponens* que va de, por ejemplo, las premisas “si llueve en París, hace sol en Lima” y “llueve en París” a la conclusión “hace sol en Lima”. El factor común a la primera y segunda premisas es la proposición “llueve en París”. En ambas premisas esta proposición ocurre como una aserción, así como expresando o mostrando su sentido, lo que significa que no surge la cuestión de la equivocidad del antecedente (dentro y fuera de la proposición condicional). Del mismo modo, por supuesto, el factor común a la primera premisa y a la conclusión es la proposición “hace sol en Lima”. En segundo lugar, la primera premisa hereda su carácter asertivo de la proposición-tipo “Ψ”, de la que es un caso; por tanto, no asevera su antecedente, como esperaríamos de una proposición condicional, puesto que esa proposición-tipo no lo asevera. En efecto, si la proposición-caso “si llueve en París, hace sol en Lima” aseverara su antecedente mientras que la proposición-tipo “Ψ” no lo hiciera, entonces no aseverarían lo mismo, lo que es incompatible con

la idea de que “ Ψ ” es la proposición-tipo de la que esa proposición condicional es un caso. Una vez más, esto también sucede con el consecuente de la primera premisa (no insistiré más en este aspecto central de la cuestión que permite resolver el problema Frege-Geach, algo que ya fue desarrollado con detalle anteriormente).

Ahora bien, una constante lógica como el condicional no solo tiene efectos sobre la forma (y por tanto sobre el carácter asertivo) de una proposición-tipo, sino también sobre su *sentido*. Según lo que establecimos, el sentido de la proposición-tipo “ Ψ ” será una función del sentido de “llueve en París” (y de “hace sol en Lima”), aunque el sentido de esta proposición no sea una parte del sentido de la proposición-tipo como un todo: el condicional se comporta como una función fregeana al nivel de la referencia al aplicarse tanto a la forma como al sentido de las bases (o argumentos). En efecto, la aplicación del condicional genera la proposición resultante a partir de las bases como argumentos, y una de las dimensiones de la operación consiste en generar el sentido de la proposición resultante a partir del sentido de las bases. Ciertamente, el sentido de “llueve en París” tampoco es una parte del sentido de “si llueve en París, hace sol en Lima” como un todo.²⁴ Pero la proposición “llueve en París” ocurre *expresando* su sentido en la proposición condicional de la que es una parte, de manera que su sentido está disponible para generar el sentido de la proposición-tipo. Pues, aunque la proposición “llueve en París” no ocurre expresando su sentido en la proposición-tipo “ Ψ ”, puesto que no es una parte de ella, que sí ocurra expresando su sentido en la proposición condicional es lo que permite generar el sentido de la proposición-tipo. Podemos ahora completar la explicación del sentido de “si llueve en París, hace sol en Lima”: la proposición condicional hereda su sentido de la proposición-tipo “ Ψ ” de la que es un caso mediante el mismo mecanismo de preservación de la forma general de la proposición. Primero el condicional genera el sentido de la proposición-tipo a partir del sentido del antecedente (y consecuente); en un segundo momento, la proposición condicional hereda el sentido de la proposición-tipo.

Podría plantearse un nuevo problema respecto a la validez por razón de una equivocidad, dado que la primera y segunda premisas

²⁴ En caso contrario, “si llueve en París, hace sol en Lima” y “ Ψ ” no tendrían el *mismo* sentido, lo que es incompatible con la idea de que “ Ψ ” es la proposición-tipo de la que “si llueve en París, hace sol en Lima” es un caso.

no compartirían nada de su sentido como todo-parte (ni tampoco lo harían la primera premisa y la conclusión). No cabe esta objeción, pues en ambas premisas la proposición “llueve en París” ocurre expresando el *mismo* sentido. Aunque el sentido de “llueve en París” no es una parte del sentido completo de “si llueve en París, hace sol en Lima”, esa proposición sí es una parte de la proposición condicional en cuanto que ocurre en ella *expresando* su sentido, así como ocurre en la segunda premisa expresando ese sentido. El punto más relevante es recordar que la validez de un argumento por *modus ponens* depende de su forma o estructura. La proposición “llueve en París” ocurre también en la proposición condicional como una aserción, que es un aspecto de su forma, y es en esa misma medida que figura como una base de la operación. Pues solo si “llueve en París” ya ocurre con la forma general de la proposición que puede representarse mediante la pro-oración “tal y tal es el caso”, proporciona una forma o estructura proposicional sobre la que operar con el condicional. De esta manera, las proposiciones “llueve en París” y “si llueve en París, hace sol en Lima” comparten el antecedente en términos formales. Por la misma razón, las proposiciones “hace sol en Lima” y “si llueve en París, hace sol en Lima” comparten el consecuente en términos formales. Esto es lo que garantiza la validez de pasar de la aserción de la proposición condicional como un todo junto con la aserción del antecedente, una parte constituyente de ese todo, a la aserción del consecuente, otra parte constituyente de ese todo.

Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. (1971). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Hutchison.
- Bonino, G. (2008). *The Arrow and the Point. Russell and Wittgenstein's Tractatus*. Ontos Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110324280>
- Bronzo, S. (2019). Propositional Complexity and the Frege-Geach Point. *Synthese*, 198, 3099-3130. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02270-1>
- Carruthers, P. (1989). *Tractarian Semantics*. Basil Blackwell.
- Cerezo, M. (2005). *The Possibility of Language: Internal Tensions in Wittgenstein's Tractatus*. CSLI.
- Conant, J. (2020). Reply to Travis: Wittgenstein on the Non-Relation of Thinking to Being. En S. Miguens (ed.), *The Logical Alien: Conant and His Critics* (pp. 948-983). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674242821-025>

- Copi, I. (1976). Frege and Wittgenstein's *Tractatus*. *Philosophia*, 6, 447-461. <https://doi.org/10.1007/BF02379285>
- Diamond, C. (2002). Truth before Tarski. En E. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (pp. 252-279). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195133269.003.0011>
- Forero-Mora, J. A. y Frápolli, M. J. (2021). Show Me: Tractarian Non-Representationalism. *Teorema*, 40/2, 63-81.
- Frápolli, M. J. (2023). *The Priority of Propositions: A Pragmatist Philosophy of Logic*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-25229-7>
- Frege, G. (1979). *Posthumous Writings*. H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach (eds.). P. Long y R. White (trads.). Blackwell.
- Frege, G. (1997). *Begriffsschrift* (1879): Selections (Preface and Part I). En M. Beaney (ed.), *The Frege Reader* (pp. 47-78). M. Beaney (trad.). Blackwell.
- Frege, G. (2004). *Frege's Lectures on Logic: Carnap's Student Notes. 1910-1914*. E. H. Reck y S. Awodey (eds.). Open Court.
- Frege, G. (2013). *Basic Laws of Arithmetic*. P. Ebert, M. Rossberg y C. Wright (eds. y trads.). Oxford University Press.
- Geach, P. (1965). Assertion. *Philosophical Review*, 74, 449-465. <https://doi.org/10.2307/2183123>
- Geach, P. (1979). Kinds of Statement. En C. Diamond y J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe* (pp. 221-235). Harvester.
- Grover, D., Camp, J., y Belnap, N. (1975). A Prosentential Theory of Truth. *Philosophical Studies*, 27, 73-125. <https://doi.org/10.1007/BF01209340>
- Hanks, P. (2015). *Propositional Content*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199684892.001.0001>
- Hylton, P. (2005). Functions, Operations, and Sense in Wittgenstein's *Tractatus*. En *Propositions, Functions, and Analysis: Selected Essays on Russell's Philosophy* (pp. 138-152). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199286355.003.0009>
- Johnston, C. (2011). Assertion, Saying, and Propositional Complexity in Wittgenstein's *Tractatus*. En M. McGinn y O. Kuusela (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 60-78). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199287505.003.0004>
- Kelly, J. (2013). Frege and Russell on Assertion. En M. van der Schaar (ed.), *Judgement and the Epistemic Foundation of Logic* (pp. 151-161). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5137-8_10

- Kimhi, I. (2018). *Thinking and Being*. Harvard University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv2n7mwn>
- Künne, W. (2003). *Conceptions of Truth*. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0199241317.001.0001>
- Lando, G. (2011). Assertion and Affirmation in the Early Wittgenstein. *Wittgenstein-Studien*, 2, 21-47.
<https://doi.org/10.1515/9783110236231.21>
- Milne, P. (2013). *Tractatus* 5.4611: "Signs for logical operations are punctuation marks". En P. Sullivan y M. Potter (eds.), *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation* (pp. 97-124). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199665785.003.0006>
- Potter, M. (2009). *Wittgenstein's Notes on Logic*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199215836.001.0001>
- Potter, M. (2020). *The Rise of Analytic Philosophy. 1879-1930*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315776187>
- Predelli, S. (1993). A Czar's Ukase Explained: *Tractatus* 5.54 FF. *Philosophical Studies*, 71, 81-97. <https://doi.org/10.1007/bf00989727>
- Prior, A. (1967). Correspondence Theory of Truth. En P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy. II* (pp. 223-232). Macmillan Press.
- Proops, I. (2000). *Logic and Language in Wittgenstein's Tractatus*. Garland Publishing. <https://doi.org/10.1201/9781315054452>
- Ramsey, F. (1923). Critical Notice of Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Mind*, 32, 465-478.
<https://doi.org/10.1093/mind/XXXII.128.465>
- Ramsey, F. (2001). The Foundations of Mathematics. En R. B. Braithwaite (ed.), *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (pp. 38-146). Routledge.
- Rhees, R. (1970). *Discussions of Wittgenstein*. Routledge and Kegan Paul.
- Ricketts, T. (2002). Wittgenstein against Frege and Russell. En E. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (pp. 227-251). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0195133269.003.0010>
- Russell, B. (1925). Introduction. En A. N. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica. I* (pp. 1-84). Cambridge University Press.
- Russell, B. (1937). *The Principles of Mathematics*. Allen and Unwin.
- Stenius, E. (1960). *Wittgenstein's Tractatus*. Blackwell.
- Sullivan, P. (2000). The Totality of Facts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100, 175-192. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7372.2003.00009.x>

- Trueman, R. (2021). *Properties and Propositions*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108886123>
- White, R. (2006). *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Continuum.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. F. P. Ramsey y C. K. Ogden (eds. y trads.). Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. G. E. Anscombe y G. H. von Wright (eds. y trads.). Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1961a). *Notebooks. 1914-1918*. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe (eds. y trads.). Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1961b). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. F. Pears y B. F. McGuinness (eds. y trads.). Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (2009). Appendix B: The Notes on Logic. En M. Potter (ed.), *Wittgenstein's Notes on Logic* (pp. 276-295). Oxford University Press.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3093>

Expressivists Beware—Moral Judgments Do Not Aim at a Deflationary Truth

Cuidado, expresivistas: los juicios morales no apuntan a una verdad deflacionaria

Rodrigo Valencia-Pacheco

University of Leeds

United Kingdom

rodrigo.val.pach@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0009-1308-1608>

Recibido: 29 - 02 - 2024.

Aceptado: 25 - 06 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 09 - 2025.

Cómo citar este artículo: Valencia-Pacheco, R. (2026). Expressivists Beware—Moral Judgments Do Not Aim at a Deflationary Truth. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 45-64. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3093>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Brown (2022) has recently argued that metaethical expressivists should adopt an interpretationist account of propositional attitudes. Expressivism has traditionally been the view that moral judgments are best understood as desire-like states with a primarily practical function of guiding and producing actions. Most problems for expressivists, however, come from the fact that moral judgments have many belief-like properties: being truth evaluable, epistemically evaluable, embeddable in complex truth-functional constructions, etc. By adopting Brown's proposal, expressivists would avoid several of these problems since they could claim that moral judgments are just beliefs but of a non-representational variety. In this article, I argue that, while promising, this view has a substantial problem. A crucial element of the rationalising interpretation is that beliefs are governed by a norm of aiming at truth. But contrary to what Brown suggests, deflationist accounts of truth cannot help expressivists explain why moral judgments are also subject to this norm.

Keywords: expressivism; interpretationism; deflationism; metaethics; moral beliefs; aiming at truth; propositional attitudes; non-representational belief; desire-like state; Brown.

Resumen

Brown (2022) ha argumentado recientemente que los expresivistas metaéticos deberían adoptar una concepción interpretacionista de las actitudes proposicionales. Tradicionalmente, el expresivismo ha sostenido que los juicios morales se entienden mejor como estados similares al deseo, con una función principalmente práctica de guiar y producir acciones. Sin embargo, la mayoría de los problemas para los expresivistas provienen de que los juicios morales tienen muchas propiedades similares a las creencias: son evaluables en cuanto a la verdad y epistémicamente, integrables a construcciones complejas veritativo-funcionales, etc. Si adoptasen la propuesta de Brown, los expresivistas evitarían varios de estos problemas, ya que podrían afirmar que los juicios morales son creencias, solo de un tipo no representacional. En este artículo sostengo que, aunque prometedora, esta postura tiene un problema sustancial. Un elemento crucial de la interpretación racionalizadora es que las creencias se rigen por la norma de apuntar a la verdad; sin embargo, contrario a lo que sugiere Brown, las explicaciones deflacionistas de la verdad no pueden ayudar a los expresivistas a dar cuenta de por qué los juicios morales también están sujetos a esta norma.

Palabras clave: expresivismo; interpretacionismo; deflacionismo; metaética; creencias morales; apuntar a la verdad; actitudes proposicionales; creencia no representacional; estado similar al deseo; Brown.

I. Expressivism, interpretationism, and the truth norm of belief¹

Moral judgments are the kind of mental states we have when we think, for example, that racial discrimination is morally wrong, that donating to charity is a good thing to do, that one ought to be honest, etc. According to traditional expressivism, these are best understood as desire-like states. One reason for this is that moral thought is said to be inherently practical and so directly linked with the production and guidance of intentional actions. Expressivists, appealing to what is known as a Humean account of the mind, argue that we only get the appropriate connection with intentional action via some desire-like state. Another reason is that thinking of moral judgments as beliefs with the primary function of representing things as having substantial normative properties not only would result in difficulties explaining the practical nature of moral thought but also incurs problematic metaphysical costs. Expressivism, then, is said to fit well within a naturalistic picture of the world and us.²

Critics of expressivism often point out that moral judgments have distinctive belief-like features. Like beliefs, moral judgments are truth evaluable. Thinking that it is true that racial discrimination is morally wrong does not seem like a category mistake. Moreover, we ordinarily talk about our moral judgments *as* beliefs, claiming things like “I *believe* that racial discrimination is wrong,” or embed beliefs and moral

¹ The material in this paper went through a few different iterations (see Valencia Pacheco, 2023). Thanks to Rach Cosker-Rowland, John Divers, Pekka Väyrynen, and Jack Woods for their valuable feedback at different stages. Special thanks to Daniel Elstein for the many illuminating conversations about deflationism and to Neil Sinclair for his comments, which encouraged me to address these issues in more depth. Lastly, thanks to Bart Smith-Johnson for his advice on the title and to two anonymous reviewers for this journal for their suggestions.

² For classic and representative examples of expressivism, see Blackburn (1993 & 1998) and Gibbard (2003). For an overview, see Chrisman (2011). The commitment of traditional versions of expressivism that moral judgments are desire-like is often labelled *non-cognitivism*. See Bedke (2016) for more on the relation between expressivism and non-cognitivism.

judgments in the same attributions of propositional attitudes: “She *believes* you did it and that doing these things is always wrong.”³

Recently, Brown (2022) has argued that expressivists could solve many of the problems they face by adopting a form of interpretationism about propositional attitudes. The following is a characterisation of the view:

Interpretationism: a subject *S* has mental state *M* iff the best rationalising interpretation of *S* would attribute them *M*.⁴

A rationalising interpretation is one that best characterises the agent as rational. Applied to beliefs, the central thesis would be:

Belief interpretationism: a subject *S* has the belief that *p* iff the best rationalising interpretation of *S* would attribute them the belief that *p*.⁵

Brown’s argument has two parts. One, the rationalising interpretation of beliefs does not fundamentally require notions like the representation of facts. Thus, two, the same rationalising interpretation should work for attributing beliefs and moral judgments, which means they are the same kind of mental state. The idea is then that the mental states we ordinarily refer to as “beliefs” are diverse; some are representational, while others, like moral judgments, are not. It makes sense then that moral judgments have many belief-like properties if they are, essentially, just beliefs. Still, the view is compatible with some of the main commitments of traditional

³ A further central thesis of expressivism is that moral claims get their meaning in virtue of the desire-like states they conventionally express. Most discussions of expressivism have centred on this semantic/metasemantic thesis. See Schroeder (2024) for a complete overview. Here, I set those issues aside to focus on the expressivist explanation of moral judgments.

⁴ According to Brown (2022, p. 3) interpretationism is an epistemology of propositional attitudes. Some traditional versions of the view characterize it as a *metaphysics* of propositional attitudes instead. See Lewis (1974) and Williams (2019). While I think the latter fits better with the needs of expressivists, I will remain neutral about this.

⁵ When I speak of content or use variables like *p* I am referring to propositions. But given our topic I will leave open whether they should also be given a deflationist treatment, as in Field (2001, p. 104), or would need a further substantial explanation, as in Horwich (1999, pp. 104–117).

expressivism. Since moral judgments are non-representational beliefs, expressivists do not have to posit the existence of normative facts and properties they represent. This is a central element of the view which distinguishes expressivism from moral realism.⁶ Thus, to keep the distinction between representational and non-representational beliefs meaningful, expressivists can offer alternative explanations of why moral judgments, as non-representational beliefs, are subject to the same norms that make up the rationalising explanation.⁷ A key example here is that, according to Brown (2022, p. 11), part of the rationalising interpretation for any belief is that they aim at the truth. But this is something that expressivists can easily accept if they endorse a form of deflationism about truth. Deflationists argue that truth is not a substantial property, so to say that p is true is nothing other and above saying that p . Thus, there seems to be, in principle, nothing substantial expressivists need to add to their view to make it compatible with the existence of a truth norm—this will be discussed in the next section.⁸

Brown is right in two respects. First, expressivists need a theory like interpretationism. It is crucial for expressivists that moral judgments are a very special kind of mental state with desire-like and belief-like properties. This is a substantial and surprising psychological thesis, so it makes sense that they need a plausible general account of mental states to back it up. However, expressivists have made little effort to connect their views with the broader literature.⁹ They often rely on controversial notions to individuate mental states, like direction of fit, which are

⁶ See Dreier (2018) for more on the distinction between realism and expressivism, and the best ways to draw it.

⁷ Some expressivists may want to argue that these need not be the same norms, since the two types of belief, representational and non-representational, may be subject to different norms. That option, however, is incompatible with the proposal of combining expressivism with interpretationism. If there is no meaningful distinction between mental states, then interpretationists would be suspicious of a meaningful distinction between the rationalising norms of the interpretation. Thanks to an anonymous referee for suggesting this option.

⁸ A different suggestion that interpretationism may support or be compatible with expressivism can be found in Williams (2019, pp. 127-132). And a different argument that expressivists would want a truth norm for their accounts of moral judgments can be found in Sinclair (2006).

⁹ See Sinhababu (2017, pp. 194-197) for an objection in this vein.

widely rejected nowadays.¹⁰ Second, expressivists need the truth norm. Not only because it is central for them to adopt interpretationism but also because it would help them make sense of other central belief-like features of moral judgments, like their epistemic evaluability. In ordinary moral practice, we often think of our moral views as justified, rational, amounting to knowledge, etc. And, independently of interpretationism, it is extremely likely that what explains why moral and non-moral beliefs are epistemically evaluable in the way they are is that they aim at the truth.¹¹ However, the problem is that deflationism is unlikely to help expressivists explain why moral judgments are governed by a truth norm.¹²

Why do we need a truth norm for the rationalising explanation of beliefs? Here's one of the primary reasons Brown offers:

Inconsistency is explained as the same across normative, factual, and mixed contexts. Given our interpretationist theory of belief, how does this explanation go? [...] [T]o believe just is to believe as true, and believing inconsistent propositions necessarily results in believing a falsehood. If the theory of interpretation contains or entails some epistemic truth norm for believing only what is true, then inconsistent beliefs will violate this principle (2022, p. 11).

Rationalising interpretations need different epistemic norms to characterise an agent as rational. These are norms which include concepts like consistency, justification, warrant, etc. As Brown explains here, one if not the best way for interpretationists to explain why beliefs are subject to these norms is that they assume a more fundamental truth norm. This truth norm is likely something along the lines of:

¹⁰ See, for example, Gibbard (1992, pp. 108-109) and Blackburn (2005, p. 323) for endorsements of the distinction of direction of fit, and see Gregory (2012) for an argument against it.

¹¹ See Wedgwood (2002 & 2023, pp. 149-167) and McHugh and Whiting (2014) for examples of this kind of argument.

¹² To be sure, Brown is not the first to argue that deflationism specifically may help expressivists explain the truth norm for moral judgments. See, for example, Blackburn (2010).

B) A belief that p is correct iff p is true.

This norm is meant to help explain why beliefs, in general, stand in the right kind of relations of (in)consistency. Most likely, because from B) we can *derive* less fundamental epistemic norms, such as:

I) Believing that p and believing that *not* p necessarily means one of the beliefs is *incorrect*.

And, crucially, according to Brown, B) and I) are both things that expressivists can accept by endorsing a form of deflationism about truth. Recall that expressivists need an explanation of why non-representational beliefs are subject to the same truth norm as any belief, one that makes the distinction between representational and non-representational beliefs meaningful. The distinction is, after all, crucial to their commitments against positing moral facts and properties. Deflationism offers that explanation. Suppose expressivists opt for a non-deflationist account of truth, such as a correspondence theory. This means, roughly, that:

C) A belief that p is true iff it correctly represents a fact that p .

Given that facts are mentioned on the right-hand side of the biconditional, they are doing substantial explanatory work. Thus, when we apply this schema to moral beliefs, adopting a correspondence theory would result in positing moral facts. The same will be the case for our truth norms B) and I). By adopting interpretationism plus a correspondence theory of truth, expressivism would collapse into a form of realism. It is clear, then, why expressivists need an alternative account of truth, and deflationism is an attractive option.

II. Deflationism

According to deflationism, truth is not a substantial property, so we do not need any problematic notions, like the correct representation of facts, to explain it; there is no particularly interesting explanation to be offered. Claiming that “it is true that racial discrimination is wrong” just amounts to claiming that “racial discrimination is wrong.” And so, explanations that truth, in this case, amounts to the correct representation of racial discrimination as having the property of wrongness are at best unnecessary and at worst misleading. This is why expressivism and

deflationism often go hand in hand. Even so, deflationism is a complex view and there are many ways to articulate it. Thus, it is worth being more precise to get some non-substantial problems out of the way.

We can capture the main points of agreement among deflationists with two commitments: a negative commitment that truth is not a substantial property capable of doing any explanatory work and a positive commitment that everything we need to know about the function of truth is contained in the schema:¹³

T) *p* is true iff *p*.

Given these two commitments, most deflationists argue that the function of our concept of truth in thought and speech is as a device for expressing what is already contained in T). For example, we can use it for *generalisation*: instead of claiming *S* said that *p* and *p*, *S* said that *q* and *q*, *S* said that *r* and *r*, and so on, we can just say that what *S* said is true. Or we can use truth for *endorsement*: instead of just saying *p*, we can express our endorsement of what is stated by saying that *p* is true. This is not to say that our ordinary use of the truth concept or predicate is unimportant or that deflationism is a form of scepticism. For example, it often matters very much that what we say and think is true or that we get true information from others. But what deflationists say about those cases is that what we care about has nothing to do with truth itself. For example, when I want to know whether it is true that I deposited the money in the right bank account, what matters is my reasons for thinking so, like my memories about it, the testimony of my partner who was with me at the time, and so on. Theorising about truth will not help with any of that. Everything we can say from the point of view of someone theorising about the nature of truth is something trivial like T).¹⁴

¹³ Lynch (2009, pp. 105-109), Horwich (2010, p. 13) and Armour-Garb *et al.* (2021) all include versions of these commitments. It may be controversial whether the first thesis should be about a property that cannot be used in explanations or a metaphysically fundamental property. I will stick to the former since, on the one hand, it is key for the versions of deflationism I will discuss in this section; on the other, admitting truth can be used in explanations seems closer to views rival to deflationism, like minimalism. See Wright (1992 & 2021) for the distinction.

¹⁴ To be sure, this emphasis on leaving our ordinary thought and speech about truth untouched is sometimes left out of the characterization of deflation-

One initial problem for applying deflationism to the present issue is that the view is often presented as an account of truth *ascriptions* or truth *conditions*, but what we are interested in is the norms that govern beliefs, like B). But this is not a substantial problem. Some deflationists like Paul Horwich (2010, pp. 75-77) argue that just like truth is merely a device of generalisation, it plays a similar role in *stating* the infinitely many norms captured by B). And so, we could easily reconstruct them without appealing to truth in any substantial way. We would have infinite instances of norms with the form:

B*) A belief that *p* is correct iff *p*.

And given that, again, truth is not a substantial property, nothing is stopping us from applying this schema to moral judgments:

M*) A moral judgment that *p* is correct iff *p*.

And so, expressivists have a deflationist way of recapturing the truth norm of beliefs, adopting interpretationism, and getting all its advantages. To be clear, like most deflationists would agree, that does not mean that the truth or the correctness of our moral judgments is unimportant. Instead, if we care about *which* of our moral judgments are true or *in virtue of what* they are true, those are more complex questions that require us to stop theorising about truth and engage in some substantial moral inquiry. Thus, just like for non-moral beliefs, adopting deflationism has no problematic sceptical consequences.

So far, so good. The problem is that for B*) to do the work required by interpretationism, it should help us explain less fundamental epistemic norms like I). This initially does not seem too problematic. After all, we can think of correct beliefs not as those that have a substantial property of truth but as those that satisfy conditions B*), that a belief that *p* is correct iff *p*, which does not include truth. Then, less fundamental epistemic norms can be the means to form correct beliefs for *each instance* of B*) —since we are not using truth for generalisation. For example, my belief that Trotsky died in Coyoacán is correct iff Trotsky died in Coyoacán, and epistemic norms like I), or other epistemic norms of justification, rationality, warrant, etc., stand for the good and bad means to form a

ism. However, see Shieh (2018) and Blackburn (2010) for why this should not be. Some, like Wright (2021), argue that this element unites different pragmatist accounts of truth like deflationism and minimalism.

correct belief in that matter. These norms would not support a belief that Trotsky died in Coyoacán when he did not, and so, are derivative of B*). We will have a similar story for each belief governed by less fundamental epistemic norms like I).

But say that we need to explain how I) applies to the belief that there is a computer in front of me. We have a similar story in that we determine its correctness conditions without truth by a different instance of B*), and then I) is derivative of this instance of the norm. But what would the norms governing the belief about Trotsky have in common with the norms governing this belief about my computer? It cannot be that they are instances of the same epistemic norms because they all concern truth since that would mean using truth in a substantial explanatory way. Moreover, deflationists would be in trouble if they need to deny these are instances of the same norm since epistemic evaluations can be *comparative*. For example, I can be more justified in believing that my computer is in front of me than in believing that Trotsky died in Coyoacán—perhaps because of the weight of the evidence for each. And the explanation cannot be that they share the same *structure* either. Consider, for example, a norm according to which forming inconsistent beliefs would be *morally* incorrect, perhaps because it leads us to be morally arbitrary. Presumably, that norm has the same *structure* as I), but *substantially*, it would be a different norm—it picks a distinct sense of incorrectness.

Perhaps deflationists could draw a general bridge principle between B*) and I):

P) One can only aim to have a correct belief that *p* by aiming to have overall consistent beliefs.

However, this would only show the problem more clearly. Expressivists need to derive epistemic norms from the more fundamental norm of belief. Given deflationism, they also need to deny that there is a single more fundamental norm, and instead there are infinitely many norms like B*). In that case, we are left with no explanation of what unifies the correctness at issue for all epistemic norms because there is nothing general like truth that makes all these beliefs correct; we must proceed on a case-by-case basis. The generalisation in P), then, is misleading, because we have no good general way of making sense of the correctness at issue. Thus, the problem at its core is that epistemic

norms seem unified in a way that requires explanation,¹⁵ but given the commitments of expressivists adopting deflationism this explanation should 1) not appeal to truth in any substantial way and 2) be compatible with the fact that epistemic norms are derivable from the truth norm of belief. This *is* a substantial problem.

Deflationists may find other ways to unify epistemic norms without using truth. Perhaps they can say that what unifies different instances of B*) is not truth but the kind of mental state they apply to. In our example, both norms are epistemic because they both apply to *beliefs*. And there is some precedent in the literature of views that follow this path of reducing epistemic norms to what is distinctive about belief. We can call the property of beliefs that helps explain the rest of epistemic norms *epistemic evaluability*.¹⁶ This may be the way to go for deflationists. However, this is precisely the kind of view that *expressivists* cannot appeal to if they want to adopt interpretationism. After all, they need deflationism to show that moral judgments are regulated by the same norms that make up the rationalising interpretation of beliefs. Thus, if they argue that we can derive the same epistemic norms from different instances of B*) because in both cases we are dealing with beliefs, they would be trapped in a tight explanatory circle. Deflationism, at least by itself, will not give expressivists a good explanation of the truth norm needed for their interpretationism.¹⁷

¹⁵ Of course, one could be a deflationist about epistemic norms and deny that there is a substantial property that unifies them, like Dogramaci (2013). However, that view is compatible with my argument here, given that I am not assuming that it is a property that does the explanation. Moreover, Dogramaci's view does not seem compatible with deflationism about *truth*. For him, what does the explanation is a *function* all epistemic norms share of obtaining and transmitting true information within a community. Truth is central for that explanation.

¹⁶ As McHugh and Whiting (2014, p. 707) point out, this seems to be Ernst Sosa's view. However, Sosa has a significantly more sophisticated account of belief than the one I have been assuming here. For him, believing is a complex activity that involves norms of competence and success. For more on this, see Sosa (2015); see also Shah (2006) and Alston (2005, pp. 37-38) from which I am adapting the concept of epistemic evaluability.

¹⁷ Other arguments that deflationism cannot explain the epistemic roles of truth adequately can be found in Wright (1992) and Lynch (2009, pp. 105-114). For a different argument against using deflationism for the expressivist project

III. Truth-aptness

Some expressivists are likely to respond that the results of the discussion so far are unsurprising. Deflationism has many limitations. For example, it cannot help expressivists explain why moral judgments, being non-representational states, are apt for truth ascriptions, unlike other non-primarily representational states like thirst, a headache, or even ordinary desires. Thus, as most expressivists accept nowadays, if they want to adopt a form of deflationism, they need to supplement it with a substantial account of truth aptness or truth evaluability (I will use these terms interchangeably). As Blackburn (1993, p. 7) explains, expressivists who like deflationism want a thin theory of truth combined with a thick theory of judgment.¹⁸ For our present issue, the notions of truth evaluability and epistemic evaluability seem to be closely connected. Thus, perhaps the key to solving the problem is that deflationism is indeed all expressivists need to capture the norm that governs moral and non-moral beliefs, but if we need a further explanation of what unifies the epistemic norms we derive from it, the response is that they all apply to truth-evaluable states.¹⁹

One aspect of this response is on the right track. For interpretationists, the norms composing a rationalising interpretation are meant to illuminate the nature of the mental states they ascribe. Thus, if we want an explanation of the truth norm, it is better to look into the nature of the state in question and not appeal to notions that, by the deflationist lights, are not substantial and so not meant to be illuminating. And truth evaluability, as it is usually understood, is a substantial property of moral judgments. However, I still do not think this is enough to solve the problem. Even among expressivists who agree that they

of earning the right to epistemic notions (although in the case of fallibility) see Gamester (2022, p. 5).

¹⁸ The classic statement of this argument for the necessity of truth evaluability can be found in Dreier (1996). See also Schroeder (2018) for an overview of the discussion.

¹⁹ That aiming at truth requires truth evaluability is suggested by Sinclair (2006, p. 256). Brown (2022, p. 11) cites Sinclair as the basis for his proposal, so perhaps this is a fairer interpretation of what he had in mind by appealing to deflationism. Thanks to Neil Sinclair for suggesting this alternative.

need a further sense of truth evaluability, there is no agreement on what that explanation could be.²⁰ The idea then cannot be that they know which property or properties determine truth evaluability, and those also determine epistemic evaluability. The best strategy is to proceed negatively: denying that there are examples of states that are truth-evaluable and not epistemically evaluable. That way, explaining epistemic evaluability would at least not represent an *additional* problem for expressivists. But even this negative strategy is unlikely to work. As Beddor (2019, p. 9) explains, states like imaginings and suppositions seem truth-evaluable but not epistemically evaluable. The conditions for truth and epistemic evaluability then must be different at least in some central respect. Expressivists then have two remaining options: argue that contrary to appearances, these states are not truth evaluable (at least not in the same sense as moral judgments and beliefs are) or that, contrary to appearances, they are epistemically evaluable. In the remainder of the paper, I will explain why these options are unlikely to work either.

One way in which beliefs and imaginings can be said to be truth-evaluable is that they are both propositional and representational attitudes. I can both imagine and believe that I can walk forty kilometres without stopping, and these would have the same proposition as content, a proposition which can be true or false. However, expressivists can argue that the belief and the imagining interact differently with the truth of the proposition, so they are not truth-evaluable in the same way. It is, for example, easy to think that both the belief and not just the proposition in the example are true. But it is harder to think of the imagining *itself*, not just the proposition in its content, as true. The problem with that response is that imaginings are diverse, and it is difficult to make a general case that we never think of imaginings themselves as true. For example, cases of imaginative immersion where the distinction between the truth of individual imaginings and their contents gets blurred. Consider an immersion case in which I imagine an object in front of me and imagine that I raise my hand to reach it while actually raising my hand with that intention. The second imagining, and not just its content, seems true. This is why several plausible views

²⁰ Some candidates are a form of discipline and syntax (Lenman, 2003) and being the kind of thing that can enter relations of agreement and disagreement (Gibbard, 2003, pp. 65-75), but these are controversial. See Dreier (2009).

classify beliefs and imaginings as part of the same spectrum of mental states.²¹ Moreover, even if expressivists want to deny this continuity thesis, some of the best ways to mark a difference between imaginings and beliefs assume the account they are looking for. For example, Shah and Velleman (2005) argue that the best way to distinguish them is that beliefs, but not imaginings, aim at the truth.²² But truth evaluability was supposed to help expressivists explain the truth norm, not the other way around. Truth evaluability is extremely difficult to pin down, so there may be a different way to distinguish the truth evaluability of beliefs and imaginings. However, from where we stand, it is hard for expressivists to build a case on that hypothesis.

On the other hand, expressivists could argue that imaginings and suppositions are epistemically evaluable. And there is a sense in which this is true. For example, many authors claim that imaginings are essential in getting modal knowledge and in our counterfactual reasoning.²³ And it seems we apply epistemic norms to our imaginings when we engage with complex fiction.²⁴ But even if these cases give us a general sense of epistemic evaluability, expressivists need *the same* norms to govern belief and moral judgments. This is the sense of epistemic evaluability that is presumed to be necessarily linked to truth evaluability. And this is not the sense we get from the examples. Consider I). Inconsistent imaginings are only problematic when engaging in fiction given further non-epistemic assumptions about the fiction in question,²⁵ and considering inconsistent propositions seems crucial for many of the uses we give to suppositions.

A related option could be that, given how closely related these states seem, perhaps imaginings and suppositions need an extra element *not* to be epistemically evaluable (or not epistemically evaluable in the same way as beliefs). It is fundamental for the three states to have contents that represent things as being a certain way, and imaginings and suppositions

²¹ See Schellenberg (2013) for an example and Liao and Gendler (2019, § 2.1) for an overview. There are similar difficulties in distinguishing the truth of suppositions and their contents. See, for example, Elstein and Williams (2014).

²² See Sinhababu (2013) for other options.

²³ For an overview of this discussion, see Kung (2016).

²⁴ See Gilmore (2020, pp. 134-154).

²⁵ This is typically explained by a norm of quarantining, distinctive of imaginings and pretence. See Gendler (2008).

need an extra element that enables us to use this representational capacity in a non-epistemic way. Of course, of all the three options we have considered, this is likely to be the most controversial. Still, it may find some support in views about the advantageous evolutionary purpose of our responses to hypothetical scenarios as derivative of the advantages of our responses to actual scenarios.²⁶ In that way, if moral judgments are already close to any of these states, proving they are *not* epistemically evaluable would be more challenging.

There are two things to consider in response. First, the property that makes imaginings and suppositions similar to beliefs in this respect cannot just be that they are all attitudes with propositions as contents. After all, there are well-known and plausible views according to which the contents of ordinary desires are also propositions.²⁷ But it seems hard to accept that ordinary desires can be epistemically evaluable, and it is just an extra element that blocks that feature. Second, as things stand, the best explanation of what imaginings and suppositions share with beliefs will likely appeal to a further representational capacity. In that case, expressivists would be in trouble since they want to argue that moral judgments are epistemically evaluable like all these states but are also non-representational. Thus, the problematic substantial properties that expressivists got rid of by adopting deflationism would come back in their explanation of truth evaluability. This is a conclusion that expressivists should resist.

IV. Conclusion

The move from a characterisation of expressivism as claiming that moral judgments are categorically not beliefs to a broader conception of belief is, I think, a step in the right direction. And appealing to substantial and plausible views on the nature of propositional attitudes, like interpretationism, is also the best option for expressivists taking this route. Still, to capture some of the most central elements of these views, like the truth norm of beliefs, expressivists need to rethink the tools they bring on board or come up with new ones. In particular, deflationism, even supplemented with a sense of truth aptness, is unlikely to help the expressivist cause.

²⁶ See, for example, Sterelny (2003, p. 11).

²⁷ See Sinhababu (2015) for an example and a defence of that view.

References

- Alston, W. P. (2005). *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501720574>
- Armour-Garb, B., Stoljar, D., & Woodbridge, J. (2021). Deflationism About Truth. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/truth-deflationary/>
- Beddor, B. (2019). Non-Cognitivism and Epistemic Evaluations. *Philosophers' Imprint*, 19(10), 1-27. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0019.010>
- Bedke, M. (2016). Cognitivism and Non-Cognitivism. In T. C. McPherson & D. Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics* (pp. 292-307). Routledge.
- Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195080414.001.0001>
- Blackburn, S. (1998). *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198247852.001.0001>
- Blackburn, S. (2005). Quasi-Realism no Fictionalism. In M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics* (pp. 322-337). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199282180.003.0012>
- Blackburn, S. (2010). Truth, Beauty, and Goodness. In R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics* (pp. 295-314). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199548057.003.0003>
- Brown, J. L. D. (2022). Interpretative Expressivism: A Theory of Normative Belief. *Philosophical Studies*, 179(1), 1-20. <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01648-7>
- Chrisman, M. (2011). Ethical Expressivism. In C. Miller (ed.), *Continuum Companion to Ethics* (pp. 29-54). Continuum.
- Dogramaci, S. (2013). Communist Conventions for Deductive Reasoning. *Noûs*, 49(4), 776-799. <https://doi.org/10.1111/nous.12025>
- Dreier, J. (1996). Expressivist Embeddings and Minimalist Truth. *Philosophical Studies*, 83(1), 29-51. <https://doi.org/10.1007/BF00372434>
- Dreier, J. (2009). Relativism (and Expressivism) and the Problem of Disagreement. *Philosophical Perspectives*, 23(1), 79-110. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2009.00162.x>

- Dreier, J. (2018). The Real and the Quasi-Real: Problems of Distinction. *Canadian Journal of Philosophy*, 48(3-4), 532-547. <https://doi.org/10.1080/00455091.2018.1432394>
- Elstein, D. & Williams, R. (2014). Suppositions, Revisions and Decisions. [Manuscript]. <https://philpapers.org/archive/ELSSAD-2.pdf>
- Field, H. H. (2001). *Truth and the Absence of Fact*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199242895.001.0001>
- Gamester, W. (2022). Fallibility without Facts. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, 8(40), 444-473. <https://doi.org/10.3998/ergo.2241>
- Gendler, T. S. (2003). On the Relation between Pretense and Belief. In M. Kieran & D. McIver Lopes (eds.), *Imagination, Philosophy and the Arts* (pp. 125-141). Routledge.
- Gibbard, A. (1992). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge University Press.
- Gibbard, A. (2003). *Thinking How to Live*. Harvard University Press.
- Gilmore, J. (2020). *Apt Imaginings: Feelings for Fictions and Other Creatures of the Mind*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190096342.001.0001>
- Gregory, A. (2012). Changing Direction on Direction of Fit. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15(5), 603-614. <https://doi.org/10.1007/s10677-012-9355-6>
- Horwich, P. (1999). *Truth*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198752237.001.0001>
- Horwich, P. (2010). *Truth – Meaning – Reality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199268900.001.0001>
- Kung, P. (2016). Imagination and Modal Knowledge. In A. Kind (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* (pp. 437-450). Oxford University Press.
- Lenman, J. (2003). Disciplined Syntacticism and Moral Expressivism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 66(1), 32–57. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2003.tb00242.x>
- Lewis, D. K. (1974). Radical Interpretation. *Synthese*, 23, 331-344. <https://doi.org/10.1007/BF00484599>
- Liao, S.-y. & Gendler, T. (2019). Imagination. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imagination/>
- Lynch, M. P. (2009). *Truth as One and Many*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199218738.001.0001>

- McHugh, C. & Whiting, D. (2014). The Normativity of Belief. *Analysis*, 74(4), 698-713. <https://doi.org/10.1093/analys/anu079>
- Schellenberg, S. (2013). Belief and Desire in Imagination and Immersion. *Journal of Philosophy*, 110(9), 497-517. <https://doi.org/10.5840/jphil2013110914>
- Schroeder, M. (2018). The Moral Truth. In M. Glanzberg (ed.), *Oxford Handbook of Truth* (pp. 579-601). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557929.013.23>
- Schroeder, M. (2024). *Non-Cognitivism in Ethics*. Routledge.
- Shah, N. (2006). A New Argument for Evidentialism. *Philosophical Quarterly*, 56(225), 481-498. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2006.454.x>
- Shah, N. & Velleman, D. (2005). Doxastic Deliberation. *Philosophical Review*, 114, 497-534. <https://doi.org/10.1215/00318108-114-4-497>
- Shieh, S. (2018). Truth, Objectivity, and Realism. In M. Glanzberg (ed.), *The Oxford Handbook of Truth* (pp. 433-476). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557929.013.14>
- Sinclair, N. (2006). The Moral Belief Problem. *Ratio*, 19(2), 249-260. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2006.00323.x>
- Sinhababu, N. (2013). Distinguishing Belief and Imagination. *Pacific Philosophical Quarterly*, 94(2), 152-165. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2012.01449.x>
- Sinhababu, N. (2015). Advantages of Propositionalism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 96(1), 165-180. <https://doi.org/10.1111/papq.12070>
- Sinhababu, N. (2017). *Humean Nature*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198783893.001.0001>
- Sosa, E. (2015). *Judgment & Agency*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198719694.001.0001>
- Sterelny, K. (2003). *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*. Wiley-Blackwell.
- Valencia Pacheco, R. (2023). *Expressivism and Moral Epistemology* [PhD thesis, University of Leeds]. White Rose eThesis Online. https://etheses.whiterose.ac.uk/id/oai_id/oai:etheses.whiterose.ac.uk:34002
- Wedgwood, R. (2002). The Aim of Belief. *Philosophical Perspectives*, 16, 267-297. <https://doi.org/10.1111/1468-0068.36.s16.10>
- Wedgwood, R. (2023). *Rationality and Belief*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198874492.001.0001>

- Williams, J. R. G. (2019). *The Metaphysics of Representation*. Oxford University Press.
- Wright, C. (1992). *Truth and Objectivity*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674045385>
- Wright, C. (2021). Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism. In M. P. Lynch, J. Wyatt, J. Kim, & N. Kellen (eds.) *The Nature of Truth* (pp. 567-596). The MIT Press.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3071>

El efecto-causa: la centralidad práctica del sujeto en Alain Badiou

The Cause-Effect: The Practical Centrality of the Subject in Alain Badiou

Gustavo Chataignier

Universidad Católica del Maule
Chile

gchataignier@ucm.cl

<https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

Recibido: 16 - 01 - 2024.

Aceptado: 24 - 05 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 09 - 2025.

Cómo citar este artículo: Chataignier, G. (2026). El efecto-causa: la centralidad práctica del sujeto en Alain Badiou. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 65-87. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3071>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Aunque el pensamiento de Badiou solo puede entenderse a través de la conexión e implicación sistemática de los conceptos de “acontecimiento”, “sujeto” y “verdad”, nuestra lectura apunta a la centralidad del concepto de “sujeto”. Esta lectura se explica en la medida en que corresponde al sujeto, como incorporación y generador de estabilidad provisional en la contingencia, juzgar, nombrar y, por tanto, hacer perdurar la multiplicidad del acontecimiento. En otras palabras, la primacía de la razón práctica, que organiza en última instancia el pensamiento. El sujeto es el operador conceptual que problematiza la contingencia: la distancia entre la contingencia vivida y la contingencia pensada, o el vacío lógico que sustituye la cosa por la idea, a través de una ruptura. Así entendido, en oposición a su caracterización por la razón instrumental, el sujeto permite la continuidad de los procesos, pues constituye la explicación de sus marcas desde un punto de vista práctico.

Palabras clave: Alain Badiou; sujeto; filosofía francesa contemporánea; acontecimiento; verdad; razón práctica; razón instrumental; continuidad; causa; efecto.

Abstract

Although Badiou's thought can only be understood through the systematic connection and implication of the concepts of event, subject, and truth, our reading points to the centrality of the concept of subject. This reading is explained insofar as it is up to the subject, as incorporation and generator of provisional stability in contingency, to judge, name, and therefore make the multiplicity of the event endure. In other words, the primacy of practical reason ultimately organizes thought. The subject is the conceptual operator that problematizes contingency: the distance between lived contingency and thought contingency, or the logical void that substitutes the thing for the idea, through a rupture. Thus understood, in opposition to its characterization by instrumental reason, the subject allows the continuity of processes, since it constitutes the explanation of their marks from a practical point of view.

Keywords: Alain Badiou; subject; contemporary French philosophy; event; truth; practical reason; instrumental reason; continuity; cause; effect.

1. Introducción

El pensamiento de Badiou se caracteriza por una redefinición del concepto de “sujeto” inmanente a una ruptura: el acontecimiento. Saliendo de una perspectiva fundacionista, la torsión así aplicada al sujeto exige que se apunte a él como efecto del “Acontecimiento”, ruptura que le es necesariamente anterior, engendrando, *a posteriori*, una verdad. Ni legislador como en Descartes ni legible como en Marx y Freud (paradigma lingüístico): el sujeto es vacío, efecto de contingencias y sin embargo estructurante (Badiou, 1988, p. 9). La verdad responde a procedimientos genéricos (pues son universales y capaces de repetición y de la generación de efectos) y locales (singulares e inmanentes, o sea, partes de sí mismos que entonces se diferencian, relacionándose) que implican una búsqueda basada en la fidelidad. El acontecimiento, a su vez, es una invasión de lo real, cuya presencia organiza de otro modo el campo trascendental. Su advenimiento permite otro discernimiento de la experiencia: la unidad lograda sigue, por tanto, el principio transmitido por la aparición del múltiple amorfo. Su refundación de la ontología se centra en la teoría de conjuntos de Cantor. Un conjunto, para contener entes, debe incluir el vacío. El vacío deja ser o es neutro; permite descripciones porque muestra en vez de prescribir *a priori*ticamente. La ontología se convierte en matemáticas.

Dicho esto, esta investigación tendrá como objetivo orientar la lectura de estos cuatro pilares conceptuales, aprehendidos en su implicación mutua y necesaria, por la luz del sujeto, nuestro eje privilegiado de investigación. Ese, a su vez, reúne empirismo e idealidad, caracterizándose como posibilidad de comprensión de la experiencia presente. Habiendo establecido que estos son los rasgos más generales de la filosofía de Alain Badiou, pasaremos enseguida a las siguientes descripciones: primero, nos esforzaremos por situar a Badiou en la historia de la filosofía, tanto en las cercanías espaciotemporales (pensamiento francés de la posguerra) como en su lectura de la tradición. A continuación, propondremos una división interna de su producción intelectual apuntando hacia los énfasis conceptuales de cada momento. Finalmente, presentaremos los conceptos de “acontecimiento”, “sujeto”, “verdad” y el par “matema” y “poema”, operativos (cuentan los fenómenos sin presupuestos y los dicen de modo novedoso o sin el apoyo de mediaciones lingüísticas) en la relectura del término “ontología”.

El objetivo sistemático, reivindicado por Badiou, hace que el aislamiento de categorías no sea la mejor estrategia argumentativa. Sin embargo, tendremos como norte especificar cada uno de los términos. Habría sistema en cualquier filosofía, en la medida en que hay repetición de preguntas y organización de pensamiento. No solo en Aristóteles o en Hegel, sino también en los presocráticos y en Nietzsche, por ejemplo. Una “regla general de coherencia”, nada más, haciendo argumentos disponibles al lenguaje. En suma, el pensar puede ser orientado de diversas formas, definitoria o existencialmente, generando formas, o filosofías, particulares (tratado, curso, diálogo, poema, teorema, mito, etc.) (Badiou, 2013c). En Badiou, tales paradigmas son siempre exteriores y anteriores a la filosofía: los acontecimientos, que le fijan tareas contemporáneas, son de cuatro cualidades: amor (o psiquismo), política, arte y ciencia (Badiou, 1988 y 2002).

2. Fundamentación: el sujeto como efecto

Más allá del virtuosismo teórico y de la serie de postulaciones eruditas a ser elucidadas y deducidas del pensamiento de Alain Badiou, nuestro objetivo es estudiar la forma “sujeto” como un proceso de formación en el cual la experiencia de la contingencia (la vivencia de los acontecimientos) se vuelve inteligible, lo cual genera lugares de comprensión o series de verdades en el tiempo disponibles para nuevos sujetos. Tal recurso teórico se justifica en la medida en que, retomando el título de uno de los seminarios de Badiou, hay que buscar “orientación” en el tiempo presente, es decir, sumergido en el relativismo de la *doxa* o tragado por los espectáculos de la industria cultural, ahora reduciendo la ciencia a la aplicación y la gestión de lo común a la dominación (Badiou, 2010a), así como escamoteando el esfuerzo del estar juntos en su, por así decir, “estrabismo” constitutivo (un ojo en el mundo, otro en el/la socio/a) (Badiou, 2011). Lo decisivo para el pensamiento pasa por estar atento a las rupturas y sinuosidades de la vida (acontecimientos) para entonces hacer que duren (forma subjetiva) y estén disponibles al Otro (verdad).

Esto implica una apuesta racional de dicción del azar sin reducirlo a un mero eslabón de previsible encadenamiento. Se suma a esto la atención a los diversos campos del saber, enseñando la constitución de un conocimiento más atento a las transformaciones contemporáneas. La filosofía adquiere las vestiduras de una “composibilidad” de verdades o mundos sin caer en el relativismo. Dicho de otra manera, la tarea de la

filosofía es pensar lo nuevo, en su aparecer, proponiendo nuevos modelos de diseño temporal según secuencias lógicas; este diseño temporal es ocasionado y permitido ya sea por una imagen de “intensidad” (de cuño no lineal y tampoco causal), sea por series fundadas por acontecimientos y reunidas virtualmente en “infinitos” ideales, tanto en el arte y en el psiquismo como en la ciencia y en la política. Así, historia política, historia del arte, historia de la ciencia e historia tanto de las formaciones del psiquismo y de los modos de subjetivación como de la propia vida del sujeto ganan nueva luz. Uno diseña historias de dominios particulares más allá de causalismos lineales.

Retomar la debilitada teoría del sujeto, generalmente entendido como principio de dominación y como cierre sobre sí contrario a la experiencia, se revela como una estrategia argumentativa que desnaturaliza la existencia y el flujo vital. De esa manera, la idea de dicha experiencia, al interrumpir el dominio de lo empírico, pasa a ser el *constructo* de un sujeto. El sujeto es, así, una interioridad en conexión con el mundo exterior: busca las consecuencias de sus propios pasos, de su recorrido. Esa interioridad es capaz de durar, no como identidad, sino como responsabilidad y deseo afirmativo. Lo que es, adoptando la jerga de la tradición, es el no ser (multiplicidad amorfa), lo que apunta a la primacía del acontecimiento en relación con los sistemas de reproducción social. Buscar las consecuencias existenciales después de una experiencia límite apunta a una vida que se problematiza constantemente; no se deja, así, reducir al cierre de seguridad, marca del contemporáneo.

3. Apropiación del contexto

Pensador aún vigente, Alain Badiou se inserta en la estela de la filosofía francesa contemporánea, es decir, en la búsqueda de nuevos caminos de pensamiento que no sean la ciencia positivista, la viveza fenomenológica o la teleología histórica del marxismo (Foucault, 2000). Exalumno de Louis Althusser y Jean Hyppolite, frecuentador de Lacan y Sartre, contemporáneo de Deleuze y Rancière, dramaturgo y militante político, participó en la filosofía francesa contemporánea junto con otros tantos nombres. El momento francés contemporáneo reúne diferentes perspectivas en torno a la relación con el “no filosófico” (tiempo presente y figuras de la contingencia), discusiones sobre el sujeto y su percepción, lo que es común, y sobre el arte (como objeto y como forma de invención capaz de ser formalizada, lo que no restringiría ni al espanto ni a la sensación). Claro está que cada singularidad o nombre propio (es decir,

cada teoría construida por un filósofo) presenta elementos, estilos y problemas distintos, aunque en posible diálogo y relación con sus pares. En una genealogía destacada en *La aventura de la filosofía francesa*, Badiou (2013b) se reclama de la “filosofía del concepto” (oriunda de Brunschvicg) en oposición al “vitalismo” bergsonian: el ser que se manifiesta en sus modos (la vida idéntica al concepto) o la ausencia del empirismo, lo cual da lugar a la posibilidad de conceptualización entendida como ruptura o sustracción. Ahí se erige su propia noción de “historia de la filosofía”.

Según Badiou, hubo tres grandes momentos de la filosofía: su fundación en Grecia, el idealismo alemán y Francia en la posguerra. El llamado “momento francés” habría iniciado con la obra seminal de Sartre, *El ser y la nada*, en 1943, y habría continuado hasta los últimos escritos de Deleuze, en los noventa: un corto período de cerca de cincuenta años. Sus orígenes inmediatos (ya que se podría retrotraer hasta Descartes) se remontan, como se mencionó, a inicios del siglo XX con Bergson y Brunschvicg (en términos más contemporáneos, el flujo deleuzeano y la interrupción badiouiana). La oposición así establecida sería entre llegar a ser y el formalismo, cuyos términos orbitan en torno a la cuestión del sujeto, puesto que vive y piensa. Esta pregunta, postula Badiou, organiza el período.

Esa nueva filosofía se creó un estilo, borrando a veces sus fronteras con la literatura: “Hubo que transformar su lengua [la de la filosofía], y no solo crear conceptos nuevos, lo cual derivó en una relación singular entre la filosofía y la literatura” (Badiou, 2013b, p. 17). La filosofía, desplazada por acontecimientos, teje un vínculo entre presentación conceptual y estilo. Tal escritura es seguida por un nuevo sujeto. Y ahí se adentra en otra senda del “movimiento”, a saber, el debate sobre el sujeto, atravesado por el psicoanálisis (lo que no deja de apuntar a una cuestión práctica y crítica, en cuanto clínica), pues el inconsciente es, concomitantemente, existente y creador de conceptos. De ahí se desprenden los modelos rivales al psicoanálisis y su complexión: el proyecto de Sartre, la máquina de guerra de Deleuze y Guattari, la fantasía de Bachelard y, por fin, la estructuración lacaniana. Sin querer pasar paños calientes y anular el rico debate, Badiou entreve un programa común: crear un estilo filosófico que no oponga conocimiento y existencia. Como síntomas o figuras subjetivas de un “deseo del concepto”, tales nombres propios mezclan las coordenadas de la figura del académico, ahora leído como escritor-artista-sujeto-militante-amante. “Aventureros del concepto”: he aquí la designación que los

reconciliaría. Dicho esto, “que el concepto mismo sea un camino cuyo punto final no se conoce forzosamente” (Badiou, 2013b, p. 25).

4. Obra o habitaciones del sujeto

No obstante, la producción intelectual de Badiou comienza a ganar cuerpo en los años ochenta. En su primer gran libro, *El ser y el acontecimiento* (1988), se retoman los conceptos de “verdad”, “sujeto”, “ontología” y “acontecimiento”, desplazando la tradición. El sujeto ya no es “el sujeto de la verdad”, sino que está formado por algo que lo atraviesa y supera, el “acontecimiento”, llevándolo a una “búsqueda”. La filosofía, por su turno, no hace nada: solo hace inteligibles procesos. Tales procesos son “condiciones” para el pensamiento (temporalmente anteriores a este y, así, “causadores”), sus “procedimientos genéricos”: arte, política, amor/psiquismo y ciencia (o aun, respectivamente, sensible/ subjetivación, presentación de fuerzas, inconsciente, decisión y ser-ahí del mundo). La ontología, a su vez, se convierte en matemática. Inspirada en la teoría de los conjuntos de Cantor, la herramienta conceptual debe ser neutra o, en otras palabras, debe contener el vacío como condición de posibilidad para la descripción de la alteridad (para contar y formar unidad y mostrar lo que le es diferente). Se espera así dar primacía al múltiplo, sin nombre y sin forma, que irrumpe localmente y sacude un régimen de expectativas —el “acontecimiento”— enseñando un proceso de universalización.

En su perspectiva sistemática, en el seno de una dialéctica entre matema y poema, el arte o la potencia creadora del lenguaje juegan un papel “estructural”: frente a la suspensión de sentido operada por el acontecimiento, ninguna mediación positiva es capaz de decir lo ocurrido. Es decir, es una apuesta y una invención: hace el acontecimiento disponible para un sujeto. Su decisión es del orden del deseo, preconceptual. Una de las innovaciones de la producción teórica de Badiou consiste en la articulación de matema y poema, tema que será discutido más adelante. Un uso filosófico y no instrumental de la matemática (no previsto o no valorado por los matemáticos), como subraya, tiene la pretensión de redefinir la ontología, la teoría del ser en cuanto ser. La ontología muestra, resta algo (la forma ideal y subjetiva) del objeto, que no está presente (o lo está como idea). La matemática cuenta, por lo tanto; muestra: he ahí el papel de la filosofía, si esta quiere librarse de las diversas “suturas” o predeterminaciones que históricamente la dirigieron, predeterminando el destino del

fenómeno, que de múltiplo pasa a una identidad. Más bien es cuestión de las “condiciones” para el ejercicio de la filosofía, como refiere el título del libro inmediatamente posterior a su *magnum opus* de 1988 (es decir, *Conditions*). Y aquí introducimos una comprensión badiouiana de la historia de la filosofía.

La manera en que se comprende el acontecimiento cambia, está forzada a hacerlo. Por eso cada época tiene su episteme, así dispuesta: 1) del Renacimiento a la Modernidad (período “clásico”, de Descartes a Leibniz): matemática/ciencia como condición de la filosofía; 2) Revolución francesa (de Rousseau a Hegel): historia y política como condiciones; 3) “nihilismo” (Nietzsche y Heidegger): arte y poesía, que sustituyen a la filosofía en la llamada “era de los poetas” (Badiou, 1989, p. 24). En todos esos períodos, había identidad entre la filosofía y sus condiciones, lo que recalcaba el acontecimiento y su desarrollo. Ambos *Manifiestos por la filosofía* (1989 y 2010a) la defienden del peligro de su desaparición, sea por culparla por los “desastres” históricos del siglo pasado (la bomba atómica, la Shoah, guerras, hambre, dictaduras), lo que la reduciría a juegos de lenguaje o al espontaneísmo de la vida, teniendo en cuenta las consecuencias nefastas de sus pretensiones prácticas; sea por su edulcoración por la omnipresencia de manuales, cursos y *cafés-philos*, que han domesticando el gesto de la duda en pro de la reproducción social de un “mundo sin idea”. El gesto estructuralista se hace presente tanto en la percepción de que hay efectos, contingentes, de estructuración, como en la constatación de que hay modos de producción de subjetividad con organización conceptual y mediación lingüística, lo que impide el mero descarte de la filosofía. Esta, por su parte, no hace nada, tan solo muestra lógicamente procesos de incorporación subjetiva post-acontecimiento.

En lo que concierne a la propia obra de Badiou, propondremos un cruce temporal-cronológico y temático apuntando a los desplazamientos operados en su dispositivo conceptual (Madarasz, 2019, pp. 20-23). En un primer momento, desde 1968 hasta mediados de los años setenta, se ve el elogio de la ciencia formal, aunado a la actividad militante de inspiración maoísta y las primeras embestidas en la creación literaria. Badiou ingresa en la *École Normale Supérieure* y es profesor de liceo antes de ingresar en la entonces recién fundada Universidad de París 8 en 1969. Nótese que las llamadas “grandes obras” surgen a partir de los años ochenta. Un segundo momento, desde mediados de los setenta hasta mediados de los ochenta, busca reformular la teoría del sujeto con vistas a repensar la política emancipatoria. Los textos más destacados

del período son *Théorie du sujet* (1982) y *Peut-on penser la politique?* (1985). El tercer período, de mediados de los ochenta hasta cerca del 2005, avanza en las investigaciones en torno al sujeto genérico, creado por cuatro condiciones históricas (arte, amor, ciencia y política). La ciencia cede lugar a la ontologización de la matemática, basada en la teoría de los conjuntos de Cantor. El “objeto” del pensamiento es el múltiple puro; su dicción va acompañada del desprendimiento del infinito de la forma del uno. *El ser y el acontecimiento* (1988) es de este período, teniendo una coda explicativa en *Condiciones* (2002) y una preparación para lo que sigue en *Court traité d'ontologie transitoire* (1998). El cuarto período dio nacimiento a la fenomenología de Badiou con *Logiques des mondes* (2006). Su reto es desarrollar un modelo trascendental de la apariencia, que abarque no solo el sujeto inmanente a la novedad, sino también las gradaciones de la existencia que, aunque aparezcan, no hacen acontecimiento. Cuerpos y lenguajes solo son posibles por las verdades que los sustentan y comprenden sus relaciones. Finalmente, la quinta y última etapa corresponde a la evolución desde 2013 hasta la actualidad, con la publicación de *L'immanence des vérités* (2016) como hito. La teoría de conjuntos tal como se presenta en *El ser y el acontecimiento* se radicaliza: ahora refiere no solo a la posibilidad del animal humano de pensar lo que le sucedió, sino que también se aplica a todo múltiple, en una infinidad de infinitudes por aprehender. Se trata de la exploración de mundos infinitos, cuyas “obras”, en duración, se oponen a los “desechos”, formas del Uno. La búsqueda de múltiples infinitos mapea multiversos y se utilizan herramientas matemáticas para explicar la fuerza de sujeción de las verdades.

Recapitulando, las obras de sistema de Badiou son *El ser y el acontecimiento*, *Lógicas de los mundos*, *Pequeño tratado de ontología transitoria* y *L'immanence des vérités* (cabe reflexionar sobre la inclusión de *Teoría del sujeto* en este grupo). Lo que se puede inferir de estos textos, así como del recorrido antes resumido, es que Badiou construye una filosofía de la experiencia que busca superar los cánones del pensamiento crítico. La experiencia —utilizada aquí como sinónimo de “acontecimiento”— solo es pensable con la figura del sujeto; esto, a su vez, es un efecto del acontecimiento. Este último, a su vez, bajo la forma de una mediación evanescente, indica series infinitas para ser experimentadas, seguidas y creadas por los sujetos desde una perspectiva transhistórica. Más que reducir el conocimiento a las formas siempre iguales de la sensibilidad,

una dialéctica afirmativa entre sujeto y acontecimiento produce nuevos límites, en última instancia, hasta el infinito.

5. Estructura evanescente o presencia del vacío

Ahora explicaremos brevemente los principales conceptos movilizados por Badiou. Se verá que, forzosamente, tal *corpus* se diferencia de sus contemporáneos en la medida misma en que afirma el lazo inmanente a la torsión acontecimental. Se trata del paso del sujeto de la verdad a la verdad del sujeto, para que el acontecimiento sea comprensible bajo otro sentido de “ontología”. La pregunta clásica sobre “qué es” solamente es verdadera si se constata la primacía del no ser o del múltiple más allá de las estructuras, incluso del lenguaje. En *Teoría del sujeto*, que se dedica a pensar el sujeto como articulación, Badiou critica lo que considera tres formas idealistas de entenderlo: la religión, el humanismo y, contemporáneamente, la lingüística. Con y contra Lacan, denomina estas tendencias “idéalinguisterie”. De este modo, se diferencia de Foucault, leído como “fixista”, al excluir al otro y proceder a través de un dispositivo trascendental, cuyo descentramiento termina por sujetarlo. Sin embargo, existiría la posibilidad de pensar un sujeto político en oposición a sí mismo (Badiou, 1982, p. 204). Es necesario desplazar la función constitutiva del lenguaje, lo que volverá ilegibles todos los efectos de sujeto. La tradición dialéctica, cree Badiou, separa radicalmente “sujeto” y “real”; apela a un tercer elemento —ya sea simbólico o discursivo— para que haya un centro funcional que reúna los términos anteriores (Badiou, 1982, p. 205).

Sin embargo, no basta con revertir este modelo. Badiou propone “un materialismo centrado en la teoría del sujeto” (1982, p. 205).¹ Se establece una disputa con el maestro, Lacan. El sujeto, que surge con el lenguaje y el gesto de nombrar, procede primero de lo múltiple, de lo innombrable; en una palabra: el acontecimiento. Lacan (1981, p. 8) introduce al sujeto presentándose a sí mismo (como Freud había confesado) la necesidad de realizar un autoanálisis para continuar con la terapia de los individuos neuróticos. Por ello, en el *Seminario 11*, Lacan (1987) indagará en el sujeto como objeto mismo del psicoanálisis (tocaría al deseo del analista una función complementaria). Badiou, siguiendo a Lacan, huye de la oposición entre estructuralismo cerrado y espontaneísmo

¹ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

fenomenológico. A partir de su idea de “sujeto”, ambos entienden la estructura en términos de desplazamiento, cuya nueva consistencia se logra a través de la repetición (la búsqueda). En tal instancia, se trata de una brecha constitutiva y un suplemento de azar para que se establezca una teoría abierta de la subjetividad (Farrán, 2014, p. 105). Aún más esclarecedoras son las formulaciones del *Seminario 23*, sobre el síntoma. El sujeto es el nudo (borromeano) entre movimiento y estabilidad, entre acontecimiento y estructura; articula ambas esferas (Lacan, 2006). Cada término solo es concebible (y operativo) junto con los demás; todos tienen la función de sostener, juntos, el dispositivo. Hay una alternancia de posiciones sin que exista una jerarquía fija entre lo imaginario, lo simbólico y lo real. El sujeto, entonces, es el síntoma por excelencia.

La diferencia entre Lacan y Badiou, además de sus ideas sobre el papel del lenguaje, también descansa en el estatuto lógico del vacío. Mientras que, en Lacan, es un espaciamento entre significantes, el vacío, para Badiou, es ontológico: refuncionaliza la teoría del ser (Badiou, 2002, p. 264). En Badiou, el sujeto se piensa a sí mismo al mismo tiempo que los acontecimientos, por lo que es múltiple; Lacan, a su vez, define al sujeto de la siguiente manera: “un significante es lo que representa el sujeto para otro significante” (1966, p. 833).

Hemos visto que la figura del sujeto, según la mirada retrospectiva de Badiou, es objeto de feroz disputa en el pensamiento contemporáneo, aunque nos limitemos al ámbito francófono. Se puede caracterizar ampliamente la crítica de la metafísica, clave fuerte del pensamiento actual, como una operación de despojo de la centralidad del sujeto. Como respuesta a la tradición, o incluso a la construcción del propio espacio más allá del principio de adecuación, la filosofía del ser vuelve a cobrar fuerza develando el desbroce o incluyéndose en el fluir de la vida (cfr. Heidegger, 1993; Deleuze, 1993). Para Heidegger (1993, p. 437), el concepto vulgar del tiempo se debe a una oscilación entre los polos de sujeto y objeto, o sea, respectivamente, para un alma o aun la consciencia de la objetividad; en oposición está el *pathos* creador del ser-para-la-muerte que se ve en medio del mundo y sus posibles. En Deleuze, por su parte, se privilegian las formas preindividuales e impersonales, que no remiten al individuo. La llamada singularidad nómada crea en lugar de identificar (Deleuze, 2005, p. 187).

Jocosamente, Žižek (2007, p. 5) retoma a Marx cuando escribe que un espectro acecha la universidad occidental, a saber, “el espectro del sujeto cartesiano”, objeto que ha acumulado no pocos detractores: el

pensamiento *new age* y su enfoque holístico, el deconstruccionismo —para el cual el sujeto es una simple ficción discursiva (Derrida, 1986)—, el habermasianismo —que apuesta por una intersubjetividad discursiva, nada más que una inversión del principio cartesiano (Habermas, 1992 y 1999)—, el heideggerianismo (que quiere traspasar el horizonte subjetivo para acceder al ser), la ciencia cognitivista —para la que no existe un “escenario único del Yo” (Varela *et al.*, 1992)—, el pensamiento de la Tierra comprendida como divinidad —que se opone a la razón instrumental (Latour, 1991)—, el “(post)marxismo” —que, según Badiou, se refiere solo al trabajo de división social y no entiende el trabajo económico en cuanto instancia de producción del sujeto (Laclau, 2014)—. Se trata de recuperar el lado sobrante y mal conocido del *cogito* y no el sujeto transparente a sí mismo (Žižek, 2007, p. 6).

El sujeto, interpreta Badiou, es la capacidad misma de aprehender la exterioridad —un poco como la reformulación de Adorno (2005) de Hegel y su dialéctica negativa, con la diferencia de que en Badiou no hay objeto (o, mejor, que el concepto funciona a partir de acontecimientos autónomos o sujetos productores de positividad)—. Según Badiou (1991, p. 24), se trata de profundizar en el gesto moderno en lugar de buscar otro límite, comúnmente llamado posmoderno. El fin no hace más que proponer un entredicho cuando, de hecho, uno no sabe lo que vendrá después. En otras palabras, la pregunta es qué concepto de sujeto puede surgir. La destitución del sujeto fue acompañada, en la historia de las ideas, por la destitución del objeto, al menos desde Kant. Así, este nuevo sujeto debe ser sustraído de la reflexión. Siendo un punto finito de verdad, cede su cuerpo a algo que lo supera. Ahora, la conclusión, contraria a la reflexión, es que no hay momento de interioridad (Badiou, 1991, p. 25). Más allá de la función trascendental *a priori*, el sujeto se entiende como una presentación a través de un encuentro, por un lado, con la verdad. Porque el sujeto, al buscar lo que le afecta, se vincula consigo mismo como saber (la oposición es, entonces, entre verdad y saber). Sin embargo, tal conocimiento presupone la presentación para poder representarlo en el lenguaje como discernimiento o juicio (Badiou, 1991, p. 29). Así, el sujeto es el efecto que vincula el encuentro casual, la “trayectoria” que los une. Contar la trayectoria es un trabajo de conocimiento. Un sujeto, finalmente, es lo que se expresa por los nombres y conecta la realidad del procedimiento (acontecimientos) y la fidelidad abierta que lo vuelve a colocar en el juego de la representación (Badiou, 1991, p. 32). Se está en los dominios más de una metalógica

que de una metafísica: si el sujeto permite pensar (la dicción de la multiplicidad fenoménica), se puede pensar en su advenimiento, ya que es inmanente a este mismo proceso (la multiplicidad).

Sorprendentemente, uno de sus interlocutores más constantes, el también exalthusseriano Jacques Rancière, hace suya la opinión de su colega —al menos en cuanto al tema, pues suele entender la filosofía badiouiana como un platonismo (y un hegelianismo, ambos negadores de la sensibilidad) cerrado a la contingencia (Rancière, 2011, p. 90)—. La fidelidad subjetiva, a su vez, lejos de mantenerse firme, sería erosionada por el tiempo (Rancière, 1989). En cualquier caso, ante la pregunta de “quién después del sujeto”, Rancière recurre a su argumento crítico de las separaciones: quien estipula el final y el principio de algo se cree poseedor de un conocimiento absoluto, conocedor de la verdad inaugural de que habría dejado atrás el error (en un argumento análogo a su disputa con Althusser). Tal línea divisoria organizaría la filosofía sin prestar atención, sin embargo, a mezclas, impurezas y copresencias (Badiou, 1991, pp. 246-248). Se garantiza una muerte y se concede un derecho al futuro. Borrar al sujeto consiste en realidad en una autocomplacencia conceptual, ya que se trata de preguntar sobre los usos y efectos de los conceptos disponibles en el presente. Tal escucha de lamentos y esperanzas se impone como una tarea en un contexto en el que el sujeto ya no puede ser entendido de manera esencialista (Badiou, 1991, p. 249). Al eliminar el sujeto, por lo tanto, se elimina el tiempo presente, es decir, su plan de su ejecución.

El acontecimiento de verdad en Badiou estaría centrado en la estructura althusseriana de la interpelación (Althusser, 1995, pp. 269-314). Sigamos el argumento: “Toda formación social debe, al mismo tiempo que produce, y para poder producir, reproducir las condiciones de su producción” (Althusser, 1976, p. 68), tesis ligada a la ideología como forma de mistificación. El sometimiento (ideológico) asegura así la reproducción social (Althusser, 1976, p. 73). Sin embargo, la ideología cobra vida cuando desafía a un sujeto. Mejor aún: cuando genera, capaz de identificarse con tal llamada (Althusser, 1976, p. 110). En resumen, la función de la ideología es la dominación, es decir, someter o crear sujetos. Recluta individuos con una acción policial: “¡Eh, tú, allá!”. El individuo que vuelve se ha convertido en sujeto porque se ha reconocido allí (Althusser, 1995, pp. 113-114). La base de toda la reproducción social pasa, necesariamente, por el sujeto en cuanto forma de identificación, pues en ambos casos se trata de un proceso de “devenir sujeto de un individuo

interpelado por una Causa”, cuya relación entre sujeto y acontecimiento es circular; esa es la inspiración clara, según Žižek (2007, pp. 193-194), de Badiou. La interpelación, en su modelo althusseriano, sí inicia procesos de subjetivación; sin embargo, no da cuenta de la performatividad ni del modo en que el sujeto, siempre singular y expuesto a la contingencia, nunca se identifica plenamente, sin residuos, con una idea. Además de identidades supuestamente fijadas, la interpelación también genera responsabilidad (Butler, 1997, pp. 106-131); es más del orden del origen material que del metafísico. Tampoco se agota en un carácter represivo, siendo productiva. Quizás sea más bien dialéctica, es decir, establece los entes y su plan de ejecución plásticamente remodelado y repuesto, o sea, esencialmente abierto. De ser así, Butler comparte con Badiou una inversión del althusserianismo.

Se trata más bien de hacer de la singularidad una fuerza para que el sujeto siga siendo pensable como soporte de intervención política real y no se reduzca, según Althusser, a mero efecto de la estructura social, nada más que parte de su reproducción (Úlfsson, 2018, pp. 197-207). Althusser radicaliza su visión con el argumento de que la historia debe ser comprendida como “un proceso sin sujeto y sin fin” (Althusser, 1973, p. 31). En oposición a esa lectura, importa que la contradicción entre la estructura y lo que resiste su acción sean igualmente pensables. El sujeto está escindido entre su determinación estructural y su propia determinación, como aclaró la *Teoría del sujeto* ya al comienzo de los años ochenta: “Todo lo que existe es así a la vez él mismo y sí mismo-según-su-lugar” (Badiou, 1982, p. 26). La “apuesta” de que el “vacío” resultante de la sacudida de las referencias ordinarias se llenará cuando se alcance la meta: el vacío es la referencia a lo que está por venir, es decir, la abertura del sujeto. La “indecidibilidad” del acontecimiento equivale a decir que viene de la nada, que no es en absoluto identificable. La mirada historicista hacia él, por lo tanto, sería “neutra” y solo establecería hechos complejos positivos en sí mismos, es decir, en su sucesión. En cambio, el “observador comprometido” en el acontecimiento percibe cada momento como parte del acontecimiento. Por eso el conocimiento sería más bien “confirmativo” y la verdad más bien “performativa” (Žižek, 2007, pp. 181-182). El sujeto, por tanto, es la distancia ontológica entre lo universal y lo singular, o entre la idea y ella misma, cuya contrapartida ontológica es lo indecible de una elección no conceptual, sino del orden del deseo. Por eso es un acto que comprende la multitud sensible a través de la mediación del acontecimiento. La teoría de Badiou respondería

afirmativamente a lo que la mayoría de sus contemporáneos solo rechazaron: ¿puede nombrarse como sujeto la distancia o el vacío previo a la subjetivación? ¿O todavía hay un sujeto abierto? La respuesta es sí, con lo particular que hace cortocircuito en lo universal, o que implica la apertura interna a lo último. Sin embargo, el sujeto mismo se erige como un obstáculo potencial para su advenimiento y para el advenimiento de un lugar impersonal de subjetivación. Al tratar de sanar su vacío, para perseverar, puede cerrarse reactivamente a los encuentros, o, por el contrario, retroactiva y performativamente, se inicia un proceso de creación del sujeto fiel (Žižek, 2007, pp. 211-212). El sujeto es el excedente en situación, resultado del estancamiento de la formalización (Bosteels, 2009, pp. 112-113) después de la elección en un régimen de suspensión de certezas cuando el acontecimiento invade. Para decirlo como Alain Badiou: “Él [el sujeto] está sostenido en lo que es la polaridad y soporta el efecto de su antecedente visible para sí mismo en el espacio. Siempre invisible en el exceso de su visible” (1982, p. 196).

Esta investigación, constituida por un momento genealógico y por un momento de presentación, se define más bien por una hipótesis resultante de la comparación entre sus antecedentes argumentativos. Este tercer momento ubica el proceso formativo del sujeto según Alain Badiou en el interior de su filosofía, es decir, desde la perspectiva del funcionamiento e implicación interna entre sujeto, acontecimiento, verdad y ontología.

6. Presentación y funcionamiento

La articulación entre un sujeto emergente, incorporador del acontecimiento, y la verdad en cuanto producción hace que las fuerzas en presencia, ubicadas en un espacio único, fuercen los límites en los que se encuentran. En otras palabras, la estabilidad de una situación es forzada por un elemento externo, no visto ni contado, cuya existencia inaugura otra dicción posible del mundo fenoménico. Se permiten así, trascendentalmente, nuevas series empíricas. El advenimiento de lo inesperado crea zonas problemáticas; da lugar a un no ser de decisión. Algo se sustrae de lo establecido. El “ultra uno”, o aún sin número, establece una nueva medida al relacionarse con el presente y diferenciarse de él. Puede, así, describirse el camino lógico-subjetivo, resultado del choque entre la estabilidad del ser y la inestabilidad acontecimental: opinión, apariencia, diferenciación, existencia, mutación, incorporación, subjetivación, ideación. Esto da como resultado una “idea abierta” o

“modelo” (Badiou, 2006). Otro sujeto habita, por tanto, otro mundo. El lenguaje y el cuerpo no se reducen a signos de finitud porque, elevados al infinito por el acontecimiento, crean mundos en el presente y en este mundo. Tenemos el “modo histórico de la política” (Badiou, 2006, p. 546), con sus formas subjetivas: lo fiel, lo reactivo y lo oscuro, con la producción, negación y ocultamiento de la verdad (2016, pp. 51-99). Se diferencia, de este modo, de la idea de “milagro”, dotado de una capacidad de conversión subjetiva inmediata y total.

La filosofía de Alain Badiou extrae relaciones de las cosas, por lo que no puede producir “acontecimientos” por sí misma; es una filosofía que quiere ser radicalmente racional, cuya forma ideal solo puede inscribirse en el infinito: es siempre medida de lo desmedido. Si son posibles conjuntos de singularidades, lo que permite tal encuentro es la presencia constitutiva de la nada: el primer múltiplo es múltiplo de nada, dice Badiou (1988, pp. 80 y 82). Esto se explica porque el múltiplo de algo sería, *a priori*, estático, sólido. El uno no es: esa es la máxima de su sistema. O, quizás aún más fuerte, “la ontología es una situación” (1988, p. 35), teoría de lo inconsistente. Por “sistema” se entiende la comprensión de la búsqueda del sujeto (y de su creación) en salvaguarda de la inauguración de las dicciones de mundos. Es la justicia de y para la contingencia, de y para lo múltiple. Solo hay filosofía después del acontecimiento, porque hay sujeto. El contexto (o régimen estatal) determina lo posible, mientras que el acontecimiento es el advenimiento de lo imposible o la prescripción de posibilidades inéditas. Mundos diferentes surgen de la ruptura con el mundo como “hecho”, dando lugar a la composibilidad de las verdades.

Para Étienne Balibar (2002), Badiou trató de crear un concepto de “verdad” que fuera al mismo tiempo su propia historia. Historizar la relación de la verdad con sus condiciones equivale a reformular sus principios. Es necesario, pues, reformular la cuestión en términos badiouianos: el “múltiple puro” que emerge violentamente no tiene el “Uno”, la forma, hecho que explica la “unicidad radical de las verdades”, siempre locales; además, en el otro extremo de la cadena, en el sujeto, el exceso “se convierte en principio de fidelidad” (Balibar, 2002, p. 508). La pregunta es cómo se puede universalizar esta dinámica. Así, siempre ha habido y habrá un sujeto. Este sujeto es ajeno a la conciencia; es, por tanto, “impersonal” y colectivo. Es, en un principio, también anónimo, ya que no tiene forma de anticipar las consecuencias de la ruptura que lo captura. Sin embargo, entre sus cualidades se cuenta la “fidelidad”:

“fidelidad a un acontecimiento que constituye el surgimiento de un indiscernible, en sí mismo en exceso en relación con el saber que sigue fielmente los procedimientos de indagación o conocimiento”; más explícitamente, tenemos un “vínculo sin causa, vínculo por casualidad, institución de dependencia sin condiciones de dependencia” (Balibar, 2002, p. 509). Siendo el sujeto “incondicionado”, el pensamiento se vuelve hacia el carácter incondicionado de la verdad, de cada verdad singular: el “no ser” de la decisión, escribe Balibar (2002, p. 514), o la “intervención”.

A modo de ejemplo, se podrían delinear así los siguientes momentos del proceso de constitución del sujeto: opinión, aparición/apariencia, diferenciación, existencia, mutación, incorporación, subjetivación e ideación. Son puntos de encuentro entre una aparición en un juego de determinación (multiplicidad en una situación) y el “operador de lealtad” (sujetos disponibles o puestos a disposición gracias al acontecimiento). Siempre con una finalidad “didáctica”, proponemos un modelo provisional, según el cual la búsqueda o sondeo del sujeto clasifica los múltiples; de ahí la combinación del “uno” del discernimiento con los “muchos” de la clasificación *a posteriori* y contingente.

El “lugar” marcado “moviliza” los elementos presentes y se impone como factor determinante de presentación. Esta es la razón por la cual “el acontecimiento se separa del vacío por sí mismo”, y podemos denominarlo como un “ultra-uno”. Surge la articulación entre el vacío, el ser, el lugar y el acontecimiento. Conceptualmente, basta centrarse en la pertenencia a la situación establecida como la “interposición de sí [del acontecimiento] entre el vacío y sí mismo” (Badiou, 1988, p. 199). Dicho esto, el vacío no es “algo”, lo cual generaría estabilidad. En consecuencia, el acontecimiento como “ultra-uno” aparece bajo el signo de “dos”, ya que es tanto la situación como la disputa con el vacío: del choque entre la consistencia y la inconsistencia emergen nuevas visibilidades. Nótese que “dos” no refiere a ninguna cantidad: es el orden de la alteridad. Hay un punto de azar que nunca ha sido completamente domesticado e identificado por la correlación de fuerzas hegemónica. Lo inexistente queda excluido de la representación, hasta que su irrupción obliga al sentido. Pues bien, la consistencia de un mundo implica el establecimiento de límites; estos, a su vez, además del cierre, establecen fronteras y regímenes de paso inéditos.

Según otra hipótesis, en la cual el acontecimiento no moviliza las fuerzas disponibles, solo tenemos el vacío que llama a la movilización

(Badiou, 1988, pp. 207-208); de ahí la evocación de los versos de Mallarmé (1945, pp. 474-475, citado en Badiou, 1988, p. 365): “Nada ocurrirá / que no sea el lugar”. El lugar es necesario, pero no suficiente, para el desarrollo del acontecimiento. El *site événementiel*, o “sitio/lugar de acontecimiento”, sigue siendo un depósito mudo de memoria que utilizará la búsqueda militante. Sus elementos no componen la situación actual, pero su mera presencia se encuentra al borde del vacío. No toda situación produce un acontecimiento, pero todo acontecimiento surge de una situación histórica (Badiou, 1988, pp. 199-205). La presentación (nuevo lugar posible) tiene lugar en un lugar, es decir, en una situación. Según el comentario de Gustavo Celedón (2009), existe un abismo entre ambas esferas, es decir, entre el mundo y su lógica, el cual anuncia el “dos”, alteridad constitutiva o contingencia necesaria. En otras palabras, el mero hecho de que haya una aparición no garantiza el sentido de antemano. La fidelidad del sujeto tendrá lugar en la tarea imposible de hacer que los conceptos y representaciones circulantes hagan lo que no hacen: nombrar lo innombrable.

En efecto, la abdicación de la universalidad nos lleva al “horror universal” (Badiou, 1982, p. 197), como la explosión de odios arcaicos. Tal opinión justifica la famosa tesis según la cual la filosofía no es idéntica a sus procedimientos, o que no hace acontecimiento y no actúa sola: condicionada por la fidelidad del tiempo de un acontecimiento, “puede ayudar al procedimiento que lo condiciona, precisamente porque depende de él, y por tanto está ligado por la mediación a los acontecimientos fundantes del tiempo” (Badiou, 1988, p. 375).

La “cesura de acontecimiento”, cuya intervención hace circular el exceso de nombre del referido acontecimiento, “obliga a la situación a aceptarlo” (Badiou, 1988, p. 376); se sigue que la parte extraña de la situación se normaliza, pero en otro nivel. Para no dejar pasar el acontecimiento es necesario cambiar el lenguaje de la situación y producir siempre lo indiscernible (Badiou, 1988, p. 377). La fuerza de la presentación del múltiple aún no está clara; se pasa de la inercia a la composición. La duda atraviesa al sujeto, urgido a buscar (o no) eso mismo que lo forma. Atraviesa, a la fuerza, el vacío. Se vincula una enunciación sin garantías a las preexistentes, de modo que “se suma una estructura de la verdad sobre el acontecimiento a las demás instanciaciones de la verdad, una potencialidad de ser en común” (Madarasz, 2011, p. 65). Y la única “verificación”, por así decirlo, posible consiste en buscar los efectos del acontecimiento en los espacios abiertos

por él (Madarasz, 2011, p. 68). Es necesario intervenir donde se produce el hecho, en su lugar o sitio. Tal acción se sitúa entre el otro y el mismo, autodeterminada al borde del vacío. Se encuentra en el desajuste.

7. El sujeto como el momento práctico del sistema

Esta hipótesis se desglosa en términos de efectos teóricos, poniendo en relación el dúo matema-poema con el campo práctico de los acontecimientos. La remodelación badiouiana del concepto de “sujeto” es la instancia, notablemente de carácter práctico, a través de la cual se perciben cambios efectivos en el tiempo presente. En otras palabras, más allá del gesto positivista de creer en una supuesta “dureza de los hechos”, así considerados irrefutables porque obedecerían a una necesidad ciega, el indicador más apto de los cambios normativos es el sujeto. Esto se explica por el hecho de que los acontecimientos tampoco existen por sí mismos. Luego de, respectivamente, movimientos colectivos de reivindicaciones políticas, el advenimiento de nuevas formas de detección técnica, el surgimiento de otras formas de bloques sensoriales y la manifestación de pasiones inéditas, uno puede preguntarse por sus efectos o su duración. Eventualmente, persisten a través de la creación y prolongación del sujeto, como la pregunta de Badiou (2020) sobre la existencia o no de un nuevo sujeto derivado de la pandemia.

Nuestra lectura, interna al sistema, lo evalúa con la sobredeterminación de la figura del sujeto. La sistematicidad requiere un vínculo, como ya hemos visto, entre acontecimiento, sujeto y verdad, haciendo uso de la ontología matemática. Sin embargo, una vez establecido, este dispositivo conceptual proporciona una ganancia de inteligibilidad al ofrecer diagnósticos vivos, por así decirlo, a través de la entidad que vive y piensa: en una palabra, el sujeto. Ya sabemos que, en el orden de la producción, es un efecto. En nuestra reorganización, cuyo objetivo no es otro que convocar al pensamiento al debate público, el sujeto es la causa de las diferentes filosofías y de la copresencia de mundos en nuestro mundo; no se trata de un concepto entre conceptos y, como consecuencia necesaria, una recuperación de un concepto abandonado por la filosofía contemporánea. El sujeto, y no el acontecimiento, da vida al acontecimiento y permite la deliberación ética dentro de situaciones y lugares que se pueden firmar, y es una herramienta para el pensamiento estratégico. El sujeto es sobredeterminado (es decir, es histórico y cultural), pero aquí sobredetermina, porque a él le corresponde

continuar y luchar por la vida de la ruptura, por la continuidad de los acontecimientos.

Eso inserta a Badiou en la tradición crítica, ya que busca los límites del pensamiento aunque, en sus términos, se trata de una afirmación, o sea, de la búsqueda de parámetros positivos (Badiou, 2006). Un sujeto que no afirma, es decir, que no se diferencia de la substancia social, está condenado a reproducirla. En oposición, un sujeto que reacciona a la disolución-creación del acontecimiento es tomado por la pulsión de muerte y hace de la pura destrucción la pasión social (Badiou, 2006). Desde una escala de comprensión colectiva, un mundo desprovisto de su dimensión es un “desastre” (Badiou, 2013a). En resumen, la hipótesis de la centralidad del sujeto en Badiou genera dos lecturas complementarias: un momento interno, centrado en su funcionamiento sistemático; paralelamente, un momento externo o metalógico, es decir, la comprensión del sujeto en formación con los acontecimientos, de orden práctico.

8. Consideraciones finales

El objetivo general de este texto fue describir el sistema de Alain Badiou y buscar las consecuencias lógicas y éticas de la centralidad del concepto de “sujeto”, gesto que reorienta la organización de su sistema e implica otra imagen de su mosaico: tratase de una filosofía práctica apta para reformularse. Se buscó la relación necesaria entre el forzamiento del acontecimiento contingente y la estabilidad subjetiva abierta a encuentros mediante la movilización de cierta tradición. Así, se problematizó el estatuto de la verdad, rechazada como adecuación pero construida en cuanto proceso de simbolización subjetiva *post-eventum*. Por ende, reforzando la hipótesis de la organización práctica establecida por el sujeto, punto privilegiado ya que piensa y vive al mismo tiempo (es, a la vez, concepto y algo no conceptual), la tarea filosófica de lectura del tiempo presente adquiere un fuerte aliado.

Se entiende el carácter novedoso de la filosofía de Badiou al estar enmarcada en una “filosofía del concepto”, operada por un sujeto. Esta es el operador conceptual que problematiza la contingencia: la distancia entre la contingencia vivida y la pensada, formada por la contingencia, o el vacío lógico que sustituye la cosa por la idea, a través de una ruptura (frente a una vida siempre presente y, por tanto, continua). El sujeto así entendido permite la continuidad de los procesos, pues constituye la explicación de sus marcas. El compromiso produce referencias; así,

concomitantemente, hay inteligibilidad y adhesión en retroalimentación. El aporte al debate se verifica en una lectura comparativa con otras corrientes de mayor circulación, como el privilegio, por ejemplo, del ser, de la sensibilidad y del cuerpo desnudo como consecuencia del abandono de la categoría de “sujeto”. Tal filosofía se diferenciaría de las demás corrientes al ubicar puntos de inflexión en el mundo fenoménico (rupturas) y hacerlos racionalmente disponibles a través de un sujeto que vive y piensa. Se trata de una re-sistematización (o, por así decirlo, una intensificación aclaradora) con el doble objetivo de identificar sus formaciones, en diálogo con la tradición, y de sacar nuevas consecuencias prácticas oriundas de los acontecimientos.

Bibliografía

- Adorno, T. (2005). *Obra completa 6. Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Althusser, L. (1973). *Réponse à John Lewis*. Maspero.
- Althusser, L. (1976). *Positions*. Éditions Sociales.
- Althusser, L. (1995). *Sur la reproduction*. PUF.
- Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (1985). *Peut-on penser la politique ?* Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (1988). *Être et événement*. Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (1991). On a Finally Objectless Subject. En E. Cadava, J.-L. Nancy y P. Connor (eds.), *Who Comes After the Subject?* (pp. 24-32). Routledge.
- Badiou, A. (1998). *Court traité d'ontologie transitoire*. Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (2002). *Condiciones*. R. S. Nunez (trad.). Siglo XXI.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes*. Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (2008). *Petit panthéon portatif*. La Fabrique.
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. M. del C. Rodríguez (trad.). Manantial.
- Badiou, A. (2011). *La relation énigmatique entre politique et philosophie*. Germina.
- Badiou, A. (2013a). *D'un désastre obscur*. Éditions de l'Aube.
- Badiou, A. (2013b). *La aventura de la filosofía francesa*. I. Agoff. Eterna Cadencia.
- Badiou, A. (2013c). Sistema do sistema. V. N. Labrea (trad.). *Revista Veritas*, 58(2), 218-225. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.2.16646>
- Badiou, A. (2016). *L'immanence des vérités*. Fayard.

- Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica. En P. Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 67-78). L. Martínez Andrade (trad.). ASPO.
- Balibar, É. (2002). Histoire de la vérité : Alain Badiou dans la philosophie française. En C. Ramond (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple : Actes du Colloque de Bordeaux, 21-21 octobre 1999* (pp. 497-524). L'Harmattan.
- Bosteels, B. (2009). *Alain Badiou, une trajectoire polémique*. La Fabrique.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503616295>
- Celedón, G. (2009). Alain Badiou: posibilidad de un cruce con la deconstrucción. *Paralaje*, 3, 170-185.
- Deleuze, G. (1993). *Différence et répétition*. PUF.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. J. L. Pardo (trad.). Pretextos.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Ó. del Barco y C. Ceretti (trads.). Siglo XXI.
- Farrán, R. (2014). El concepto de sujeto en Badiou y Lacan. *Revista de Filosofía Aurora*, 26(38), 101-130. <https://doi.org/10.7213/aurora.26.038.DS.05>
- Foucault, M. (2000). Nietzsche, Freud, Marx. En G. Deleuze (ed.), *Cahiers du Royaumont. Nietzsche* (pp. 183-200). Éditions de Minuit.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. I. M. Jiménez Redondo (trad.) Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. II. M. Jiménez Redondo (trad.). Taurus.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y tiempo*. J. Gaos (trad.). FCE.
- Lacan, J. (1966). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. En *Écrits* (pp. 793-827). Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1981). *El seminario. 1. Los escritos técnicos de Freud*. T. Segovia, J. D. Nasio y A. Suárez (trads.). Paidós.
- Lacan, J. (1987). *El seminario. 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. J. L. Delm Morí, J. Sucre y D. Rabinovich (trads.). Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario. 23. El sinthome*. N. González y G. Brodsky. (trads.). Paidós.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. M. Retamozo (trad.). FCE.
- Latour B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte.
- Madarasz, N. R. (2011). *O múltiplo sem um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Ideias e Letras.

- Madarasz, N. R. (2019). Apresentação. En A. Badiou, *Validações. Textos sobre ontologia, matemática e sistema (2003-2018)* (pp. 17-32). N.R.Madarasz (ed.). Grupo de Pesquisa “Sistema e Estrutura” (trads.). Editora Fundação Fênix. <https://doi.org/10.36592/978-65-81110-06-2>
- Mallarmé, S. (1945). Un coup de dés. En *Œuvres complètes* (pp. 457-478). Gallimard.
- Rancière, J. (1989). À propos de *L’être et l’événement* d’Alain Badiou. *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 8, 211-225.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. M. Á. Petrecca, L. Vogelfang y M. G. Burello (trads.). Capital Intelectual.
- Úlfsson, T. Ö. (2018). Singularité, universalité, généricité et généralité chez Alain Badiou. *Revue Tracés*, 34, 197-207. <https://doi.org/10.4000/traces.7844>
- Varela, F., Rosch, E., y Thompson, E. (1992). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6730.001.0001>
- Žižek, S. (2007). *Le sujet qui fâche*. P. Kéchichian (trad.). Flammarion.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3056>

La crítica de Husserl a la hipóstasis metafísica de lo universal y su discusión con Platón

Husserl's Critique of the Metaphysical Hypostasis of the Universal and his Discussion with Plato

Yuri Guerrero Santelices

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

yuriandrei.guerrero@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8451-986X>

Recibido: 08 - 01 - 2024.

Aceptado: 28 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 31 - 10 - 2025.

Cómo citar este artículo: Guerrero Santelices, Y. (2026). La crítica de Husserl a la hipóstasis metafísica de lo universal y su discusión con Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 89-110. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3056>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo analiza la discusión de Husserl con la filosofía de Platón en las *Investigaciones lógicas I y II*. Allí, Husserl postula que uno de los grandes errores de la Antigüedad clásica habría sido hipostasiar lo universal, como si este existiera en algún lugar en el cielo (τόπος οὐράνιος). Por medio de una lectura de los textos mencionados, se concluye que la crítica de Husserl a Platón es imprecisa en la medida en que dispone de una lectura todavía superficial de Platón, al que conoce fundamentalmente por la interpretación llevada a cabo por Hermann Lotze. Así, Husserl pasa por alto los textos de Platón donde este realiza una revisión crítica de la doctrina de las ideas, crítica que condujo a Platón a dejar de lado toda comprensión hipostática de lo universal.

Palabras clave: Husserl; Platón; Lotze; hipóstasis metafísica; hipóstasis psicológica; objetos universales; idea; realidad; validez; *Investigaciones lógicas*.

Abstract

This article analyzes Husserl's discussion of Plato's philosophy in *Logical Investigations I and II*. There, Husserl argues that one of the great errors of classical antiquity would have been to hypostatize the universal, as if it existed somewhere in the heavens (τόπος οὐράνιος). Through a reading of the aforementioned texts, it is concluded that Husserl's criticism of Plato is imprecise, to the extent that he has a superficial reading of Plato, whose thought he knows fundamentally through the interpretation of Hermann Lotze. Thus, Husserl ignores those texts of Plato where he carries out a critical review of his own doctrine of ideas, which led to leave aside all hypostatic understanding of the universal.

Keywords: Husserl; Plato; Lotze; metaphysical hypostasis; psychological hypostasis; universal objects; idea; reality; validity; *Logical Investigations*.

I. Introducción¹

En *Investigaciones lógicas*, Husserl defiende la existencia de objetos universales, a los que también llama *objetos ideales* o simplemente *ideas*. Se trata, pues, de la defensa de la idealidad de la especie, que es defendida “en el sentido de la tradición antigua” (*im Sinne der alten Tradition*) (Husserl, 2017a, p. 300 [Hua XIX/1, p. 117]).² Si bien Husserl advierte en la introducción a *Investigaciones lógicas II* que el idealismo que defiende no tiene nada que ver con ninguna doctrina metafísica sino con una posición epistemológica, de acuerdo con la cual lo ideal se erige como “condición de posibilidad del conocimiento objetivo” (2017a, p. 296 [Hua XIX/1, p. 112]), esto no es óbice para afirmar que estamos ante una suerte de dualismo ontológico (Mensch, 2023) ya que, si hay lo ideal, hay también lo real. Y si bien ambos momentos pueden ser interpretados epistemológicamente, tal interpretación supone en alguna medida un compromiso ontológico. Ahora bien, esta defensa de lo universal o de la identidad de la especie supone la superación de dos malentendidos que han atravesado la historia de la teoría de los objetos ideales, estima Husserl; estos son: la *hipóstasis metafísica* de lo universal y la *hipóstasis psicológica* de lo universal. La discusión de Husserl con Platón gira en torno a la primera forma de hipóstasis. Esta hipóstasis consiste en “la aceptación de una existencia real de las especies *fuera* del pensamiento” (2017a, p. 307 [Hua XIX/1, p. 127]). A juicio de Husserl, esta hipóstasis o malentendido respecto de la teoría de los objetos universales “sirve de base al realismo platónico (en el sentido de la concepción tradicional)” (2017a, p. 307 [Hua XIX/1, p. 127]). Y más adelante agrega: “los malentendidos del realismo platonizante pueden considerarse como resueltos desde hace mucho tiempo. Los dejaremos a un lado” (2017b, p. 308 [Hua XIX/1, p. 128]).

Husserl soslaya la discusión directa con Platón o con cierta tradición platónica porque, a su juicio, este habría incurrido en una hipóstasis metafísica de los objetos ideales, en la medida en que habría aceptado

¹ Este trabajo fue posible gracias a una beca de ANID para cursar estudios de Doctorado en Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/2020-21200030).

² Se citan los textos de Husserl según la paginación canónica de *Husserliana*; en caso de haber traducción española, se consigna la página de la traducción y entre corchetes la correspondiente a Hua.

su existencia afuera del pensamiento en una suerte de τόπος οὐράνιος, es decir, un lugar celeste (cfr. Husserl, 2017a, p. 288 [Hua XIX/1, p. 106]). Esta crítica de Husserl se debe en lo fundamental a la lectura de la doctrina de las ideas de Platón llevada a cabo por Hermann Lotze en su *Lógica* de 1874 (cfr., por ejemplo, Fisette, 2015 y De Santis, 2016); de manera que, como sostiene Fisette (2015), la lectura de Husserl de la obra de Lotze es decisiva para caracterizar su singular platonismo. En esta misma línea, De Santis (2016) señala que el idealismo platónico del Husserl de las *Investigaciones lógicas* se debe en lo fundamental al pensamiento de Lotze; a este respecto, como pone de manifiesto, por su parte, Vigo (2013), la noción de “validez” (*Geltung*) es esencial para comprender el modo en que concibe Husserl el ser de lo ideal. Entonces, el conocimiento del que dispone Husserl de Platón en el período de las *Investigaciones* proviene en lo fundamental de Lotze y no de la lectura directa de los diálogos de Platón. Debemos tener en cuenta a este respecto que Husserl se ocupa de la filosofía griega y especialmente de Platón a partir de sus *Lecciones de introducción a la filosofía* en la Universidad de Friburgo (cfr. HuaM IX, pp. vii-viii) y en sus ya conocidas *Lecciones de filosofía primera* de los años veinte (cfr. Hua VII y VIII). Así, antes de esas lecciones y con seguridad en el período que antecede a las *Investigaciones*, el conocimiento de Husserl del pensamiento de Platón proviene, como decíamos, de la tradición de Lotze.

El estudio de las relaciones entre las filosofías de Husserl y Platón no es algo nuevo. Los trabajos de Kim (2019), Hopkins (2021), De Santis (2016 y 2021) y Arnold (2017 y 2023) han enfatizado la centralidad del pensamiento de Platón en la filosofía de Husserl. En general estos trabajos parten del así llamado “giro trascendental” de la fenomenología de Husserl, que inicia con la publicación de *Ideas I* en 1913. Nuestra investigación quiere ser una contribución a los estudios en torno a Husserl y Platón, tomando como texto base las *Investigaciones lógicas*, ya que es aquí donde Husserl defiende una forma de idealismo que, como veremos, hunde sus raíces en el pensamiento platónico. Así, el presente artículo analiza la discusión de Husserl con la filosofía de Platón en *Investigaciones lógicas I y II*. Allí Husserl plantea que uno de los grandes errores de la filosofía de la Antigüedad clásica habría sido hipostasiar lo universal, como si este existiera en algún lugar en “el cielo”. En efecto, por medio de una lectura de *Investigaciones lógicas I y II*, se concluye que la crítica de Husserl a Platón es imprecisa en la medida en que su lectura de Platón es todavía superficial, al conocerlo fundamentalmente por la

interpretación de la doctrina de las ideas de Lotze. Así, Husserl pasa por alto los textos platónicos en los que se encuentra una revisión crítica de la doctrina de las ideas. Tal crítica conduce a Platón a dejar de lado toda comprensión hipostática de lo universal, esto es, de las ideas.

El artículo se estructura, pues, en los siguientes apartados: primero, se analizan la noción de “objeto universal” en *Investigaciones lógicas I y II* y la crítica de Husserl a la hipóstasis metafísica de lo universal; segundo, se analizan la relación entre Husserl y Platón y la crítica de Platón a la doctrina de las ideas, contenida en lo fundamental en el *Parménides*; finalmente, se concluye que la crítica de Husserl a Platón pasa por alto los textos en que Platón ofrece una concepción no hipostática de las ideas, concepción muy próxima a la posición de Husserl.

II. Los objetos universales (*allgemeine Gegenstände*) y la crítica a la hipóstasis metafísica de lo universal

En *Investigaciones lógicas I y II*, Husserl discute la noción de “objeto universal”. Esta noción aparece en el marco del estudio del concepto de “significación” o “sentido”, que para Husserl son términos equivalentes. Al respecto, Husserl afirma que “significación vale para nosotros como *sinónima* [*gleichbedeutend*] de sentido” (2017a, p. 253 [Hua XIX/1, p. 58]). Pero ¿qué es una significación? Husserl responde que es “una clase de *conceptos* en el sentido de ‘*objetos universales*’” (2017a, p. 288 [Hua XIX/1, p. 106]). Pues bien, aunque las significaciones sean en primer término una clase peculiar de objeto universal, es preciso determinar, *grosso modo*, de qué índole es ese objeto, y si cabe hablar simplemente de la significación como una noción equivalente a la de “objeto”. Ciertos pasajes de la *Investigaciones lógicas I* indican que no es lícito identificar sin más significación y objeto, ya que, por un lado, hay significaciones a las cuales les corresponde un objeto; por otro, hay diversos objetos a los cuales les corresponde una sola significación, de manera que, teniendo esta consideración a la vista, debemos tener precauciones cuando hablamos de la significación en términos de objeto universal. En el § 12 de *Investigaciones lógicas I*, Husserl dice que dos o más nombres pueden significar algo distinto y, sin embargo, remitir a un mismo objeto. “Así, por ejemplo: *el vencedor de Jena* y *el vencido de Waterloo* —*el triángulo equilátero* y *el triángulo equiángulo*” (2017a, p. 249 [Hua XIX/1, p. 53]). Hay, como apreciamos, casos en que diversas significaciones, que significan cada una algo distinto, se refieren a un mismo objeto. Por su

parte, también puede ocurrir lo contrario: que una misma significación tenga diversas referencias objetivas. Al respecto, Husserl dice que “la expresión *caballo* tiene la misma significación en todos los giros en que aparece. Pero si decimos: *Bucéfalo es un caballo* y luego decimos: *ese penco es un caballo* [...] ha acontecido un cambio” (2017a, p. 249 [Hua XIX/1, p. 53]). Este cambio no atañe a la significación, que sigue siendo la misma, sino a la referencia objetiva. Es esta última la que ha cambiado.

No hay, pues, en sentido estricto una identificación absoluta entre significación y objeto, de manera que cuando Husserl sostiene que la significación es una clase de conceptos en el sentido de objetos universales, debemos entender esta última expresión de un modo laxo, es decir, en el sentido de que nos referimos a una especie de universalidad. Tengamos en cuenta además que el análisis de la significación se enmarca en el contexto del estudio del concepto de “expresión” (*Ausdruck*). Pero ¿qué es una expresión? Un signo significativo. Como pone de relieve Husserl (2017a, p. 238 [Hua XIX/1, p. 37]), además de signos significativos hay también signos indicativos o señalativos, los cuales caen fuera del ámbito de la expresión. Ahora bien, por lo que atañe a los signos significativos, esto es, a las expresiones, ¿hay una relación esencial entre expresión y significación? Dicho de otro modo, ¿expresión y significación son términos equivalentes? La respuesta es no. A juicio de Husserl, no hay “una conexión necesaria entre las unidades ideales, que de hecho funcionan como significaciones, y los signos a que están unidas, esto es, mediante las cuales se realizan en la vida del alma” (2017a, p. 291 [Hua XIX/1, pp. 109-110]). En ese sentido, como una significación funge como una clase de objeto universal, hay ciertos “objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados” (2017a, p. 291 [Hua XIX/1, p. 110]), de manera que hay muchas significaciones que nunca llegan a ser pensadas ni expresadas “a causa de las limitaciones de las fuerzas cognoscitivas del hombre [*vermöge der Schranken menschlicher Erkenntniskräfte*]” (2017a, p. 291 [Hua XIX/1, p. 110]). De ahí que Husserl afirme que las significaciones son similares a los números, los cuales “no nacen ni perecen con el acto de enumerar [*nicht mit dem Akte des Zählens entstehen und vergehen*]” (2017a, p. 291 [Hua XX/1, p. 110]). El número siete no es mi acto de enumerarlo, ni de ningún otro. Aún más, siguiendo el argumento de Husserl, le es accidental al número siete el ser representado en un acto de enumerar. Lo que vale para los números vale también para las significaciones, enunciados y verdades. Tanto los números como las significaciones lógicas, enunciados y verdades son

ideas, en el sentido de objetos genéricos o universales. Si tales ideas no llegan a ser expresadas o pensadas, es decir, si no llegan al conocimiento o conciencia de nadie, entonces estas ideas poseen, como sostiene Husserl en los “Prolegómenos a la lógica pura”, “el valor de *posibilidades ideales*” (2017a, p. 122 [Hua XVIII, p. 135]). Aunque tengan el valor de posibilidades ideales, las significaciones y las verdades siguen siendo lo que son: un ser ideal. ¿En qué consiste ese ser ideal? Siguiendo en esto a Lotze, Husserl responde que el ser de lo ideal consiste, como afirma en su reseña de *La disputa entre psicologistas y formalistas*, en “el valer de los objetos ideales” (2019b, p. 195 [Hua XXII, p. 157]). Así, podemos afirmar que *ser ideal es ser válido*. Pero ¿en qué consiste la validez (*Geltung*) de los objetos ideales? Para responder esta pregunta, debemos volver a nuestro punto respecto a la afirmación según la cual la significación es una clase de objeto universal.

Husserl defiende que las significaciones son una clase de conceptos en el sentido de objeto genérico o universal. Ahora bien, este aserto no implica que se trate de objetos que *existan* en algún lugar del mundo, en una suerte de τόπος οὐράνιος (cfr. Husserl, 2017a, p. 288 [Hua XIX/1, p. 106]). Husserl a este respecto sostiene que “semejante hipóstasis sería absurda” (2017a, p. 288 [XIX/1, p. 106]). Por “hipóstasis metafísica” Husserl entiende “la aceptación de una existencia real de las especies *fuera del pensamiento*” (2017a, p. 307 [Hua XIX/1, p. 127]). Dicho de otro modo, se trata de la defensa de que los objetos universales —entre ellos las significaciones— existen en algún lugar en el espacio y el tiempo. A juicio de Husserl, el error de hipostasiar los objetos universales se debe a que acostumbramos “entender por ser solamente el ser ‘real’ [*reales* *Sein*] y por objetos reales [*unter Gegenständen reale Gegenstände*]” (2017a, p. 288 [Hua XIX/1, p. 106]). Para Husserl, no solo hay objetos reales, sino también ideales. Y como decíamos, lo ideal consiste en ser válido, es decir, su ser consiste en el valer, en la validez. Pues bien, la validez es, por así decir, el peculiar modo de existencia de los objetos ideales. La noción de “validez”, como pone de relieve Vigo (2013, p. 24), es una noción cuyo origen encontramos en el pensamiento de Lotze, cuya *Lógica* ofrece una esquema ontológico que separa lo que es de lo que vale.

La principal obra de Lotze es el *Sistema de la filosofía*, cuya primera parte corresponde a la *Lógica* (1874), la cual se divide a su vez en tres libros: “Del pensar”, “Del investigar” y “Del conocer”. En este tercer libro (*Vom Erkennen*) hallamos la interpretación de Lotze de la doctrina

de las ideas de Platón. El segundo capítulo de este tercer libro de su lógica se titula “El mundo de las ideas” (*Ideenwelt*). En ese capítulo, a partir de la teoría de las ideas de Platón, Lotze rechaza el psicologismo como fundamentación del conocimiento (cfr. Niel, 2014, p. 108). Para Lotze, las ideas platónicas pertenecen a un orden distinto del ser de las cosas y del ser de lo mental o psíquico: el ser de las ideas consiste en su validez. Por tanto, Lotze afirma que “las ideas tienen una validez propia que no tiene nada que ver con la existencia de las cosas” (Vagnetti, 2018, p. 130). De esta forma, según Lotze, la realidad (*Wirklichkeit*) en estricto sentido no solo atañe a los objetos reales, en el sentido de objetos existentes en el espacio y el tiempo, sino también a los objetos ideales o lógicos. Así, para Lotze hay cuatro modos fundamentales de realidad (*Wirklichkeit*): primero, el ser como realidad de las cosas sensibles y psíquicas; segundo, el acontecer (*Geschehen*) como realidad de los acontecimientos; tercero, la subsistencia (*Bestehen*) como la realidad de las relaciones; cuarto, la validez (*Geltung*) como realidad de las ideas y lo lógico.³

Si el ser de lo ideal consiste en su validez, entonces, estima Husserl, nos salvaremos de caer en el error (*Mißdeutung*) de hipostasiar las ideas como lo habría hecho Platón. Así, para Husserl, si nosotros juzgamos acerca de números, enunciados o figuras geométricas, lo hacemos respecto de significaciones válidas en sí mismas, esto es, como objetos universales o como correlatos de los juicios, como aquello sobre lo que juzgamos. Y aquello sobre lo que juzgamos no lo hallamos en ninguna parte del mundo ni en ninguna parte de nuestro pensamiento,⁴ en la medida en que la validez de las ideas o de las significaciones lógicas en general pertenece a un modo de realidad distinto del de las cosas sensibles o psíquicas. Aún más: lo que vale debe ser también distinguido, desde la perspectiva de Lotze, de lo metafísico suprasensible para no confundir, como afirma Vigo (2013, p. 23), conceptos tales como la sustancia divina con los conceptos propios de la lógica.

Sumariamente, tenemos que las significaciones son una clase de objetos universales o ideas; asimismo, el ser o la realidad de tales objetos ideales consiste en su validez. La validez, como sabemos, apunta a sustraerse, por así decir, de toda comprensión hipostática de lo universal

³ Sobre todo esto, cfr. Vigo (2013) y Lotze (1989, § 316).

⁴ Cabe señalar que la aceptación de la existencia real de las especie en el pensamiento define, a juicio de Husserl (2017a, p. 307 [Hua XIX/1, p. 127]), la así llamada hipóstasis psicológica de lo universal.

en general. De este modo interpreta Lotze la doctrina platónica de las ideas, y Husserl reproduce prácticamente en los mismos términos su lectura de Platón. Ahora bien, las significaciones o los sentidos, además de ser objetos universales, son “un caso particular de la idealidad de lo específico en general. No tiene, pues, en manera alguna el sentido de *idealidad normativa*, como si se tratase de un ideal de percepción, un valor límite ideal” (2017a, pp. 288-289 [Hua XIX/1, p. 107]). Con esta distinción, Husserl hace hincapié en que la idealidad de la que hemos tratado no es un límite al que nos podamos aproximar, ya que no pertenece a la realidad sensible, como ya vimos. La idealidad de la que se trata no es la idealidad normativa, sino la idealidad de la especie. Esta última es la idealidad de la “unidad de la multiplicidad” (2017a, p. 289 [Hua XIX/1, p. 107]). La idealidad normativa, por su parte, “no excluye la realidad” (2017a, p. 289 [Hua XIX/1, p. 107]). Pero la idealidad de la especie —en la que debemos incluir a la significación— excluye, de suyo, toda realidad. Así, las significaciones son significaciones en sí; en otro términos, son unidades de validez.

Así como la relación entre significación y objeto es equívoca, también lo es la relación entre conceptos tales como “significación”, “idea” y “especie”. En el contexto de las *Investigaciones lógicas*, tales términos parecen ser equivalentes, sobre todo los últimos dos: “idea” y “especie”. Ahora bien, por lo que toca a la significación con relación a la idea y la especie, hay una diferencia que debemos señalar. En el § 33 de la *Investigaciones lógicas I*, Husserl vuelve a decirnos que las significaciones son una clase de objeto genérico o universal. En la medida en que es un objeto de esa índole, la significación es también una especie. Pero que la significación sea una especie no quiere decir que toda especie sea una significación. Al respecto, Husserl señala que “sin duda cada especie, si queremos hablar de ella, supone una significación en la cual está representada; y esta significación es, a su vez, una especie” (2017a, p. 289 [Hua XIX/1, p. 108]). Sin embargo, la significación es solo una parte del ámbito de la idealidad de lo específico: del hecho de que una significación suponga una especie no se sigue que toda especie sea una significación. Husserl a este respecto es claro: “no debe creerse que la significación, en que una especie está pensada, y su objeto, la especie misma, sean uno y lo mismo” (2017a, p. 289 [Hua XIX/1, p. 108]). La significación es, pues, aquello en que es representada o pensada una especie. Así, indica Husserl, podemos distinguir “entre el número 4 mismo y las representaciones (esto es, significaciones) que tienen como objeto el 4,

por ejemplo: *el número 4*" (2017a, p. 289 [Hua XIX/1, p. 108]); de manera que sería un error confundir la especie misma y las significaciones en que es pensada o representada tal especie. Como dice Husserl, "la universalidad *que* pensamos no se disuelve en la universalidad de las significaciones *en las cuales* la pensamos" (2017a, p. 289 [Hua XIX/1, p. 108]). De estos asertos es posible inferir que, si la significación es solo una parte del ámbito de la idealidad de lo específico, entonces hay especies que carecen de significación. Dicho de otro modo, hay especies que no son representadas ni pensadas *en* significaciones. Sea como fuere, tanto las significaciones en que es pensada una especie como la especie misma son objetos universales y genéricos, es decir, objetos ideales cuyo ser consiste, como sabemos, en ser válidos.

Para Husserl, la defensa de la idealidad de la especie es imprescindible para la consecución de una teoría del conocimiento congruente consigo misma. A su juicio, para defender correctamente esta doctrina, es también imprescindible, como sostiene en *Investigaciones lógicas II*, combatir "los excesos del realismo de los conceptos" (2017a, p. 298 [Hua XIX/1, p. 115]), pues ha sido este realismo el causante de que se haya negado la existencia de los objetos universales. De ahí la necesidad de reformular estas cuestiones a partir de la noción de "validez" del pensamiento de Lotze. Como Husserl parte de la noción amplia de "realidad" que ofrece Lotze, defiende que hay objetos universales, sean significaciones o especies sin significación, y defiende también que tales objetos son unidades de validez. Así, en la medida en que son una unidad, tales objetos universales son idénticos. Por eso Husserl afirma que pretende "mantener la estricta identidad de lo específico, en el sentido de la tradición antigua" (2017a, p. 300 [Hua XIX/1, p. 117]). ¿Qué quiere decir "identidad en sentido estricto"? Si tuviéramos que contestarlo de golpe, habría que decir que es una *unidad propia*. De esto último se sigue que habría también una *unidad impropia*, es decir, un modo ilegítimo de comprender la identidad de la especie. Se trata en último término de la diferencia entre identidad e igualdad.

Husserl no solo defiende que hay objetos universales — significaciones o sentidos, especies, ideas, etc.—, sino también afirma que tales objetos son una unidad propia, esto es, una identidad, y no una mera igualdad. ¿Qué quiere decir esto? Husserl lo explica con el siguiente ejemplo: "tratándose de cosas iguales hablamos muchas veces de *la misma* cosa. Decimos, por ejemplo, el mismo armario, el mismo traje [...], conforme a un mismo modelo" (2017a, p. 300 [Hua XIX/1,

p. 117]). Ahora bien, del mismo modo, agrega Husserl, “se habla de *la misma convicción, la misma duda, la misma pregunta, el mismo deseo, etc.*” (2017a, p. 300 [Hua XIX/1, p. 117]). Lo mismo valdría para afirmaciones tales como “la misma significación” o “el mismo sentido”. Sin embargo, Husserl señala que esto es hablar impropriamente de la identidad de una especie, de una significación o una idea. Husserl plantea que hay una diferencia radical entre identidad e igualdad. No niega que nos las habemos con igualdades, con cosas que son iguales. Pero allí donde hay igualdad “hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero. No podemos designar dos cosas como iguales sin indicar el respecto [*Hinsicht*] en que son iguales” (2017a, p. 300 [Hua XIX/1, pp. 117-118]). El respecto (*Hinsicht*) es la identidad de la especie, o bien la identidad de la significación, o incluso, si queremos ir más lejos, la identidad de cualquier esencia material, como, por ejemplo, el color rojo *in specie*. Tal color, en la medida en que es una especie, no está en ningún lugar del mundo, pero tampoco en nuestro pensamiento. Lo que sí hallamos son casos individuales *del* color rojo. Estos casos individuales son iguales, pero lo son en virtud del respecto al que están subordinados, por así decir. Por eso Husserl señala que “toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas” (2017a, p. 300 [Hua XIX/1, p. 118]). En otras palabras, somos capaces de determinar que dos o más objetos son rojos porque hemos llevado a cabo una comparación; a partir de esta comparación, hemos llegado a la conclusión de que son *casos* o *individuos* de la especie color rojo, que aquí funge como el respecto (*Hinsicht*) al que se subordinan los casos o individuos singulares. Husserl llega a afirmar que el objeto universal “lo tenemos siempre presente y él es el que determina nuestra afirmación de igualdad” (2017a, p. 300 [Hua XIX/1, p. 118]). Es decir, si no sabemos de antemano a qué nos estamos refiriendo, no podemos hacer la comparación entre las cosas que son iguales pues, como hemos dicho, la igualdad depende del respecto, es decir, de la idea a la que la igualdad está subordinada. Es preciso diferenciar las especies u objetos genéricos *de* los individuos o casos singulares que caen bajo tales especies (cfr. Husserl, 2017b, p. 425 [Hua XIX/1, p. 288]).

Esta es la defensa de la identidad de lo específico, es decir, de la especie. En virtud de la especie determinamos en cada caso los individuos que caen bajo ella. Tal especie es, como ya sabemos, un objeto genérico o universal. Como señala Kim (2019, p. 290), estas tesis son claramente platónicas, ya que tanto para Husserl como para

Platón el objeto universal no es “una cáscara muerta” (*dead husk*), sino aquello que da vida a lo particular sensible. Sin embargo, por el modo en que es comprendido, se trata de un objeto ideal que se sustrae, por así decir, tanto de una hipóstasis psicológica como de una hipóstasis metafísica. De una hipóstasis psicológica, porque no reside en nuestro pensamiento: la especie color no es un producto de nuestra imaginación. De una hipóstasis metafísica, porque no reside en algún lugar en el cielo de las ideas: la especie color no habita un τόπος οὐράνιος. Esta última hipóstasis, que es la que nos interesa aquí, habría sido superada, como hemos dicho, gracias a la noción de “validez” de Lotze. La doctrina de las ideas de Platón es interpretada a partir de ese concepto, ya que Platón habría incurrido en esta hipóstasis. Sin embargo, como comprobaremos en lo que sigue, hay razones para cuestionar esta tesis en la medida en que ciertos textos de Platón ofrecen una visión no hipostática de la doctrina de las ideas; la lectura de Husserl, al provenir fundamentalmente de la tradición de Lotze, pasa por alto esta cuestión, y lo lleva a decir que “los malentendidos del realismo platonizante pueden considerarse como resueltos desde hace mucho tiempo. Los dejaremos de lado” (2017a, p. 308 [Hua XIX/1, p. 128]).

III. En torno a Husserl y Platón: la cuestión del ser de las ideas

En una carta al platonista alemán Julius Stenzel, Husserl se califica a sí mismo como un “platonista fenomenológico” (*phänomenologische Platoniker*) (HuaD III, 6, p. 427); en esa misma línea, le indica a Stenzel que incluso antes de conocer a Platón ha tenido que luchar con problemas de índole platónica (cfr. HuaD III, 6, p. 428). En el proyecto de lo que habría de ser un prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones*, Husserl se hace cargo de explicar *grosso modo* su singular platonismo, ya que había debido soportar el reproche de haber “hipostasiado platónicamente” y de resucitar el “realismo escolástico” (Husserl, 2019a, p. 271 [Hua XX/1, p. 282]). Husserl señala que su “*platonismo* no consiste en ninguna clase de substracciones, hipóstasis o teorías, metafísicas o epistemológicas” (2019a, p. 271 [Hua XX/1, p. 282]). Se trata de la defensa de que hay ideas en el sentido del algo objetivo que existe. Husserl está pensando, por ejemplo, en los juicios “sobre los números de la serie numérica, sobre las proposiciones y verdades en el sentido del discurso lógico-puro (...), a los enunciados sobre colores, sonidos, secciones cónicas y similares” (2019a, p. 272 [Hua XX/1, p. 282]).

La lectura de Husserl de Platón ha sido objeto de estudios de diversos autores, como Kim (2019), Hopkins (2021), De Santis (2016 y 2021) y Arnold (2017 y 2023). Para Thomas Arnold (2023) la lectura de la doctrina de las ideas por parte de Lotze es determinante en la filosofía de Husserl. Sin embargo, el problema estriba, según Arnold (2023, p. 86), en que Lotze malinterpreta a Platón, y Husserl, por su parte, malinterpreta a Lotze, de manera que estamos ante una suerte de mala lectura de una mala lectura. Si esto es efectivamente así, entonces cabe dudar de la acusación de hipostasiar las ideas que cae sobre Platón. Bien puede ser el resultado de una mala lectura. Sea como fuere, como pone de manifiesto Arnold (2023), el platonismo de Lotze no es equivalente al platonismo de Husserl, ya que, si bien hay aires de familia entre ambos, difieren en ciertas cuestiones que, a nuestro juicio, son decisivas. Por ejemplo: dado que la noción de “validez” sería esencial para comprender de un modo distinto la noción de “idea” de Platón, esta, desde la perspectiva de Lotze, es una noción dependiente del enunciado, en la medida en que deriva de este (cfr. Arnold, 2023, pp. 88-89). Para Husserl, por su parte, la noción de “validez” no solo es independiente del enunciado, sino que también hay ciertas verdades —entiéndase, objetos universales como unidades de validez— no conocidas por nadie, es decir, que carecen de suyo de enunciación. Recordemos aquellas significaciones en sí que, por el carácter finito y limitado de nuestra capacidad cognoscitiva, no se actualizan en ninguna vivencia, en ninguna conciencia.

Hemos empleado en diversas ocasiones la expresión τόπος οὐράνιος, que Husserl utiliza en el § 31 de las *Investigaciones lógicas I*. Creemos, como señala también De Santis (2021, p. 15), que esta expresión es una alusión a un pasaje del *Fedro* (247c,) donde Platón dice más bien ὑπερουράνιος τόπος, es decir, un “lugar por encima del cielo” o “supraceleste”. Husserl sostiene que cometeríamos un error si interpretamos el concepto de “objeto universal” como si existiera en un lugar por encima del cielo, en un lugar supraceleste, ya que una semejante hipóstasis sería absurda. Tengamos en cuenta que esta alusión a Platón no es directa; Husserl no dice que tiene a la vista el texto del *Fedro*. Pero tenemos razones para afirmar que el aludido es efectivamente Platón. Primero, porque la expresión aparece en el contexto de la determinación del carácter de los objetos universales; segundo, porque aparece también en un pasaje donde Husserl utiliza la noción de “validez” (*Geltung*), noción que nos remite indudablemente a Lotze, el gran intérprete decimonónico del pensamiento de Platón. La tesis según la cual los objetos universales

habitarían ese lugar por encima del cielo sería absurda, pues incurría en una hipóstasis metafísica de lo universal. ¿Cometió Platón este error?

Es muy probable que la crítica de Husserl a Platón se haya dejado influir por su lectura de Lotze, a través del cual conoce, a fin de cuentas, a Platón. Recordemos a este respecto los diversos niveles de la realidad (*Wirklichkeit*) que propone Lotze, uno de los cuales es aquel que conviene a los objetos ideales, que no son, como sabemos, ni sensibles ni mentales. Nos referimos al nivel de la validez (*Geltung*), que vendría a subsanar, por así decir, la hipóstasis metafísica de las ideas. A juicio de Husserl, el malentendido relativo a esa clase de hipóstasis ha sido ya resuelto desde hace mucho; así, contra él ha dirigido sus críticas el nominalismo antiguo, “y no sólo el nominalismo extremo, sino también el nominalismo conceptual” (2017a, p. 37. [Hua XIX/1, p. 127]). Tanto estas afirmaciones como la alusión al *Fedro* de Platón parecen indicar, según inferimos de sus asertos, que Husserl cree que Platón comete el error de hipostasiar lo universal. Leamos, pues, el bello pasaje del *Fedro* de Platón, que se enmarca en el relato del mito del carro alado, al que Husserl alude en *Investigaciones lógicas I*:

En cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo, jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad [*ἀληθὲς εἰπεῖν*], especialmente cuando hablamos de la Verdad [*περὶ ἀληθείας*], he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que “es” de una manera real, y constituye el objeto verdadero del conocimiento (*Fedro*, 247c).

A través de Sócrates, Platón retrata un lugar por encima del cielo, que, según nos cuenta, aún no ha sido descrito por ninguno de los poetas. Podríamos suponer que acaso esto se deba a la dificultad de describir una región de esta índole. Sin embargo, hay una excepción: hay un poeta que sí lo ha conseguido, que es aquí Platón mismo, el filósofo poeta. Este lugar supraceleste concierne al ámbito de lo que podemos llamar lo *ideal*, donde habita un nivel de la realidad distinto del que conocemos. Platón dice que es una realidad carente de color, de forma, etc. Características similares a las que hallamos en el *Banquete* (211e), a

propósito de la descripción de la belleza en sí. Pues bien, el único que es capaz de contemplar esa realidad es el piloto del alma. Este piloto sería el filósofo o el investigador del conocimiento. ¿De qué conocimiento se trata aquí? Del conocimiento supremo, del más elevado, que consiste en conocer los objetos que residen en ese lugar supracelste, de manera que solo hay conocimiento auténtico cuando conocemos las ideas, los objetos o las formas de ese lugar que está “fuera del cielo” (ἐξω τοῦ οὐρανοῦ) (*Fedro*, 247c). De hecho, Platón distingue dos ámbitos: τόπος νοητός y ὁρατός, o sea, un ámbito inteligible y otro visible (*Rep.*, 508c). Notemos que nunca habla de dos mundos, sino solo de un lugar inteligible y otro visible. Hay, pues, como dice Platón, dos especies (εἶδη), “la visible y la inteligible”, o sea, ὁρατός y νοητός (*Rep.*, 509d). Una idea similar hallamos en *Fedón*, donde el personaje de Sócrates admite la existencia de dos clases de seres (δύο εἶδη τῶν ὄντων), una visible, otra invisible (*Fed.*, 79a). Pero solo a lo inteligible le corresponde propiamente el conocimiento supremo, ya que, como se señala en *República* (477a), una idea es aquello que es plenamente, y solo lo que es plenamente (παντελῶς ὄν) es plenamente conocido (παντελῶς γνωστόν).

Como Platón habla de un lugar (τόπος), es plausible interpretar ese pasaje del *Fedro* como una suerte de defensa por parte de Platón de una hipóstasis metafísica de lo universal, en la medida en que refiere a un ámbito o una región donde tienen lugar tales formas. Si esto fuera así, entonces Husserl tendría razón: Platón cometería el error de hipostasiar lo universal. Dicho de otro modo, podríamos interpretar este pasaje como una defensa de cierta hipóstasis, ya que la expresión τόπος nos invita a pensarlo así. Sin embargo, creemos que con un conocimiento directo de la filosofía de Platón, Husserl no habría soslayado la discusión directa con este. Habría tenido en mente los textos en que Platón realiza una revisión crítica de la doctrina de las ideas. Esa revisión crítica la encontramos, por ejemplo, en el *Parménides*. Allí Platón se encarga de investigar la naturaleza de las ideas. Si bien es cierto que hallamos la doctrina de las ideas también en otros diálogos, tanto del período temprano como del tardío (cfr., por ejemplo, *Eutif.*, 5d-6e; *Men.*, 81a-86b; *Banquete*, 210e-212a; *Fed.*, 78c-79d; *Rep.*, 475b-476d y 502c-518c; *Tim.*, 28e-29b y 30c-31a), es en el *Parménides* donde Platón se ocupa de ciertas objeciones a dicha teoría. En ese contexto, este escrito aborda también la teoría de la participación y, por tanto, el problema de la relación entre las ideas y sus particulares.

Como es sabido, los protagonistas del diálogo son Sócrates y Parménides. Este último, tras oír la brillante exposición de Sócrates en torno a la naturaleza del ámbito en que habitan las ideas y a la relación entre lo uno y lo múltiple, le pregunta a Sócrates si hay ideas “de las que participan las cosas de aquí y reciben sus nombres, por ejemplo, por participar de la Semejanza, ellas se vuelven semejantes” (*Parm.*, 130e-131a). Sócrates responde afirmativamente. Entonces, Parménides vuelve a la carga, y pregunta: “¿Cada una de las cosas que participa participa de toda la forma o de una parte? ¿O habría alguna otra forma de participación a parte de estas?” (*Parm.*, 131a). Franco Ferrari (2022) sostiene que Parménides no es capaz de sustraerse de la metáfora material y espacial, en la medida en que entiende la participación (μέθεξις) como un simple *tener parte* (μετάλαμβάνειν). Si Parménides tiene razón, la doctrina de las ideas se destruiría a sí misma, ya que si una idea “es una y la misma, ¿estará presente en su integridad en muchas cosas que están separadas y del mismo modo ella estará separada de sí misma?” (*Parm.*, 131b). Este pregunta de Parménides es de suma relevancia, ya que le permite a Sócrates responder con la célebre metáfora de la luz del día, a fin de explicar no solo la naturaleza de las ideas, sino también la manera en que las ideas se relacionen con sus particulares. Sócrates dice: “No [...], si fuera como el día, que siendo uno e idéntico, está al mismo tiempo en muchos sitios y no está, por esa razón, separado de sí mismo, así es como también cada una de las formas, sin dejar de ser una e idéntica, estará en todas las cosas” (*Parm.*, 131b). Por medio de esta imagen, Platón pone de relieve la irreductibilidad de las ideas respecto de sus particulares (Ferrari, 2022). Es decir, se trata de distinguir dos ámbitos completamente diferentes o, dicho de otra manera, dos niveles de la realidad inconmensurables entre sí: uno corresponde a la ideas; el otro, al de los particulares. Ambos son distintos desde el punto de vista ontológico. La confusión de Parménides consiste en que comprende la relación entre las ideas y los particulares de modo material y espacial.

Después de la presentación de la metáfora del día, Parménides dice: “Bonita manera, Sócrates, dijo, de hacer que la forma, una e idéntica, se encuentre al mismo tiempo en varios lugares, es como si, cubriendo con un velo a muchos hombres, afirmaras que es uno entero sobre muchos. ¿O no piensas que tú dices algo semejante? Quizá, respondió” (*Parm.*, 131b-c). La respuesta de Sócrates es a todas luces irónica. Es evidente que Parménides sigue pensando el problema de la naturaleza de las ideas desde un punto de vista material. Parménides incurre, pues, en lo que

hemos denominado una hipóstasis metafísica de la universal, ya que concibe las ideas en el sentido de objeto universal, como si existieran en algún lugar, en ese *ὑπερουράνιος τόπος*. La imagen del velo muestra que este solo puede cubrir una parte de cada hombre; de este modo, el velo se divide en cuantos hombres haya que cubrir. Pensada de este modo, la idea del velo se desintegraría; las formas o ideas se destruirían a sí mismas, por así decir. Sin embargo, Platón, a través de Sócrates, quiere decirnos algo distinto: la participación de los particulares en las ideas no es un mero *tener parte*. Porque si así fuera, no habría en verdad una diferencia sustancial entre las ideas, por un lado, y los particulares, por otro. Así, uno y otro son irreducibles entre sí, ya que pertenecen a niveles distintos de la realidad, como diría Lotze. Entonces las ideas no pueden desintegrarse en sus particulares, en sus casos individuales. Luego, Parménides le dice a Sócrates el motivo por el cual este cree que la idea es una. Por la importancia del pasaje, lo citamos completo:

[Parménides:] Pienso que el motivo que te lleva a creer que cada forma es una es el siguiente: cuando te parece que hay muchas cosas grandes, quizá te parece que vistas en su totalidad son la misma forma, de aquí que pienses que la Grandeza es una unidad. [Sócrates:] Lo que dices es cierto, respondió. [Parménides:] Si miras con el alma del mismo modo la Grandeza en sí y las otras cosas grandes, ¿no te parecerá de nuevo que hay algo único grande, en virtud de lo cual todas esas cosas te parecen grandes? [Sócrates:] Da esa sensación. [Parménides:] Volverá a aparecer, por lo tanto, otra forma de Grandeza, que ha surgido junto a la Grandeza en sí y a las cosas que participan de ella y, a su vez, abarcando a todas esas, otra forma diferente, en virtud de la cual todas esas cosas serán grandes y cada una de tus formas ya no será una, sino una multiplicidad infinita (*Parm.*, 132 a-b).

Parménides señala que la razón por la cual Sócrates cree que la idea o la forma es una es la siguiente: cuando se contemplan muchas cosas grandes, estas pertenecen a lo Grande; así, la Grandeza es una unidad. Ahora bien, a juicio del personaje de Parménides, el problema con esta formulación es que cuando contemplamos con nuestra alma la forma de la Grandeza y las cosas grandes particulares, nos vemos obligados a

suponer otra cosa grande en virtud de la cual tanto la Grandeza como las cosas particulares que participan de ella son grandes. Surge, pues, otra forma de lo Grande que se levanta en medio de la Grandeza y las cosas particulares grandes. Pero para poder predicar lo grande a esta tercera forma o idea es preciso postular otra, y así hasta el infinito. Este es, como es sabido, el célebre argumento del tercer hombre (ó τρίτος ἄνθρωπος), como lo llama Aristóteles en la *Metafísica* (I, 9, 990b15 y ss.). A juicio del personaje de Parménides, las ideas son ideas porque participan a su vez de otra idea; esto mismo vale para las cosas particulares. Sin embargo, para Platón, la idea está siempre supuesta de antemano, en el sentido de que es en virtud de ella que se lleva a cabo la predicación de lo grande a las cosas particulares grandes. Recordemos que Husserl dice lo mismo sobre el respecto (*Hinsicht*): “lo tenemos siempre presente y él es el que determina nuestra afirmación de igualdad” (2017a, p. 300 [Hua XIX/1, p. 118]). En efecto, solo podemos predicar lo grande de las cosas particulares porque disponemos desde el principio de la idea; la tenemos a la vista de antemano, por así decir. Estamos de golpe ante la idea, cuya naturaleza ontológica es irreductible tanto a las cosas sensibles como a las mentales, es decir, es irreductible a sus casos particulares, a sus instancias. De esta manera, a partir de esta somera lectura de estos pasajes claves del *Parménides*, podemos leer nuevamente aquel pasaje del *Fedro* donde Platón habla de un ὑπερουράνιος τόπος e interpretarlo de un modo distinto: no se trata en ningún caso de un lugar, en el sentido de que este implique un espacio o un tiempo. Es, como destaca Ferrari (1990, p. 30), un “cielo metafísico”, es decir, un *no lugar* o un ámbito, si se quiere, allende el cosmos (Pitteloud, 2017). Es decir, las ideas o formas de las que habla Platón por intermedio del personaje de Sócrates son una suerte de unidades de validez —si nos atrevemos a decirlo a la Lotze—; no son cosas, no son hipóstasis que flotan, por así decir, en algún lugar en el cielo. Las ideas no son entidades materiales, de manera que su existencia no puede ser entendida espacial o materialmente, esto es, de manera hipostática.

IV. Conclusiones

Dado que Husserl defiende la identidad estricta de las ideas en el sentido de la tradición antigua, retoma una serie de problemas relacionados con la noción de “idea” u “objeto universal” que hallamos en el pensamiento de Platón. No es casual que encontremos las alusiones a Platón precisamente en aquellos pasajes donde Husserl expone el

modo en que deben ser comprendidos esos objetos universales. La forma en que Husserl concibe el ser de las ideas proviene, como sabemos, del pensamiento de Lotze, quien distingue una serie de niveles de la realidad, uno de los cuales es el de la validez. Así pues, en virtud del concepto de “validez”, tales ideas u objetos universales dejarían de ser comprendidos como meras hipóstasis, es decir, como objetos que existen en algún lugar en el cielo. De esta manera, tales objetos solo serían unidades de validez que residen en el reino intemporal de las ideas, pero ese reino no es un lugar. Por consiguiente, Husserl afirma que sería absurdo interpretar el ser de lo ideal como si este existiera en un τόπος οὐράνιος. Como han sostenidos autores como De Santis, creemos que Husserl está aludiendo al *Fedro* de Platón, donde se describe un lugar por encima del cielo, un ὑπερουράνιος τόπος (*Fed.*, 247c) en el que estarían las formas o ideas. Si leyéramos ese pasaje al pie de la letra, habría que decir que Platón incurre en una suerte de hipóstasis de lo universal, en la medida en que aceptaría una existencia real de las ideas *afuera* del pensamiento o *allende* este. Sin embargo, como apunta, por ejemplo, Giovanni Ferrari (1990), el cielo del que habla Platón en el *Fedro* es un cielo metafísico, es decir, si lo dijéramos en términos modernos, un cielo cuyo ser consiste en ser válido, de manera que no se trata de un lugar material. Platón solo se sirve de una metáfora a fin de explicar el peculiar modo de ser de las ideas. Esto es aún más claro en el diálogo *Parménides*, donde Platón se encarga de algunas de las objeciones a la doctrina de las ideas. Allí el personaje de Sócrates pone de relieve que las ideas son lógicas y ontológicamente distintas de sus instancias particulares, de manera que hay una inconmensurabilidad entre las ideas y los casos particulares. Esto es lo que intenta explicar Sócrates a Parménides con la imagen de la luz del día: siendo una e idéntica, la luz está al mismo tiempo en muchos sitios sin que se separe de sí misma. Del mismo modo, las ideas, siendo únicas e idénticas a sí mismas, están en las cosas sin que esas ideas se separen de sí mismas. Parménides no entiende esta metáfora y responde con otra: la idea sería un velo que cubre a todos los hombres, de manera que cada uno es cubierto por una parte del velo. Si el velo es la idea única e idéntica, las cosas participarían solo de una parte de la idea, así que esta dejaría de ser una e idéntica, puesto que se desintegraría, por así decir, en muchas partes, cada una de las cuales cubre a sus instancias o casos particulares. La imagen del velo es una manera de interpretar materialmente la doctrina de las ideas; dicho de otro modo, el velo implica necesariamente interpretar el ser de las ideas como realidades

existentes en el espacio y el tiempo, esto es, como hipóstasis metafísicas, ya que se acepta subrepticamente que las ideas serían cosas reales.

Dicho esto, podemos afirmar que Husserl no discutió directamente con el pensamiento de Platón. De haberlo hecho, su defensa de la identidad de la especie en el sentido de la tradición antigua habría sido total y plena. En este sentido, no hallamos el supuesto realismo platonizante del que habla Husserl en las *Investigaciones* en el pensamiento de Platón, así que las alusiones tanto al *Fedro* como a cierta hipóstasis de las ideas o de los objetos universales supuestamente realizada por parte de Platón en las *Investigaciones* de Husserl deben ser releídas atentamente: tal vez Platón esté más cerca de Husserl de lo que este cree, como hemos querido poner de manifiesto en este escrito. Las tesis de Husserl sobre la noción de “idea” u “objeto universal” como unidades de validez nos muestran que una idea es irreductible a cualquier hecho del mundo. De ahí que no hallemos la idea “rojo”, por ejemplo, ni en nuestro pensamiento ni en ninguna parte del mundo; solo hallamos casos particulares de ese color, es decir, instancias individuales de la especie respectiva. Por consiguiente, las ideas, para usar la metáfora de Platón en el *Parménides*, son como el día que ilumina a todos en muchos sitios sin que estas pierdan su identidad y unidad estrictas.

Bibliografía

- Aristóteles. (2020). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Arnold, T. (2017). *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110528053>
- Arnold, T. (2023). Plato's Ideas in Lotze's Light—On Husserl's Reading of Lotze's *Logik*. *Husserl Studies*, 39, 85-99. <https://doi.org/10.1007/s10743-022-09319-z>
- De Santis, D. (2016). Notes on Husserl's *Idealismus* in the *Logische Untersuchungen* (via Lotze's Interpretation of Plato). *Research in Phenomenology*, 46, 221-256. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341337>
- De Santis, D. (2021). *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-69528-6>
- Ferrari, G. R. F. (1990). *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Ferrari, F. (2022). La teoría de las ideas. En Á. Vallejo Campos (ed.), *Guía Comares de Platón* (pp. 43-60). Comares.

- Fisette, D. (2015). Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de Husserl (1886-1901). *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 3, 13-35.
- Hopkins, B. C. (2021). Phenomenology and Greek Philosophy. En D. De Santis, Burt C. Hopkins y C. Majolino (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 37-49). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003084013-4>
- Husserl, E. (1975). [Hua XVIII]. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. E. Holenstein (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1979). [Hua XXII]. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. B. Rang (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). [Hua XIX/1-2]. *Logische Untersuchungen. Zweite Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. U. Panzer (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1994). [HuaD III/6]. *Briefwechsel. Philosophenbriefen*. K. Schuhmann y E. Schuhmann (eds.). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4899-3805-3>
- Husserl, E. (2002). [Hua XX/1]. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logische Untersuchungen (Sommer 1913)*. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0599-9>
- Husserl, E. (2012). [HuaM IX]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*. H. Jacobs (ed.). Springer.
- Husserl, E. (2017a). *Investigaciones lógicas 1*. M. García Morente y J. Gaos (trads.). Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2017b). *Investigaciones lógicas 2*. M. García Morente y J. Gaos (trads.). Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2019a). Dos fragmentos para el proyecto de un prólogo a la segunda edición de *Investigaciones lógicas* (septiembre 1913). En A. Ziri6n Quijano y A. Serrano de Haro (eds.), *Textos breves (1887-1936)* (pp. 259-310). Sígueme.
- Husserl, E. (2019b). [Reseña de *La disputa entre psicologistas y formalistas en la lógica contemporánea*, de M. Palagy]. En A. Ziri6n Quijano y A. Serrano de Haro (eds.), *Textos breves (1887-1936)* (pp. 187-199). Sígueme.
- Kim, A. (2019). Phenomenological Platonism: Husserl and Plato. En A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism* (pp. 271-298). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004285163_013
- Lotze, H. (1989). *Logik, Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*. Meiner.

- Mensch, J. M. (2023). *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-26147-3>
- Pitteloud, L. (2017). *La séparation dans la métaphysique de Platon. Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les formes et les particuliers dans les dialogues*. Academia.
- Platón. (1996). *Eutifrón*. A. Gómez-Lobo (trad.). Editorial Universitaria.
- Platón. (2006). *La República*. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón. (2007). *Diálogos. Critón, Gorgias, Menón, Fedro, Sofista, Político. Cartas*. M. Rico Gómez (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón. (2010). *Timeo*. J. M. Calvo Zamora (trad.). Abada.
- Platón. (2013). *Parménides*. A. Medina González (trad.). Encuentro.
- Platón. (2020). *Menón*. E. López Castellón (trad.). Abada.
- Platón. (2023). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (trads.). Gredos.
- Vagnetti, M. (2018). The *Logik* by Rudolf Hermann Lotze: The Concept of *Geltung*. *Philosophical Readings*, 10(2), 129-137.
- Vigo, A. (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3348>

La piedad y su esencia en el *Eutifrón* de Platón

Piety and Its Essence in Plato's *Euthyphro*

Hendrik Lorenz

Universidad de Princeton

Estados Unidos

hlorenz@princeton.edu

Recibido: 05 - 01 - 2025.

Aceptado: 03 - 03 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 11 - 2025.

Cómo citar este artículo: Lorenz, H. (2026). La piedad y su esencia en el *Eutifrón* de Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 111-131. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3348>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo analiza el rechazo de Sócrates a la tercera definición de lo pío de Eutifrón como “lo que aman todos los dioses”. Sócrates distingue dos argumentos: uno refuta que ser amado por los dioses sea la esencia de lo pío, y otro muestra que lo pío y lo caro a los dioses no son lo mismo. Sócrates introduce una jerarquía explicativa: lo pío explica ser amado por los dioses, lo que a su vez explica ser caro a ellos. Esto demuestra que lo pío no puede definirse como ser amado por los dioses, ya que carece del perfil explicativo necesario.

Palabras clave: piedad; dioses; amado por los dioses; caro a los dioses; jerarquía explicativa; esencia; atributo; *Eutifrón*; Sócrates; Platón.

Abstract

This article analyzes Socrates' rejection of Euthyphro's third definition of the pious as that which all the gods love. Socrates distinguishes between two arguments: one that refutes the claim that being loved by all the gods is the essence of piety, and another one that shows that the pious and being dear to the gods are not the same. Socrates introduces an explanatory hierarchy: the pious explains being loved by the gods, which in turn explains being dear to the gods. This shows that the pious cannot be defined as being loved by the gods, since it lacks the requisite explanatory profile.

Keywords: piety; gods; loved by the gods; dear to the gods; explanatory hierarchy; essence; attribute; *Euthyphro*; Socrates; Plato.

I

En este artículo, presentaré una nueva interpretación del argumento por el que Sócrates rechaza la tercera respuesta de Eutifrón a la pregunta de qué es lo pío. Según esta respuesta, lo pío es lo que aman todos los dioses. Un aspecto característico de mi interpretación es que propongo una distinción entre dos argumentos: uno a favor de la conclusión de que ser amado por los dioses no es la esencia de lo pío, y otro a favor de la conclusión de que lo caro a los dioses no es lo mismo que lo pío.¹ Al final de mi artículo ofrezco unas sugerencias sobre la relación entre los dos argumentos.

II

Para entender estos argumentos, tenemos que ubicarlos en el contexto del diálogo. La conversación entre Sócrates y Eutifrón que constituye el diálogo tiene lugar al final de la vida de Sócrates, después de haber sido acusado por Meleto, lo cual resultó en la condena y la ejecución del filósofo ateniense. Sócrates y Eutifrón se encuentran en el ágora de Atenas, frente a la corte, donde Eutifrón planea presentar una acusación de homicidio contra su padre, mientras Sócrates se dispone a responder a la acusación de impiedad que se le ha formulado. Durante la conversación entre ellos, Eutifrón se presenta como un experto sobre el tema de la piedad y, entonces, Sócrates le hace a su interlocutor una pregunta que podría parecer sencilla: “¿qué clase de cosa dices que es

¹ Conviene diferenciar mi propuesta interpretativa de dos alternativas recientes y relevantes: la de Sharvey (1972) y la de Ebrey (2017). Sharvey sostiene que, para Sócrates, es fundamental que la esencia de algo sea anterior y explicativa de aquello de lo que es la esencia, afirmación con la que coincido. No obstante, no ofrece ninguna explicación de por qué resulta importante para Sócrates demostrar que lo caro a los dioses no es idéntico a lo pío. Mi interpretación, en contraste, sí proporciona una explicación de este punto. Ebrey, por su parte, argumenta que, para Sócrates, la esencia de algo y esto mismo son idénticos. Rechazo esta postura y sostengo, en cambio, que tal identidad es imposible, puesto que la esencia es necesariamente anterior y explicativa de aquello de lo que es esencia. Wolfdorf (2005) ofrece un panorama bibliográfico de las interpretaciones del argumento que se han ofrecido desde 1960.

lo pío y lo impío tanto sobre el homicidio como sobre todas las demás cosas?” (5c9-d1).² Para explicar su pregunta, añade otras preguntas:

- [1] ¿No es lo pío igual a sí mismo en toda clase de acciones? ¿Y lo impío, por otro lado, no es contrario a todo lo pío, pero es semejante a sí mismo, y todo lo que resulte ser impío, con respecto a su impiedad, no tiene un solo carácter? (5d1-5).

Eutifrón le responde sin demora que está de acuerdo y trata de contestar de varias maneras la pregunta sobre lo que es lo pío y lo que es lo impío.

La primera respuesta resulta inadecuada: que lo pío es lo que él está haciendo, acusar a su padre de homicidio, es decir, enjuiciar al que comete injusticia. Eutifrón reconoce que hay otras muchas acciones que son pías. Por lo tanto, esta respuesta solo ofrece un ejemplo de lo pío, pero no manifiesta algo, un solo carácter, que todas las acciones pías tengan en común. Entonces, Sócrates rechaza esta respuesta y le pregunta otra vez a su interlocutor sobre qué es lo pío, añadiendo lo siguiente:

- [2] Acuérdate que lo que he pedido no es que me enseñes una o dos de las muchas cosas pías, sino que me enseñes este carácter mismo por el que todas las cosas pías son pías [ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν]. Pues me dijiste que las cosas impías son impías y las cosas pías son pías por un solo carácter [ἔφησθα γὰρ πού μιν ἰδέειν τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια]. ¿No te acuerdas? (6d9-e2).

En estas oraciones Sócrates resume una parte anterior de la discusión pero también añade un nuevo elemento. Antes, la idea era que todas las acciones pías tienen algo en común, es decir, un carácter que es el mismo en todos los casos. Ahora, y solo ahora, encontramos el giro añadido de que las acciones pías son pías *debido a* tener este carácter. Sócrates formula esta idea al declinar la expresión que refiere al carácter de la

² Las traducciones del griego son mías, pero a veces sigo de cerca las de Brian Bigio (Platón, 2010) y de Alfonso Gómez-Lobo (Platón, 1996). También he consultado la traducción de la Biblioteca Clásica Gredos (Platón, 1985).

piedad en dativo, indicando que este carácter desempeña el papel de un instrumento mediante el cual las cosas pías resultan ser pías.

Sócrates no le indica a Eutifrón que este papel causal o explicativo del carácter de lo pío es un nuevo elemento. De hecho, le presenta esta idea como si fuera algo ya mencionado antes, preguntándole a su interlocutor si él se acuerda de eso, y Eutifrón le contesta que sí lo recuerda. Tal vez deberíamos pensar que el papel explicativo del carácter de lo pío era una parte implícita en la concepción de dicho carácter desde que se presentó inicialmente. En este momento de la conversación, Sócrates añade otra idea sobre el carácter de lo pío:

- [3] Enséñame, pues, qué es este carácter mismo, a fin de que, dirigiendo la mirada hacia él y utilizándolo como modelo [*παράδειγματι*], pueda afirmar que de las cosas que tú o algún otro hagan, lo que sea tal es pío, y negarlo de lo que no sea tal (6e4-6).

Con esta idea del carácter de lo pío como modelo, Sócrates agrega una dimensión epistemológica. La sugerencia es que, una vez que el carácter de lo pío se haya descubierto, se podrá usar para decidir si una acción es pía o no. Cualquier acción que tenga este carácter sería pía, y cualquier acción en la que falte este carácter no lo sería. En el contexto del diálogo, esta dimensión epistemológica también añade una dimensión práctica porque la pregunta de si Eutifrón actúa de una manera pía al acusar a su padre de homicidio es inseparable de la pregunta de si él actúa correctamente, a pesar de las opiniones de sus familiares.

Dadas estas adiciones o clarificaciones sobre la tarea de especificar el carácter de lo pío, Eutifrón intenta otra vez cumplir con lo que se le pidió diciendo lo siguiente:

- [4] Pues, lo que es caro a los dioses [*τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές*]³ es pío, y lo que no lo es, es impío (6e11-7a1).

A continuación, Sócrates da claras muestras de que le gusta la manera, o la forma, que ha usado Eutifrón en esta última respuesta:

³ Según el *LSJ* (1940), un sentido del adjetivo *προσφιλής* es “caro, querido” (cfr., por ejemplo, Heródoto, 1.163, citado en la entrada de *προσφιλής*).

- [5] Excelente, Eutifrón. Me has contestado en la manera en la que quería que me contestaras. Pero si lo que dices es verdadero, todavía no lo sé. Sin embargo, es evidente que me enseñarás a continuación que es verdad lo que dices (7a2-5).

Como se ve, lo que le agrada a Sócrates no es que la respuesta sea obviamente correcta, sino que es una especificación general de un atributo que podría pertenecer a todas las cosas que son pías. Si resulta que de verdad este atributo pertenece a todas estas cosas, podría ser también que este atributo juegue los papeles explicativo, epistemológico y práctico que, según Sócrates, juega el carácter de lo pío. Entonces, podría ser que todas las cosas que son pías lo sean porque tienen este atributo: es decir, porque son caras a los dioses.

Antes de examinar la respuesta, Sócrates reformula lo que Eutifrón ha dicho de una manera un poco más clara y amplia:

- [6] Vamos, examinemos bien lo que decimos. Por un lado, lo que es caro a los dioses [τὸ μὲν θεοφιλέξ], y un ser humano que es caro a los dioses, es pío; por otro lado, lo que es odioso a los dioses [τὸ δὲ θεομισέξ], y un ser humano que es odioso a los dioses, es impío. Y lo pío y lo impío no son lo mismo, sino que son directamente opuestos. ¿No es así? (7a7-10).

A Eutifrón le agrada esta presentación de su respuesta, y entonces los interlocutores comienzan a examinarla. Sócrates llama la atención de Eutifrón hacia las disputas y guerras que, según él, existen entre los dioses y le ofrece una explicación de estos conflictos. Se derivan, según Sócrates sugiere, de desacuerdos que existen entre los dioses sobre cuáles cosas son justas o injustas, nobles o viles, y buenas o malas (7e1-5); y así resulta que las mismas cosas son amadas por unos dioses y odiadas por otros (8a4-5); en consecuencia, resulta que hay cosas que son a la vez caras y odiosas a los dioses (8a5). Se concluye que, según la concepción de Eutifrón sobre lo pío y lo impío, tales cosas serán pías e impías a la vez. Pero este resultado es problemático desde la perspectiva práctica: si lo que Eutifrón hace al acusar a su padre de homicidio fuera pío e impío

a la vez, no se sabría si esta acción es correcta.⁴ Sócrates propone resolver este problema al delimitar lo pío (es decir, lo puramente pío) como lo que todos los dioses aman, y lo impío (otra vez, lo puramente impío) como lo que todos los dioses odian (9d1-6). Según esta propuesta, aquellas cosas que unos dioses amen y otros odien no serían pías ni impías, o serían pías e impías a la vez (9d4-5).

Es importante destacar que, al hacer esta propuesta, Sócrates no está ofreciendo ni sugiriendo ninguna respuesta a la pregunta de qué es lo pío.⁵ La propuesta solo provee una manera de delimitar lo que es puramente pío y lo que es puramente impío. Al hacer la propuesta, Sócrates no está sugiriendo que ser amado por todos los dioses sea el carácter de lo pío, es decir, lo que explica el hecho de que las cosas pías son pías.

Después de hacerle la propuesta a su interlocutor, Sócrates le pide considerar si esta delimitación le sería útil para que este pueda enseñarle lo que le prometió. En otras palabras, le pregunta si él, bajo esta delimitación, podrá especificar el carácter de lo pío. Sin dudar, Eutifrón ofrece su tercera respuesta a la pregunta de qué es lo pío:

[7] Yo diría que lo pío es lo que aman todos los dioses, mientras que lo que es el contrario, lo que odian todos los dioses, es lo impío (9e1-3).

Otra vez, Sócrates comienza a examinar esta nueva respuesta de su interlocutor. El examen que empieza en este momento es la parte más difícil y controvertida del diálogo. Al final del examen Sócrates concluye que esta tercera respuesta también es inadecuada, porque al contestar que lo pío es lo que aman todos los dioses, Eutifrón no logró revelar la esencia de lo pío sino que solo mencionó una afección de esto, es decir, ser amado por todos los dioses. Además, Sócrates enfatiza que lo que es caro a los dioses y lo pío no son lo mismo (10d12-14 y 11a3-4). Entonces tenemos que averiguar, primero, por qué, según Sócrates, ser amado por todos los dioses no es la esencia de lo pío y, segundo, por qué le

⁴ Coincido en este punto con Sharvy (1972, p. 119).

⁵ Difiero en este punto de Sharvy (1972, p. 120), quien piensa que Sócrates le sugiere a Eutifrón que debería cambiar su respuesta al añadir que lo pío es lo que aman *todos* los dioses en vez de solo decir que lo pío es lo que aman los dioses.

importa a Sócrates aclarar que lo que es caro a los dioses y lo pío no son lo mismo.

Para empezar el examen, Sócrates le hace a Eutifrón la siguiente pregunta: “¿Lo pío es amado por los dioses porque es pío, o es pío porque es amado?” (10a2-3).⁶ Eutifrón le contesta que no entiende lo que quiere decir, y Sócrates le dice que tratará de aclararlo. Empieza su aclaración presentándole varios pares de cosas: algo llevado y algo que lleva (τι φερόμενον καὶ φέρον; 10a6), algo conducido y algo que conduce (ἀγόμενον καὶ ἄγον; 10a6), algo visto y algo que ve (ὁρώμενον καὶ ὁρῶν; 10a7) y, finalmente, algo amado y algo que ama.⁷ Dados estos pares, le pregunta a su interlocutor:

[8] ¿Lo que es algo llevado es algo llevado porque se le lleva, o por alguna otra razón? [πότερον τὸ φερόμενον διότι φέρεται φερόμενόν ἐστιν, ἢ δι’ ἄλλο τι;] (10b1-2).

Eutifrón está de acuerdo en que algo llevado lo es porque se le lleva y por ninguna otra razón, y también acepta las explicaciones que corresponden sobre lo conducido y lo visto. En cada caso, la cosa de la que se trata es algo llevado, algo conducido, etc. porque la cosa en cuestión es el objeto de una acción o de una actividad. Para referirse a esta acción o actividad ejercida sobre algo, se utilizan verbos en voz pasiva. En las descripciones en griego de las cosas como algo llevado, algo conducido, etc., Platón utiliza los participios pasivos como adjetivos; por mi parte, también quisiera utilizar los participios del español (“llevado”, “conducido”, “visto”, “amado”) como adjetivos para decir que las cosas tienen los atributos de ser algo visto, algo amado, etc.

Para entender lo que Sócrates quiere decir es importante distinguir claramente entre el hecho de que algo tiene un atributo de este tipo y el hecho de que esto mismo es el objeto de la correspondiente acción o actividad: una cosa es ser algo o alguien amado, y otra cosa es ser amado por alguien. Sin tener esta distinción en mente, es imposible entender la asimetría en la que Sócrates insiste en lo siguiente:

⁶ “[...] ἄρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν;”.

⁷ “Οὐκοῦν καὶ φιλούμενόν τί ἐστιν καὶ τούτου ἕτερον τὸ φιλοῦν;” (10a10-11).

- [9] Luego, no se ve algo porque es algo visto; al contrario, es algo visto porque se le ve. Etc. [Ni tampoco se conduce algo porque es algo conducido, sino que es algo conducido porque se le conduce. Ni se lleva algo porque es algo llevado, sino que es algo llevado porque se le lleva.] ¿No está completamente claro, Eutifrón, lo que quiero decir? Quiero decir lo siguiente: si algo se genera o algo padece una afección, no se genera porque es algo generado, sino que es algo generado porque se le genera. Tampoco padece una afección porque es algo afectado, sino que es algo afectado porque padece una afección. ¿No es así? (10b7-c5).⁸

La asimetría a la que me refiero consiste en que, según Sócrates, es cierto que una cosa es algo visto porque es vista por alguien, pero no es cierto que la cosa sea vista porque es algo visto. Se trata de dos hechos diferentes, y uno es lo que explica el otro, pero no viceversa.

Se podría preguntar en qué sentido, o de qué manera, una cosa explica la otra en las oraciones que Sócrates ofrece como ejemplos para ilustrar la asimetría que quiere apuntar y clarificar. Generalmente, hay explicaciones de diferentes tipos. Algunas explicaciones son psicológicas: dependen de la psicología de ciertas personas. Por ejemplo, si se sabe que a Juan le gustan las películas españolas, podemos explicar su ausencia en una fiesta diciendo que se está estrenando una nueva película de Almodóvar. Además, las explicaciones pueden ser pragmáticas al depender de nuestros fines o intereses. Sin embargo, Sócrates no nos indica que las explicaciones que está ofreciendo tengan que ver con la psicología o con los fines o intereses de cualquier persona. Antes de presentar la asimetría que nos interesa ahora, él ofrece otro ejemplo de una explicación. Al introducir la noción del carácter de lo pío, Sócrates señaló que este carácter es lo que explica el hecho de que

⁸ “Οὐκ ἄρα διότι ὁρώμενόν γέ ἐστιν, διὰ τοῦτο ὁρᾶται, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον διότι ὁρᾶται, διὰ τοῦτο ὁρώμενον· οὐδὲ διότι ἀγόμενόν ἐστιν, διὰ τοῦτο ἄγεται, ἀλλὰ διότι ἄγεται, διὰ τοῦτο ἀγόμενον· οὐδὲ διότι φερόμενον φέρεται, ἀλλὰ διότι φέρεται φερόμενον. ἄρα κατάδηλον, ὡς Εὐθύφρων, ὁ βούλομαι λέγειν; βούλομαι δὲ τόδε, ὅτι εἴ τι γίγνεται ἢ τι πάσχει, οὐχ ὅτι γιγνόμενόν ἐστι γίγνεται, ἀλλ’ ὅτι γίγνεται γιγνόμενόν ἐστιν· οὐδ’ ὅτι πάσχον ἐστὶ πάσχει, ἀλλ’ ὅτι πάσχει πάσχον ἐστίν· ἢ οὐ συγχωρεῖς οὕτω;”.

las cosas pías son pías; en otras palabras, las cosas pías son pías *porque* tienen este carácter. Esta explicación se puede describir como metafísica. La idea es que hay relaciones entre varios hechos tales que uno explica al otro independientemente de las psicologías o de los fines o intereses de cualquier persona. Otro ejemplo de este tipo de explicación es el siguiente: la suma de los ángulos interiores de una figura es igual a dos ángulos rectos *porque* la figura es un triángulo. Puesto que Sócrates ha utilizado antes este tipo de explicación, cuando presenta las relaciones explicativas que ahora nos interesan entre ser algo llevado y ser llevado, etc., sin aclarar nada más sobre la manera en la que estas explicaciones funcionan, la mejor hipótesis parece ser suponer que aquí también se trata de explicaciones metafísicas.⁹

Regresemos al análisis del texto. Hemos visto que Sócrates distingue entre el hecho de que una cosa *es afectada* (es decir, que padece una cierta afección) y el hecho de que la misma cosa es *algo* afectado, e insiste en que hay una asimetría explicativa entre los dos hechos, de tal manera que la afección (es decir, el hecho de que una cosa es afectada por otra) explica que la cosa de la que se trata sea algo afectado, pero no viceversa. En el próximo paso, Sócrates aplica esta distinción al caso de ser algo amado al apuntar que no es cierto que algo sea amado por los que lo aman porque es algo amado, sino que lo que es algo amado lo es porque se le ama. En otras palabras, la afección que consiste en ser amado por alguien es lo que explica el hecho de que el objeto de esta afección (es decir, lo que experimenta la afección) es algo amado.

Después de aplicar la idea de la asimetría explicativa al caso de amar y ser algo amado, Sócrates le recuerda a Eutifrón su respuesta sobre lo pío:

[10] ¿Qué decimos, entonces, sobre lo pío, Eutifrón?
 ¿No es amado por todos los dioses, según lo que tú
 dijiste? (10d1-2).¹⁰

⁹ En este punto estoy de acuerdo con Sharvy (1972), Wolfsdorf (2005) y Evans (2012).

¹⁰ “Τί δὴ οὖν λέγομεν περὶ τοῦ ὁσίου, ὃ Εὐθύφρων; ἄλλο τι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν πάντων, ὡς ὁ σὸς λόγος;”.

Esto es claramente una repetición de la tercera respuesta de Eutifrón a la pregunta de qué es lo pío (9e1-3, pasaje 7 *supra*).¹¹ Cuando su interlocutor confirma la respuesta, Sócrates le pregunta si lo que es amado por los dioses lo es porque es pío o por otra razón (10d4). La pregunta presupone que hay una razón por la cual los dioses aman lo que aman y, además, Sócrates le sugiere a su interlocutor que esta razón es la piedad. Cuando Eutifrón acepta la sugerencia, Sócrates aplica la idea de la asimetría explicativa a la relación entre lo pío y lo que es amado por los dioses al preguntar:

[11] ¿Luego es amado por los dioses porque es pío, pero no es pío porque se le ama? (10d6-7).¹²

A esta pregunta Eutifrón contesta con algo de incertidumbre: “Así parece” (ἔοικεν; 10d8). Este es un momento clave en el desarrollo del argumento del diálogo, como explicaré pronto. Por ahora, notemos que en vez de profundizar en la discusión sobre la relación entre ser pío y ser amado por los dioses, Sócrates le hace otra pregunta a su interlocutor:

[12] ¿Pero porque es amado por los dioses, lo pío es algo amado y es caro a los dioses? (10d9-10)¹³

Eutifrón le contesta con confianza: “Claro que sí” (πῶς γὰρ οὐ;). A continuación, Sócrates trata de obtener una conclusión importante:

[13] Entonces lo que es caro a los dioses no es lo pío, Eutifrón, ni es lo pío lo que es caro a los dioses, como tú dices, sino lo uno es diferente de lo otro (10d12-14).¹⁴

Obviamente, la conclusión es que lo pío y lo caro a los dioses no son lo mismo. Para clarificar y justificar esta conclusión, Sócrates le presenta

¹¹ “[...] ἀλλ’ ἐγῶγε φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν” (9e1-2).

¹² “Διότι ἄρα ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ’ οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὅσιόν ἐστιν;”.

¹³ “Ἀλλὰ μὲν δὴ διότι γε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν φιλούμενόν ἐστι καὶ θεοφιλές”.

¹⁴ “Οὐκ ἄρα τὸ θεοφιλές ὅσιόν ἐστιν, ὃ Εὐθύφρων, οὐδὲ τὸ ὅσιον θεοφιλές, ὥς σὺ λέγεις, ἀλλ’ ἕτερον τοῦτο τούτου”.

a su interlocutor las relaciones explicativas asimétricas entre ser pío, ser amado por los dioses y ser caro a los dioses haciendo dos preguntas:

[14] Estamos de acuerdo en que se ama lo pío porque es pío, y no es pío porque se le ama, ¿es correcto? (10e2-4).¹⁵

Eutifrón lo acepta firmemente (ναί; 10e4), y Sócrates continúa:

[15] ¿Pero lo caro a los dioses, porque es amado por los dioses —es decir, por el mismo hecho de ser amado— es caro a los dioses, y no porque es caro a los dioses, por esta razón se le ama? (10e6-8).¹⁶

Eutifrón acepta esta segunda sugerencia también. Al aceptar ambas sugerencias, Eutifrón está aceptando una jerarquía explicativa entre tres términos: uno, ser pío; dos, ser amado por los dioses; y tres, ser caro a los dioses. Según esta jerarquía, lo caro a los dioses lo es porque es amado por los dioses; y lo que es amado por los dioses lo es porque es pío. En ambos casos, las relaciones explicativas son asimétricas. Tal vez sería útil visualizar ser pío, ser amado por los dioses y ser caro a los dioses como términos que ocupan nodos en una estructura explicativa: ser pío ocupa el nodo fundamental, de tal manera que desempeña el papel de explicar algo mientras que no hay nada en la misma estructura que desempeñe el papel de explicarlo. Ser amado por los dioses ocupa el nodo intermedio porque desempeña el papel de explicar algo y, a su vez, también hay algo que lo explica. Por último, ser caro a los dioses ocupa el nodo más superficial en la estructura: no explica nada, pero sí es explicado por otro. Cada término en la jerarquía tiene su propio perfil explicativo que consiste en un conjunto de papeles explicativos.

Si tenemos en mente esta jerarquía, es relativamente fácil entender el argumento que Sócrates está usando para demostrar la diferencia entre lo pío y lo caro a los dioses. La idea clave consiste en que ocupantes de nodos diferentes en una jerarquía explicativa no pueden ser lo mismo. Lo pío y lo caro a los dioses ocupan diferentes nodos en la jerarquía y tienen diferentes perfiles explicativos. Por lo tanto, no son lo mismo.

¹⁵ “Ὅτι ὁμολογοῦμεν τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ’ οὐ διότι φιλεῖται ὅσιον εἶναι· ἢ γάρ;”.

¹⁶ “Τὸ δέ γε θεοφιλὲς ὅτι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, αὐτῷ τούτῳ τῷ φιλεῖσθαι θεοφιλὲς εἶναι, ἀλλ’ οὐχ ὅτι θεοφιλὲς, διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι”.

Este es el pasaje en el que Sócrates presenta el argumento que acabo de articular:

[16] Pero, querido Eutifrón, si lo que es caro a los dioses y lo pío fueran lo mismo, entonces, si lo pío fuera amado por ser pío, también lo que es caro a los dioses sería amado por ser caro a los dioses. Y si, por otro lado, lo que es caro a los dioses lo fuera por ser amado por los dioses, también lo pío sería pío por ser amado por los dioses. Sin embargo, ahora ves que ambos se comportan de manera contraria, y así ambos son completamente distintos entre sí (10e10-11a4).¹⁷

Para que lo caro a los dioses y lo pío sean lo mismo, tienen que ocupar el mismo nodo en la jerarquía explicativa o, en otras palabras, deben tener el mismo perfil explicativo. Sócrates y Eutifrón están de acuerdo en que ser pío explica ser amado por los dioses. En consecuencia, para que lo caro a los dioses y lo pío sean lo mismo, se requiere que ser caro a los dioses explique ser amado por ellos. Sin embargo, los interlocutores coinciden en que ser caro a los dioses no explica ser amado por ellos. Por el contrario, los dos piensan que ser amado por los dioses explica ser caro a ellos. Entonces, para que lo caro a los dioses y lo pío sean lo mismo, se requiere que ser amado por los dioses explique ser pío, cosa que ninguno de los interlocutores cree que sea cierto.

La verdad es que Sócrates y Eutifrón ya han coincidido en aceptar una jerarquía explicativa en la que lo pío y lo caro a los dioses ocupan diferentes nodos; de hecho, los dos ocupan los nodos extremos que rodean el nodo intermedio. Al final del pasaje que acabamos de leer, Sócrates apunta que lo caro a los dioses y lo pío “se comportan de manera contraria, y así ambos son completamente distintos entre sí”. Para aclarar cómo ambos se comportan de manera contraria, Sócrates añade lo siguiente:

¹⁷ “Ἀλλ’ εἰ γε ταὐτὸν ἦν, ὃ φίλε Εὐθύφρων, τὸ θεοφιλὲς καὶ τὸ ὅσιον, εἰ μὲν διὰ τὸ ὅσιον εἶναι ἐφιλείτο τὸ ὅσιον, καὶ διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι ἐφιλείτο ἂν τὸ θεοφιλὲς, εἰ δὲ διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ θεῶν τὸ θεοφιλὲς θεοφιλὲς ἦν, καὶ τὸ ὅσιον ἂν διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιον ἦν· νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι ἐναντίως ἔχεται, ὡς παντάπασιν ἑτέρω ὄντε ἀλλήλων”.

[17] Pues lo uno, porque se le ama, es algo amado; mientras que a lo otro, porque es digno de ser amado, se le ama (11a4-6).¹⁸

Lo uno, es decir, lo caro a los dioses, es algo amado porque se le ama. A lo otro, es decir, lo pío, se le ama porque es digno de ser amado. Como hemos visto, ser amado es lo que explica ser caro a alguien; en cambio, ser amado es explicado por ser pío. De este modo, ser caro a los dioses y ser pío “se comportan de manera contraria” con respecto a ser amado por los dioses. En resumen, en la jerarquía explicativa del diálogo, ser amado por los dioses ocupa el nodo intermedio, y lo caro a los dioses y lo pío ocupan los nodos extremos opuestos que rodean el nodo intermedio, es decir, el nodo de ser amado por los dioses. En este momento del diálogo, Sócrates ya ha completado su demostración de que lo caro a los dioses y lo pío no son lo mismo.

Su próximo paso es sorprendente. Después de mostrar que lo caro a los dioses y lo pío no son lo mismo, Sócrates le dice a Eutifrón que todavía no ha logrado revelar la esencia de lo pío, y que, al decir que lo pío es lo que es amado por todos los dioses, solo mencionó una afección de lo pío en vez de revelar su esencia. En sus propias palabras:

[18] Y parece, Eutifrón, que cuando se te pregunta qué es lo pío, no quieres revelar su esencia, sino que prefieres mencionar sobre ello una afección, que a lo pío le sucede esto, ser amado por todos los dioses. Pero todavía no has dicho lo que es. Si es de tu agrado, por favor no me lo ocultes. Más bien, dime nuevamente desde el comienzo qué es lo pío sin importar que sea amado por los dioses o que

¹⁸ “Τὸ μὲν γὰρ, ὅτι φιλεῖται, ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι· τὸ δ’ ὅτι ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι, διὰ τοῦτο φιλεῖται”. Resulta difícil expresar en español la ambigüedad de la expresión griega ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι, que tiene dos sentidos muy diferentes: uno, “es amado” o “es algo amado”; dos, “es digno de amor.” Varias traducciones castellanas me parecen inadecuadas. Calonge Ruiz (Platón, 1985): “Lo uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado.” Gómez-Lobo (Platón, 1996): “Una de ellas, porque la aman es digna de amarse, la otra por ser digna de que la amen, por eso la aman”. Bigio (Platón, 2010): “Pues lo uno, porque es amado, es tal como para ser amado; mientras que lo otro, porque es tal como para ser amado, es amado”.

sea afectado de cualquier otra manera, ya que no discreparemos sobre eso. Dime pues, con ánimo resuelto, ¿qué es lo pío y lo impío? (11a6-b5).¹⁹

Hay dos aspectos sorprendentes de este paso. Primero, después de discutir la relación entre lo pío y lo caro a los dioses, ahora Sócrates vuelve a atender a la relación entre lo pío y la afección de ser amado por los dioses. Segundo, después de hablar sobre la pregunta de si lo pío y lo caro a los dioses son lo mismo, Sócrates vuelve a preguntar sobre la esencia de lo pío. Sin embargo, en el contexto general del diálogo no es sorprendente que Sócrates atienda a la pregunta de si se puede especificar la esencia de lo pío como lo que es amado por todos los dioses. Atender a esta pregunta simplemente es volver a la tercera respuesta de Eutifrón sobre lo que es lo pío:

[7] Yo diría que lo pío es lo que aman todos los dioses, mientras que lo que es el contrario, lo que odian todos los dioses, es lo impío (9e1-3).

Como hemos visto, esa era la tercera y, hasta ahora, la última respuesta de Eutifrón sobre lo pío. Además, hemos visto también que antes de aclarar las relaciones explicativas entre ser pío, ser amado por los dioses y ser caro a los dioses, Sócrates le recuerda a su interlocutor (y, de paso, también a nosotros) esta tercera respuesta preguntándole esta vez a Eutifrón:

[10] ¿Qué decimos, entonces, sobre lo pío, Eutifrón?
No es amado por todos los dioses, según lo que tú dijiste? (10d1-2).

Entonces tiene sentido que ahora Sócrates vuelva a esta tercera respuesta para apuntar que ella no logra aún revelar la esencia de lo pío. Tampoco es difícil entender por qué, según Sócrates, esta respuesta no revela la esencia de lo pío. He explicado cómo Sócrates le dio a

¹⁹ “[...] καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ’ ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὐπω εἶπες. εἰ οὖν σοι φίλον, μὴ με ἀποκρύψῃ ἀλλὰ πάλιν εἰπὲ ἐξ ἀρχῆς τί ποτε ὄν τὸ ὅσιον εἴτε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν εἴτε ὅτιδ’ ἀσχεῖ—οὐ γὰρ περὶ τούτου διοισόμεθα—ἀλλ’ εἰπὲ προθύμως τί ἐστίν τὸ τε ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον;”.

su interlocutor instrucciones bastante claras sobre cómo se debería contestar a la pregunta de qué es lo pío. La tarea es enseñar “este carácter mismo por el que todas las cosas pías son pías [ἀλλ’ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν]” (pasaje 2 *supra*). En otras palabras, el carácter de lo pío es lo que explica el hecho de que las cosas pías son pías. Así las cosas, es fácil ver por qué, al examinar la tercera respuesta de Eutifrón, Sócrates inmediatamente atiende a la pregunta de si lo pío es amado por los dioses porque es pío, o si es pío porque se le ama (10a1-3). Para que ser amado por los dioses sea el carácter de lo pío, se requiere que las cosas pías sean pías porque son amadas por los dioses. Sin embargo, según la jerarquía explicativa en la cual coinciden Sócrates y Eutifrón, ser amado por los dioses no es lo que explica ser pío, sino al revés: ser pío es lo que explica ser amado por los dioses. En consecuencia, ser amado por los dioses no puede ser el carácter o la esencia de lo pío, porque no es lo que explica el hecho de que cualquier cosa pía sea pía.

Si vemos la discusión de este modo, enfocándonos en el rechazo de la tercera respuesta de Eutifrón, la demostración de que lo pío y lo caro a los dioses no son lo mismo parece ser irrelevante en el desarrollo de la discusión. ¿Acaso esta demostración tiene alguna relevancia? Y si la tiene, ¿cuál es?

Para empezar, cabe destacar dos puntos. Primero, debemos acordarnos de la diferencia entre lo caro a los dioses y lo que es amado por los dioses. Hemos visto que, según Sócrates, lo pío y lo caro a los dioses no son lo mismo, porque no tienen el mismo perfil explicativo. Por paridad de razonamiento, lo caro a los dioses y lo que es amado por ellos tampoco son lo mismo, pues tampoco tienen el mismo perfil explicativo: lo caro a los dioses lo es porque es amado por ellos, pero no es cierto que algo sea amado por los dioses porque es caro a ellos (10e5-7). Segundo, en el marco teórico del diálogo, es obvio que un atributo y su esencia no son lo mismo. La razón es que cosas que tienen un atributo lo tienen porque tienen la esencia del atributo, y a la vez no es cierto que cosas que tienen esta esencia la tengan porque tienen el atributo de cuya esencia se trata. En otras palabras, la esencia de algo y aquello de lo cual es esencia siempre tienen diferentes perfiles explicativos, y por esto nunca son lo mismo. Entonces, por el marco teórico del diálogo, es imposible concluir que lo caro a los dioses no sea la esencia de lo pío porque los dos no son lo mismo. Por lo tanto, enfrentamos la pregunta

de por qué a Platón le interesa demostrar que lo caro a los dioses y lo pío no son lo mismo.

Para contestar esta pregunta, debemos tener en mente que Eutifrón sostenía antes que lo pío es lo caro a los dioses. Esa fue su segunda respuesta sobre lo pío (6e10-7a1; pasaje 4 *supra*; cfr. 7a6-9). Al declarar que lo caro a los dioses y lo pío no son lo mismo, Sócrates le recuerda a su interlocutor esa segunda respuesta, diciéndole lo siguiente:

[13] Entonces lo que es caro a los dioses no es lo pío,
Eutifrón, ni es lo pío lo que es caro a los dioses,
como tú dices, sino que lo uno es diferente de lo
otro (10d12-14).

También debemos tener en mente que la pregunta de qué es lo pío tiene cierta ambigüedad. La piedad es un atributo que puede pertenecer a cosas y a personas. Según un cierto modo de entender la pregunta de qué es lo pío, lo que se pide es simplemente una identificación del atributo, es decir, una glosa que refiera al mismo atributo en otras palabras. Por ejemplo, si alguien te pregunta qué es la abundancia, puedes ayudarle a entender lo que es contestando que se trata de la riqueza. Si se entiende de esta manera la pregunta de qué es lo pío —como una petición para identificarlo—, se puede rechazar con toda razón una respuesta que identifique lo pío con algo diferente, con algo que no sea lo mismo que lo pío. Según otro modo de entender la pregunta de qué es lo pío, lo que se pide es una especificación de la esencia de lo pío, es decir, de lo que explica por qué las cosas que son pías lo son. Y como hemos visto, en el marco teórico del diálogo, un atributo y su esencia nunca son lo mismo, pues siempre tienen diferentes perfiles explicativos. Entonces si la pregunta de qué es lo pío se entiende de esta segunda manera, no se puede rechazar una respuesta a la pregunta solo porque se especifica algo que no es lo mismo que lo pío.

Como hemos visto, antes de rechazar la tercera respuesta de Eutifrón sobre lo pío, Sócrates nos recuerda las dos respuestas anteriores: primero, que lo pío es lo caro a los dioses; segundo, que lo pío es lo que es amado por los dioses. Luego, Sócrates propone un argumento a favor de la conclusión de que lo pío no es lo mismo que lo caro a los dioses. Finalmente, afirma que la tercera respuesta de Eutifrón es inadecuada, porque ser amado por los dioses no es la esencia de lo pío, sino solamente una afección de ello. Ya he explicado que, en el marco teórico del diálogo, la conclusión de que lo pío no es lo mismo que lo

caro a los dioses no sirve como rechazo efectivo a la sugerencia de que lo caro a los dioses es la esencia de lo pío. Entonces, ¿cuál es el significado de esta conclusión? Quiero sugerir que entendamos el argumento y su conclusión de un modo literal y sencillo: la idea es que lo pío no es lo caro a los dioses en el sentido de que no se puede identificar el atributo de ser pío con ser caro a los dioses. Es decir, ser caro a los dioses no es una glosa que refiere con otras palabras al mismo atributo de ser pío.

En el contexto del diálogo, y a la luz de las relaciones explicativas que Sócrates ha presentado entre ser amado por alguien y ser algo amado, es natural pensar que ser amado por los dioses es la esencia de lo caro a los dioses. La esencia de cualquier atributo desempeña dos papeles: primero, es una elucidación del atributo del cual es esencia (porque, obviamente, es una respuesta a la pregunta de qué es ello); segundo, es aquello por lo que las cosas que tienen ese atributo lo tienen. Y es natural pensar que ser amado por los dioses desempeña estos dos papeles con respecto a ser caro a los dioses. Si se preguntara qué es lo caro a los dioses, sería una buena elucidación contestar: lo que es amado por los dioses. Además, hemos visto que Sócrates y su interlocutor coinciden en pensar que lo caro a los dioses es tal porque es amado por ellos. Entonces, ser amado por los dioses puede servir como aquello por lo que las cosas que son caras a los dioses lo son.

Es cierto que, inicialmente, la afirmación de Eutifrón de que lo pío es lo caro a los dioses era un intento de especificar el carácter de lo pío, aquello por lo que las cosas pías son pías. Entonces debemos aceptar que si ahora se entiende la misma afirmación como un intento de identificar, no la esencia, sino el atributo mismo de lo pío, Sócrates está reinterpretando la afirmación. Sin embargo, quisiera sugerir que esta reinterpretación sería natural y plausible. Puesto que lo pío solo puede tener una esencia —un solo carácter, no dos o más—, la tercera respuesta de Eutifrón (según la cual lo pío es lo que es amado por los dioses) reemplaza la segunda, según la cual lo pío es lo caro a los dioses. Reinterpretar esta segunda respuesta como un intento de identificar el atributo mismo en vez de su esencia efectivamente sería un reajuste, pero se trataría de un cambio ligero que tendría sentido después de que Sócrates ya ha presentado la diferencia, junto con las relaciones explicativas, entre ser amado por los dioses y ser caro a ellos. Pues, como hemos visto, es plausible pensar que ser amado por los dioses es la esencia de lo caro a los dioses, y por lo tanto es plausible pensar que,

si ser amado por los dioses es la esencia de lo pío, lo pío y lo caro a los dioses deberían ser lo mismo.

Pero tal vez cuando Sócrates le atribuye a su interlocutor la opinión de que lo caro a los dioses es lo mismo que lo pío (10d12-13), esta atribución no se debe entender como una reinterpretación de la segunda respuesta de Eutifrón sobre lo pío, sino como una implicación de la tercera respuesta. Si ser amado por los dioses es la esencia de lo pío, y a la vez es la esencia de lo caro a los dioses, parece resultar que lo pío será lo mismo que lo caro a los dioses. Se puede suponer que Sócrates tácitamente está utilizando un principio según el cual es imposible que diferentes atributos compartan la misma esencia. En consecuencia, si dos atributos son diferentes, sus esencias también tienen que ser diferentes. De este modo, se podría mostrar que algo no es la esencia de cierta cosa al mostrar que ese algo es la esencia de algo diferente. En nuestro caso, se podría mostrar que ser amado por los dioses no es la esencia de lo pío porque es la esencia de algo diferente, es decir, de lo caro a los dioses. Según esta interpretación, el argumento a favor de la conclusión de que lo pío no es lo mismo que lo caro a los dioses es una parte de un argumento mayor a favor de la conclusión de que ser amado por los dioses no es la esencia de lo pío.

No obstante, está claro que el propósito clave de Sócrates al rechazar la tercera respuesta de su interlocutor es demostrar que ser amado por todos los dioses no es la esencia de lo pío, sino solamente una afección de ello. Desde el punto de vista de este propósito clave, el argumento a favor de la conclusión de que lo caro a los dioses no es lo mismo que lo pío es innecesario: Sócrates puede mostrar que ser amado por todos los dioses no tiene el perfil explicativo que la esencia de lo pío necesita tener, y ello sin mostrar que lo caro a los dioses no es lo mismo que lo pío.

III

Voy a concluir mi interpretación, y terminar este artículo, con otra sugerencia sobre el papel de este argumento en el contexto del rechazo de la tercera respuesta de Eutifrón. Un poco antes he llamado la atención sobre una cierta instancia en la conversación, en la cual, después de la tercera respuesta de Eutifrón, Sócrates le pregunta dos veces si lo pío es amado por los dioses porque es pío o, al revés, si es pío porque se le ama (10a1-3 y 10d6-7). La primera vez, Eutifrón no entiende la pregunta. Para aclararla, Sócrates le presenta la idea de relaciones explicativas

asimétricas entre, por ejemplo, ser algo amado, ser amado por alguien y ser pío. Cuando Sócrates repite la pregunta, preguntándole de nuevo a su interlocutor si a lo pío se le ama porque es pío y, así, no es pío porque se le ama, Eutifrón contesta, con algo de incertidumbre: “Así parece” (ἔοικεν; 10d8).

En este momento de la discusión, Sócrates habría podido presentar el argumento a favor de la conclusión de que lo que es amado por todos los dioses no es la esencia de lo pío, al decir que la esencia de lo pío es aquello por lo que las cosas pías son pías y no es cierto que las cosas pías sean pías porque son amadas por todos los dioses; al contrario, son amadas por todos los dioses porque son pías. Sin embargo, avanzar de esta manera directa habría sido riesgoso. Ante este argumento, Eutifrón podría haber retirado su aceptación débil de la propuesta de que no es cierto que lo pío lo sea porque se le ama. Podría haber afirmado que, según él, sí es verdad que lo pío es tal porque es amado por todos los dioses. En este caso, el argumento que Sócrates estaba desarrollando con tanto cuidado habría fracasado.

El argumento sobre lo caro a los dioses y lo pío es un cambio de tema que le permite a Sócrates, sin discutir directamente la tercera respuesta de su interlocutor, presentar claramente las relaciones explicativas entre lo pío, lo que es amado por los dioses y lo caro a los dioses. Eutifrón acepta firmemente las relaciones explicativas que Sócrates le sugiere y, al aceptarlas, acepta también la jerarquía explicativa entera que hemos discutido. Dadas estas firmes aceptaciones de su interlocutor, Sócrates ya está en condiciones de mostrar de una manera inevitable que ser amado por todos los dioses no es la esencia de lo pío, pues no tiene la correcta relación explicativa con lo pío. De este modo, podemos ver el argumento a favor de la conclusión de que lo caro a los dioses no es lo mismo que lo pío como una desviación táctica que Sócrates utiliza para asegurar el éxito de su rechazo de la tercera respuesta de Eutifrón, según la cual lo pío es lo que es amado por todos los dioses.

Bibliografía

- Ebrey, D. (2017). Identity and Explanation in the *Euthyphro*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 52, 77-111. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805762.003.0003>
- Evans, M. (2012). Lessons from *Euthyphro* 10a-11b. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 42, 1-38. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644384.003.0001>

- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1940). [LSJ]. *A Greek-English Dictionary*. Clarendon Press.
- Platón. (1985). Eutifrón. En *Diálogos. I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras* (pp. 218-242). J. Calonge Ruiz (trad.). Gredos.
- Platón. (1996). *Eutifrón*. A. Gómez-Lobo (trad.). Editorial Universitaria.
- Platón. (2010). Eutifrón. B. Bigio (trad.). *Estudios de Filosofía*, 8, 129-156. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201001.005>
- Sharvy, R. (1972). *Euthyphro* 9d-11b: Analysis and Definition in Plato and Others. *Noûs*, 6(2), 119-137. <https://doi.org/10.2307/2216144>
- Wolfsdorf, D. (2005). *Euthyphro* 10a2-11b1: A Study in Platonic Metaphysics and its Reception since 1960. *Apeiron*, 38, 1-72. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.1.1>

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3038>

El rol del ἔρως en el ascenso filosófico del *Fedro*: de la belleza corpórea a la amistad filosófica

The Role of ἔρως in Philosophical Ascent in the *Phaedrus*: From Corporeal Beauty to Philosophical Friendship

Manuel Martín

Universidad de los Andes, Chile

mmartin@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8657-0212>

Recibido: 26 - 12 - 2023.

Aceptado: 28 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 31 - 10 - 2025.

Cómo citar este artículo: Martín, M. (2026). El rol del ἔρως en el ascenso filosófico del *Fedro*: de la belleza corpórea a la amistad filosófica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 133-163. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3038>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo aclara el papel del ἔρως en el ascenso filosófico hacia la forma de la belleza misma según el *Fedro*. Para ello, distingo los dos conceptos de ἔρως utilizados por Sócrates en su primer y segundo discurso y analizo la relación entre ambos. Luego examino el papel que desempeña la belleza corpórea en el despertar del ἔρως divino y cómo solo este ἔρως, considerado como μανία divina, hace posible el sometimiento de la inclinación desordenada para poder buscar lo que es sabio, bueno y bello. De este modo, el amante puede iniciar una vida filosófica, que no se realiza en la soledad, sino en la amistad. Esta es la novedad que aporta el *Fedro*.

Palabras clave: belleza; eros; amor; amistad; formas; locura; ascenso filosófico; Sócrates; Platón; *Fedro*.

Abstract

This article clarifies the role of ἔρως in the philosophical ascent towards the form of beauty itself in the *Phaedrus*. For this, I distinguish the two concepts of ἔρως used by Socrates in his first and second speech and analyze the relationship between the two. Then, I examine the role that corporeal beauty plays in the awakening of the divine ἔρως and how only this ἔρως, considered as divine μανία, makes possible the subjugation of disordered inclination; this subjugation allows to seek what is wise, good, and beautiful. Thus, the lover can begin a philosophical life, one that is not carried out in solitude, but in friendship. This is the novelty brought by the *Phaedrus*.

Keywords: beauty; eros; love; friendship; forms; madness; philosophical ascent; Socrates; Plato; *Phaedrus*.

Introducción¹

“No es cierto ese discurso”, repite Sócrates antes de comenzar su propia *παλινωδία* en la que reivindica el rol positivo del ἔρως en el ascenso filosófico hacia la belleza en sí. En su conversación con el joven Fedro, Sócrates parece cambiar abruptamente de opinión acerca del papel del ἔρως y de su correspondiente valoración: pronuncia dos discursos aparentemente opuestos en los que, primero, ἔρως es considerado una enfermedad y, luego, algo divino. Pero ¿qué ha cambiado exactamente? ¿De qué se ha arrepentido Sócrates al declarar que “no es cierto ese decir”? ¿De haber llamado ἔρως a lo que no es más que una falsa imagen suya o de haberle negado al ἔρως su carácter benefactor?

Al examinar el papel que juega el ἔρως en el ascenso platónico hacia la forma de lo bello en el *Fedro*, surge en primer lugar la pregunta por el concepto mismo de ἔρως. Sócrates parece emplear dos significados distintos en el primer y segundo discurso. Por tanto, se requiere aclarar, en la primera parte de este trabajo, si, a lo largo del diálogo, Sócrates predica ἔρως de manera equívoca —es decir, utilizando el mismo término para dos realidades distintas que no guardan relación alguna— o si hay alguna relación entre ambos usos del término. A partir de ese análisis, se investiga, en la segunda parte de este trabajo, el papel que el ἔρως juega en la búsqueda de la sabiduría. Si hay dos significados distintos, habrá que mostrar el lugar que ocupa cada uno de estos ἔρως (sea positivo o negativo) en la búsqueda de lo bello en sí; pero, si hay una relación entre ambos significados, será necesario exponer en qué consiste esa relación y cómo se integran las diferentes manifestaciones de ἔρως en un mismo movimiento ascendente hacia la forma de lo bello. El resultado revela la novedad que presenta el *Fedro* en relación con la vida filosófica como un vuelo que se lleva a cabo en la amistad.

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de la Beca de Doctorado Nacional de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del Gobierno de Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/2020-21201140). Agradezco las observaciones y colaboración de los profesores José Antonio Giménez Salinas y Clemente Cox Cruzat.

1. El significado de ἔρως en el *Fedro*

1.1. El primer concepto de ἔρως

El diálogo comienza con Sócrates y Fedro, que salen de la ciudad y se ubican en un lugar ameno para reproducir un discurso de Lisias que Fedro ha escuchado y memorizado. Aquel discurso versa sobre el ἔρως y presenta una visión negativa de este: el ἔρως es enfermedad, locura, insensatez. El enamorado no es capaz de dominarse y permanecer en su sano juicio, mientras que el no enamorado mantiene las pasiones a raya y actúa de modo sensato. Por eso, Lisias defiende la posición de que es más conveniente para un joven entregarse al que no está enamorado, porque el enamorado es egoísta y celoso, y su buena voluntad es incierta. En cambio, una persona no enamorada cultiva la amistad más que la pasión del ἔρως y, por lo mismo, buscará lo que realmente es mejor para el joven amigo. La alternativa que se presenta es la siguiente: o bien se prefiere la sensatez del amigo que busca el bien desinteresadamente, o bien se prefiere la locura o el desenfreno del enamorado que busca su propia satisfacción. Se trata de optar por la σωφροσύνη y la sensatez o por el desenfreno y la μανία.

Una vez concluido el discurso, Fedro —que, a petición de Sócrates, ha leído el discurso en vez de recitarlo de memoria— pide la opinión de Sócrates. Este sostiene haber atendido principalmente a la forma retórica y cree que el discurso ha sido repetitivo y confuso. Concede el punto de que hay que encomiar la sensatez del uno y reprobar la insensatez del otro, pero no está dispuesto a aceptar el juicio de Fedro de que, respecto al amor, “nadie podría decir más cosas y mejores que las que Lisias ha dicho” (cfr. 235a1-236a3).

Presionado por su joven acompañante, Sócrates intenta articular un discurso que compita con el de Lisias. Lo pronuncia con el rostro tapado y de forma apresurada, “corriendo por las palabras” para llegar rápidamente al final (237a).² Mantiene la tesis de Lisias, pero intenta mejorar la forma retórica.

² Nussbaum (2004) utiliza estos detalles para apoyar su tesis de que Sócrates en este discurso está recogiendo sus dichos anteriores acerca del amor, que ahora pronuncia con el rostro tapado para no “cortarse de vergüenza” y luego retractarse enérgicamente de ellos.

En cuanto a la argumentación, a diferencia de Lisias —que se había limitado a describir los síntomas del enamorado—, Sócrates sostiene que es preciso elucidar primero qué es el ἔρως y cuál es su poder (237d). Que el ἔρως es un deseo parece claro para todos, dice Sócrates; sin embargo, también los que no aman desean lo bello, por lo que es necesario distinguir lo específico de este deseo del amante. Entonces, afirma que hay en nosotros dos tendencias fundamentales que nos rigen y conducen: el deseo de placeres (ἐπιθυμία ἡδονῶν) y la opinión adquirida que tiende a lo mejor (ἐπικτήτος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). A veces coinciden, a veces disienten. Cuando prevalece la búsqueda del bien, estamos frente a un hombre sensato, moderado; pero, cuando prevalece el deseo de placer que domina al hombre, estamos ante un caso de desenfreno, de falta de moderación, de ὕβρις (237d7-238a3). Ahora bien, hay diversos tipos de desenfreno, como la glotonería, que es el deseo irracional de comida. Entre los tipos de desenfreno se enumera el ἔρως, que es el deseo irracional de la belleza del cuerpo. Como deseo irracional, prevalece sobre la opinión de lo que es mejor (238b6-c4).³ Así visto, ἔρως es un tipo de desenfreno, locura, falta de sensatez o de moderación.⁴

A partir de eso, Sócrates deduce las indeseables consecuencias que padecerá quien se deje guiar por ἔρως: aquel que es gobernado por el deseo y esclavizado por el placer busca que el amado le proporcione los mayores gozos; no soporta que algo se le resista, por lo que es celoso y trata de someter siempre al amado, esforzándose en que le sea inferior y más débil; por eso, lo aparta de todas las relaciones que le serían provechosas, lo mantiene en la ignorancia e intenta que su

³ “[...] ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμῶσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη”.

⁴ Cfr. Kamtekar (2017, pp. 117 y ss.). También Lavilla de Lera (2015, p. 123) resalta: “el enamorado, es decir, el que está loco, no es capaz de obrar de manera cuerda o de temperarse: el verbo que se contrapone a *noséo* es *sophroneó* (231d3). Análogamente, se afirma que, en tanto que loco o enfermo, el enamorado no está en su sano juicio: la expresión griega es *kakós phroneîn* (231d3); en cambio, lo propio del *sóphron* es ser sensato, que en el texto viene recogido con la expresión *eû phroneîn* (231d4). En escasas líneas el *éros* queda caracterizado como una enfermedad o locura (el término griego es *nósos*) que subyuga el pensamiento y la *práxis* de quien la padece”.

cuerpo sea delicado y bien adornado (238e-239a). De ahí que aquel que se entregue al enamorado acabe siempre viéndose privado de las cosas más importantes y atado a los caprichos del amante.

En ambos discursos, ἔρως es caracterizado como un deseo irracional en contraposición al deseo que se adecúa a la razón. Es preciso poner de relieve eso: Sócrates, hasta el momento, se ha centrado únicamente en el deseo no coincidente con la δόξα que tiende hacia lo bueno. El ἔρως del que ha hablado podría ser calificado como un tipo de amor egoísta, celoso o posesivo: el amor lujurioso. Este busca a la persona amada únicamente a causa del placer, sin interesarle el bien del amado, sino el suyo propio (y únicamente el bien del placer sensible). Lo que condena Sócrates en este primer discurso es, por tanto, la μανία o locura propia del que posee un deseo irracional de la belleza del cuerpo que prevalece sobre la opinión adquirida que tiende a lo mejor, y previamente ha identificado el ἔρως con este tipo de μανία.

A mi juicio, de lo que se retractará en su segundo discurso es precisamente de aquello último: de haber identificado el ἔρως con ese tipo de μανία. En ningún momento Sócrates rechazará su valoración negativa acerca del deseo irracional que inclina hacia lo bajo, sino que dirá que ha hablado mal acerca de ἔρως, porque ἔρως no puede limitarse a ser ese deseo, sino que es un dios o algo divino (θεὸς ἢ τι θεῖον; 242e3). En su segundo discurso, Sócrates propone un nuevo concepto de ἔρως: identifica el ἔρως con un tipo de μανία que es divina y que trae los mayores beneficios. Esa μανία no será contraria a la razón, sino que la superará.

1.2. El segundo concepto de ἔρως

El diálogo relata que, luego de pronunciar su discurso, Sócrates decide marcharse. Sin embargo, al cruzar el río, escucha interiormente cierta voz proveniente de una señal espiritual (τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ σημείον). Esta lo retiene instándolo a que se purifique, como si hubiese pecado ante lo divino (εἰς τὸ θεῖον) (242b7-c2). Entonces, Sócrates comienza su retractación:

Sóc. — Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera.

Fed. — ¿Cómo es eso?

Sóc. — Es una simpleza y, hasta cierto punto, impía.
Dime si hay algo peor.

Fed. — Nada, si es verdad lo que dices.

Sóc. — Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo
de Afrodita y es un dios?

Fed. — Al menos eso es lo que se cuenta.

Sóc. — Pero no en Lisias, ni en tu discurso; en ese que,
a través de mi boca y embrujado por ti, se ha proferido.
Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino,
no puede ser nada malo. Pero en los dos discursos que
acabamos de decir, parece como si lo fuera (242d4-e4).⁵

En ese momento, Sócrates cita la *παλινωδία* de Estesícoro: “No es cierto ese discurso” (οὐκ ἔστ’ ἔτυμος λόγος οὗτος; 243a8), y comienza la suya propia. Reconoce que no ha hablado con justicia acerca de ἔρως. Ha agraviado al dios y se ve en la necesidad de purificarse.

En su segundo discurso, presentará el ἔρως como un tipo de *μανία* divina que, al contrario de la *μανία* humana —que es inferior a la sensatez—, es más bella que la sensatez, pues proviene del dios, mientras que la sensatez proviene de los hombres (244d).⁶ El ἔρως no es, como se consideró en los discursos anteriores, una mera *μανία* humana, sino que es el cuarto y más noble tipo de *μανία* divina.⁷ Por eso, es justo decir que es un bien dado por los dioses para nuestra mayor fortuna.⁸

Para probar esto, Sócrates cree necesario, en primer lugar, examinar la verdad acerca de la naturaleza “divina y humana” de la *ψυχή* (245c).

⁵ Para las citas del *Fedro*, utilizo la traducción de Emilio Lledó (Platón, 1988c), excepto cuando algo distinto se indique explícitamente.

⁶ “[...] ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικῇ οἰωνιστικῇ, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ’ ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ’ ἀνθρώπων γιγνομένης”.

⁷ Los cuatro tipos de *μανία* divina son: la mántica, la teléstica, la poética y la erótica (cfr. 244b-d).

⁸ *Fedro* (244a5-8): “εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης”.

En orden a ese fin, narra la famosa alegoría del carro alado (246a-257b). Comienza con la afirmación de que el alma es siempre automoviente y que, por lo mismo, es inmortal (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον; 245c5). En ese movimiento eterno, las almas de los dioses y de los hombres, de modo periódico, surcan los cielos en una peregrinación divina hacia la llanura de la verdad, donde contemplan el ser. Cada alma, a decir de Sócrates, “se parece a una fuerza [δυνάμει] que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga” (246a6-7). Todas las almas son aladas; son las alas las que permiten el ascenso, mientras que, sin alas, las almas caen y van a la deriva hasta que se asientan en un cuerpo. Lo divino —que es sabio, bueno, bello y otras cosas semejantes— es lo que alimenta y hace crecer el plumaje de las alas, mientras que lo torpe y malo, y cosas semejantes, las consume y acaba (246e). La contemplación de las formas es la meta natural de la existencia del alma (cfr. Yunis, 2011, p. 16).⁹

Las almas de los dioses son impulsadas por dos caballos de buena estirpe, que avanzan con paso firme hacia las empinadas cumbres, mientras que las almas de los hombres poseen un caballo malo que arrastra hacia la tierra y hace pesado el ascenso (247b), pues busca únicamente el placer sensible. Al impedirse el avance, se forma un tumulto en el que las almas chocan entre sí. A muchas se les rompen las alas y caen (248b). La pérdida de las alas no se produce, por tanto, debido al deseo de lo sabio y bueno, sino a causa del deseo del mal corcel que inclina hacia la tierra. Aunque las almas de los hombres alcanzan a vislumbrar algo de lo verdadero, tienen que conformarse ahora con el alimento de la opinión. El único camino para recobrar las alas será el ἔρως.

Sócrates, que pretende esclarecer la naturaleza de ἔρως, lo describe entonces citando unos versos: “Por cierto, a Ἐρως los mortales llaman ποτηνός (‘alado’), y los inmortales, Πτ-έρως (‘que-da-alas’), a causa de su poder acrecentador de alas” (τὸν δ’ ἦτοι θνητοὶ μὲν ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ’ ἀνάγκην) (252b7-

⁹ Al considerar más adelante que el ἔρως es justamente el que da las alas, se puede concluir que, de alguna manera, lo más propio del alma es el ἔρως, sin el cual dejaría de ser lo que es. Pues el alma “se parece a una fuerza” y esa fuerza es la que lo conduce hacia la contemplación del ser en los parajes de la verdad. Todo parece orientado hacia ello.

8).¹⁰ Según se muestra, ἔρως en sí mismo es un dios o algo divino y, por tanto, alado; pero actúa para nosotros como dador de alas, en cuanto que ese amor hacia lo sabio, bueno y bello nos conduce al alimento que hace crecer las alas (cfr. Álvarez Hoz y Gutiérrez Lerma, 1995, p. 21).

Parece, en este momento, que la identificación de ἔρως con el deseo irracional de la belleza del cuerpo que prevalece sobre la opinión adquirida acerca de lo mejor ya no es posible, sino que habrá de identificarse con el amor hacia las formas inmutables. La emoción que suscita la belleza despierta el recuerdo de aquella forma apenas divisada antes de la caída a la tierra, y ese recuerdo de la forma de la belleza hace surgir el amor que da alas (cfr. Álvarez Hoz y Gutiérrez Lerma, 1995, p. 25).

El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es “entusiasmado”. Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de “entusiasmo”, es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado (249c6-e4).¹¹

¹⁰ Para estos versos, uso la traducción de Jesús María Álvarez Hoz y Elena Gutiérrez Lerma (1995, p. 21). Rowe (1986, p. 73) traduce: “Immortals call him Fledgeling Dove—since Eros’ wings lack down” con lo que se pone de manifiesto que, por el solo ἔρως, todavía no se puede volar, sino que la contemplación de lo divino, la vida filosófica misma (impulsada por ese ἔρως), va a hacer que salgan las plumas.

¹¹ Retomo aquí la traducción de Lledó (Platón, 1988c).

El relato ensalza este ἔρως que es ἐνθουσιασμός, posesión divina, y cuyo resultado es apartarnos de “humanos menesteres” para volcarnos a lo divino, a fin de que, recordando la belleza verdadera, podamos recobrar las alas. Aunque, como un pequeño pichón, el alma aún no puede emprender el vuelo, al menos comienza a vivir una vida filosófica, con la mirada puesta en las cosas divinas.

Tal como se representa en la alegoría, el alma (el carruaje), al encontrarse con la belleza de un muchacho semejante a los dioses, se siente atraída por esta belleza, por lo que se desencadena la lucha entre el caballo arisco, por un lado, y el auriga junto al caballo noble, por otro, hasta que el primero queda vencido, permitiéndose así la búsqueda honesta del bien y la amistad. La belleza corpórea parece jugar un papel importante en este despertar del ἔρως pues, gracias a esta, el auriga recuerda la forma de la belleza y el alma está en situación de recobrar las alas inflamándose en deseos de volar. Acordarse de aquellas formas a partir de las cosas de aquí abajo no es asunto fácil (250a2), por lo que la belleza corporal ocupa un lugar privilegiado como recordatorio para que los seres humanos alcen su mirada a las cosas divinas.¹² Aquel que hace uso adecuado de los recordatorios recobra sus alas por el amor a lo bello — ἔρως, que es “alado” o “que da alas” —, mientras que quienes no hacen uso adecuado de ellos se vuelcan sobre lo sensible que no permite el ascenso.

Evidentemente, en la alabanza expresada hacia ἔρως en el último discurso, lo que se ensalza no es el amor que arrastra hacia lo bajo, propio del que se da al placer y actúa como un cuadrúpedo (250e). Esto es constantemente condenado por Sócrates, también en su último discurso. Lo que se aprueba es el amor que reconoce lo divino y se inclina a la belleza misma.¹³ La alegoría del carro alado propone, en resumidas

¹² Sobre este pasaje, cfr. Ferrari (1987, pp. 140 y ss.). En las “imitaciones de aquí abajo” no es fácil apreciar el resplandor de la justicia y de lo que es valioso para las almas, pero sí se puede apreciar el resplandor de la belleza, la cual capta el más alto de nuestros sentidos, la vista (250d3).

¹³ El pasaje de 250e-251b es ilustrativo: “ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆς ἐπωνυμίας, ὥστ’ οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ’ ἡδονῇ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδοικεν οὐδ’ αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων· ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον

cuentas, un camino ascético de vencimiento del apetito meramente corporal para poner el amor en las cosas divinas. En efecto, el auriga lucha con el caballo negro para no dejarse llevar por el deseo que inclina hacia lo bajo y que, en vez de favorecer el crecimiento de las alas, hace que se pierdan. Pues aquello que nutre las alas que hacen ligera al alma es “el pasto adecuado para la mejor parte del alma”, que “está en el prado de allí [al otro lado del cielo]” (248bb5-c2).¹⁴

No cualquier deseo es dador de alas.¹⁵ El deseo del que se habla en los dos primeros discursos (el de Lisias y el primero de Sócrates) es

ἴδη κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὥς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἔδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὥς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἶον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολῇ τε καὶ ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήτης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἔθερμάνθη ἢ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἔτακη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκῶτα εἶργε μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς ᾧδησέ τε καὶ ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή”. No se advierte un cambio sustantivo en este diálogo respecto a la postura de Sócrates sobre el amor a lo terreno. Sí parece haber una distinción más fina: lo que es reprochable no es el ἔρως en sí mismo, sino el amor hacia la belleza terrena que prevalece por encima de la opinión acerca de lo bueno. Revindicar el ἔρως de alguna forma es reivindicar la potencia concupiscible. Pero siempre permanece la tesis de que no hay que aferrarse a los placeres de este mundo, sino que es preciso remontarse a lo divino, lo que es sabio, bueno y bello.

¹⁴ “[...] οὐ δ' ἔνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται”.

¹⁵ Explica Fierro (2018, p. 158): “En el caso del *Fedro*, el *éros* ‘izquierdo’, puramente físico, permanece en el plano terrestre y mortal, sin desarrollar su aspecto divino (*Phaedr.* 265e-266b); si, en cambio, el intenso deseo sexual por el bello muchachito motiva al amante a recordar la Forma de la belleza, comienzan a crecer en él las alas del *Éros* divino y trascendente que impulsa el vuelo del alma hacia el plano eidético (*Phaedr.* 249d). Pero únicamente en quienes nunca pierden las alas —los dioses— y están regularmente en contacto con las Formas alcanza el *Éros* alado su plena realización, su condición de *theós* (*Phdr.* 247a-c). Por el contrario, en el caso de las almas humanas, dado que necesitan adquirirlas, y aun así corren siempre el riesgo de perderlas, quedan en un lugar ‘intermedio’/‘intermediario’ —*metaxý*—, similar al del *Éros* del *Banquete*. Por lo

más bien la malversación del ἔρως, un mal uso del amor a la belleza, pues, en vez de orientarse hacia la vida filosófica, es dirigido hacia la mera satisfacción de los deseos sensibles. En cambio, el amor hacia lo sabio, bueno y bello, el verdadero ἔρως, es causa de los mayores bienes, justamente contrarios a las consecuencias del amor lujurioso. El amor verdadero no es egoísta, no es celoso; se preocupa por el amado, quiere acercarlo a la sabiduría, procura que se asemeje al dios, etc. Este ἔρως *es el que*, como veremos, posibilita la φιλία (cfr. Hyland, 1968) en la que se lleva a cabo la vida filosófica.

1.3. Relación entre ambos conceptos de ἔρως

Tras la retractación de Sócrates, cabe preguntarse: ¿se puede aún atribuir el nombre de ἔρως a la atracción que se siente hacia la belleza corporal? Según se dijo, la belleza corporal parece jugar un papel importante en el ascenso filosófico, pues, sin ella, no es posible recordar la belleza en sí y emprender la vida filosófica. El ἔρως filosófico se despierta ante la contemplación de la belleza del cuerpo, que participa de la belleza en sí. La belleza del cuerpo es un recordatorio de la belleza en sí; el problema está en quien no hace uso adecuado de este recordatorio y, en vez de procurar elevarse hacia la contemplación de la belleza misma, hace de la belleza del cuerpo un ídolo, sin procurar más que el placer sensible.

En el *Banquete*, reproduciendo las sabias palabras de Diotima, Sócrates señala el itinerario por el que se asciende desde el amor a la belleza corporal hasta el amor a la belleza misma: el amor comienza por el deseo de un cuerpo bello; luego, se inclina hacia la belleza corporal en general; después, considera más valiosa la belleza del alma y tiende hacia ella; luego, descubre la belleza de las normas de conducta y la del saber; finalmente, descubre la belleza en sí misma y la ama:

[D]escubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza [κατόψεται τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν], a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores,

tanto, el Amor, en su expresión más acabada, es un dios, pero en el caso de las almas no-divinas el reto es adquirir tal condición, la cual solo algunas de ellas logran de modo parcial en su forma de vida encarnada”.

que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada (*Banquete*, 210e3-211b5).¹⁶

Como puede notarse, en aquel diálogo, Platón se inclina por la tesis de que todas aquellas realidades bellas participan de la belleza en sí y que, por tanto, todas las manifestaciones de amor son posibles justamente debido a la participación del objeto de ese amor en la belleza misma. El ἔρως es el principio de todo deseo de cosas buenas (τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία, 205d1-2) (cfr. Sheffield, 2012, p. 214). “El ἔρως es el amor hacia lo bello y, como la sabiduría es lo máximamente bello, ἔρως debe ser necesariamente amante de la sabiduría” (ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἐρως δ’ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι) (204b2-4).¹⁷

¹⁶ Traducción de M. Martínez Hernández (Platón, 1988a).

¹⁷ Explica Sheffield (2017, pp. 88-89): “The notion that wisdom is an object of erotic attraction is no mere metaphor. Though philosophical *eros* is not sexual in any sense, it is truly *erotikos*, properly speaking, and not in some transferred sense; for all *eros* is concerned with beauty (e.g. *Symp.* 206E). The fundamental experience of *eros* is a desire for beauty, the most basic expression of which is sexual *eros* for embodied beauty, where this is simply one of its common forms. [...] Philosophical *eros* would not emerge were one to consider wisdom simply, though perhaps rightly, to be the highest good; it emerges specifically and properly when one comes to desire wisdom as one of the most beautiful things. Socrates’ ‘erotic art’ (*Symp.* 177D8–9, *Phdr.* 277C, 257B) consists in his ability to

Esta concepción del ἔρως parece coincidir, según lo que hemos dicho, con la del tercer discurso del *Fedro*: ἔρως es amor a lo bello mismo. Ahora bien, en cuanto que el muchacho participa de la belleza, el ἔρως puede dirigirse a él, es decir, se puede amar la belleza de una persona con amor a lo honesto en sí. Pero también puede desperdiciarse este impulso erótico cuando, instigado por el caballo negro que busca solamente los placeres del cuerpo, uno se vuelca hacia las realidades temporales. Por su propia naturaleza, el ἔρως se orienta hacia lo divino, de modo que solo al amar lo honesto o bello en sí el ἔρως alcanza su plena realización —ἔρως como “alado” o “que da alas”—. En cambio, el amor que se queda únicamente en la belleza del cuerpo es malversación del ἔρως (como la glotonería respecto al deseo de comer). Aquello sí es contrario a la razón: si el ἔρως se orienta a lo divino, volcarse únicamente hacia lo sensible es una verdadera insensatez. Así, tal como se dice en el *Banquete* y la *República* (IV, 427b-444d), e incluso en la misma línea que el *Fedón* (63e-69e y 78b-84b), el alma no ha de apegarse a la belleza de las cosas corpóreas, sino que debe buscar el bien de la parte más alta del alma, a saber, lo verdadero, bueno y bello en sí. En este sentido, el caballo negro no parece representar al ἔρως, sino al deseo irracional de placer que prevalece por sobre el juicio acerca de lo bueno. El ἔρως solo puede despertarse gracias a la parte racional del alma, la cual ha contemplado algo de la belleza misma.

Sin embargo, esta posición es discutida. Martha Nussbaum (2004), por ejemplo, sostiene que el *Fedro* representa un giro radical en el planteamiento de Platón acerca del papel de las pasiones, en particular del ἔρως, en la vida humana. A su juicio, “Platón incorpora aspectos importantes de sus concepciones anteriores a los dos primeros discursos para, acto seguido, ‘retractarse’ y someterlos a crítica” (Nussbaum, 2004, p. 271). Para ella, Platón estaría abandonando su visión negativa acerca de las pasiones y, en cambio, otorgaría un valor positivo al deseo de la belleza corporal, en cuanto guía de la búsqueda del saber, energía motivacional y componente intrínsecamente valioso para la vida humana buena (Nussbaum, 2004, pp. 284-297).

Por su parte, autores como Sheffield (2012, p. 255), Ferrari (1987, pp. 140-203) u Obdrzalek (2012) rechazan esta función positiva del impulso del caballo negro. Sostiene Sheffield:

make people see the beauty of wisdom—not just its goodness, or its centrality in the good life, but its *beauty*; for all *eros* is concerned with beauty (*Symp.* 206E).”

Ciertamente, el argumento de Sócrates a favor de la afirmación de que el *erôs* es un tipo beneficioso de locura se debilitaría si contara como casos de *erôs* los deseos que se caracterizan repetidamente en términos negativos (como, por ejemplo, los del caballo negro). Pues lo que Sócrates defiende es que el *erôs* es enviado por los dioses para nuestro beneficio (244a3-8). Lo que motiva su segundo discurso es la exigencia de hacer justicia al hecho de que *erôs* es un dios, o algo divino, y como tal no podría ser responsable de los males (*erôs ouden kakon*, 242e). No está nada claro cómo los deseos del caballo negro podrían ilustrar eso. Tales deseos seguirán siendo una parte importante de este relato de *erôs*, pero no por ser ejemplos ilustrativos de *erôs*. Más bien, formarán parte del telón de fondo explicativo sobre el que funciona —con dificultad— este *erôs* enviado por Dios. Sócrates parece fluctuar entre la afirmación de que el anterior relato negativo del *erôs* no decía nada “sano o verdadero” (242e-242a), y la afirmación de que describía un *erôs* de una clase —un “*erôs* zurdo”, como dice (266a)—. Esto sugiere que los deseos, por ejemplo, de mera gratificación sexual, o bien no son casos de *erôs* enviados por Dios (el “verdadero *erôs*”) o son formas bastardas de este. En cualquier caso, la distancia con el *Banquete* no es grande (2012, pp. 225-226).¹⁸

Tal como explica Sheffield, el ἔρως tiene por objeto las cosas buenas, mientras que el deseo de placer sensible no parece mostrar ninguna consideración por el bien. Además, aunque se experimenten distintas respuestas ante lo bello, eso no significa que haya distintos tipos de ἔρως. Sócrates hace referencia al ἔρως únicamente cuando considera el deseo filosófico y en ningún momento lo atribuye al caballo negro. El cuarto tipo de *μανία* divina, que es la *μανία* erótica, surge únicamente por el recuerdo de la forma de la belleza en sí: “Cuando participa en esta locura, el que ama lo bello se llama amante [ἐραστής]” (*Fedro*, 249e3). El

¹⁸ A menos que una nota al pie o la bibliografía final indiquen lo contrario, las traducciones en este artículo son mías.

verdadero ἔρως es una respuesta particular ante lo bello que posibilita los mayores bienes.

A mi modo de ver, lo que guarda relación con el ἔρως filosófico no es el deseo contrario de suyo a la parte racional, sino la atracción que ejerce una realidad terrena en cuanto participa de lo bello. Si bien el ἔρως tiende a la belleza en sí, se puede amar también la belleza participada por veneración a la belleza misma (en esto se hallará la novedad que aporta el *Fedro*: la vida filosófica no aparta de la realidad bella, sino que se lleva a cabo en compañía del sujeto amado). Precisamente porque la belleza se encuentra diversamente participada en las diversas realidades, se puede afirmar una analogía entre el ἔρως filosófico y el amor a la belleza terrena.¹⁹ Eso es lo que da pie a la confusión que está a la base de los primeros discursos.

El amor a la belleza de alguien, puesto que es semejanza de la belleza misma, no es de suyo contrario a la razón, sino que es captado por la parte racional del alma como semejanza de la belleza misma —pues la parte racional es la única capaz de reconocer la belleza porque alguna vez la contempló en la peregrinación celeste—. En cambio, el caballo negro no parece representar precisamente al ἔρως, sino al deseo de placer de suyo contrario a la parte racional. En lo que sigue, se examinará más detenidamente esta posición.

2. El ἔρως en el ascenso filosófico hacia lo bello en sí

Una vez que se ha afirmado que el ἔρως puede dirigirse tanto a la belleza corporal como a la belleza en sí, pero que, propiamente, está ordenado a la contemplación de lo divino, es preciso examinar cómo ocurre el ascenso filosófico: qué lugar ocupa en él el ἔρως hacia la belleza corpórea y cómo opera el ἔρως divino.

A mi juicio, más que una retractación de la posición adoptada en los diálogos anteriores, en el *Fedro*, Platón reafirma su postura, ahondando, no obstante, su examen de los movimientos del alma para mostrar cómo, desde el ἔρως que despierta la belleza corporal, el alma del filósofo es capaz de remontarse hasta la belleza misma en un camino

¹⁹ La belleza es la única forma cuyo reflejo es perceptible por los sentidos del cuerpo (250d). El problema se da con los que “no comprenden que la belleza de este mundo, i.e. la belleza del cuerpo de los muchachos, constituye un pálido reflejo de la verdadera belleza —situada en la esfera transcendente— e, ignorantes, se entregan al placer de lo corpóreo” (Lavilla de Lera, 2015, p. 137).

no exento de luchas y contrariedades. Junto con reconocer la primacía del ἔρως filosófico, en el diálogo, Sócrates muestra que el ἔρως que se queda solamente en lo corpóreo es contrario a la razón, pues, como amor hacia lo bello —aunque sea hacia el pálido reflejo o destello de la belleza misma—, en vez de servir de recordatorio para elevarse hacia la búsqueda de lo bello en sí, inclina hacia lo bajo, convirtiéndose en un amor lujurioso, falto de moderación, que no alcanza el término al que, como tal, se dirige el ἔρως.

Conforme a la alegoría del carro alado, al encontrarse con un muchacho bello, el alma siente que un calor la recorre enteramente y se llena de cosquillas y de los agujones del deseo (254e5). El caballo dócil, dominado por el pudor, se contiene para no saltar sobre el muchacho; pero el caballo malo, que no hace caso ni a los agujones ni al látigo del auriga, se lanza y pone en aprietos a los otros dos, forzándoles a ir hacia aquel muchacho bello. Se genera entonces una lucha en la que el auriga y el buen caballo intentan resistir. Pero la fuerza del caballo negro puede más, por lo que llegan junto al muchacho y contemplan su rostro radiante (καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν; 254b3-5). Ante esa visión, el auriga recuerda la forma de lo bello que alcanzó a vislumbrar en la procesión divina; la contempla en toda su pureza, y, por temor y asombro, cae de espaldas (ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία; 254b7-8), tirando hacia atrás las riendas de forma tan violenta que hace que ambos caballos caigan sobre sus ancas (254b8-c1). El caballo arisco se enfurece y empieza de nuevo a tirar para acercarse a aquel que es objeto de su deseo. El auriga, movido por los mismos sentimientos de antes, se vuelve a tensar con tanta fuerza que esta vez arranca el freno de los dientes del mal corcel haciéndolo sangrar y entregándolo al sufrimiento. Prosigue así la lucha hasta que el mal caballo, no pudiendo soportar más veces lo mismo, renuncia a sus pretensiones. Humillado, obedece al fin al mandato del auriga y, cuando ve al bello muchacho, se sobrecoge de miedo. Solo entonces el alma del amante puede seguir al amado con reverencia y temor (συμβαίνει τότ' ἤδη τὴν τοῦ ἔραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδομένῃν τε καὶ δεδιῶσαν ἔπεσθαι; 254e8-255a1).

Como si de un dios se tratara, cuida del amado con toda clase de esmeros, a lo cual este responde con su confianza, aceptando su compañía. La benevolencia del amante llama la atención del amado, el cual descubre que ningún otro podrá ofrecerle una amistad como la de este amigo entusiasta (255a-b). El contacto con el amado, por otra parte,

aviva el amor del amante, que reanima los conductos de las plumas, las riega y las hace crecer y llena de amor el alma del amado (τὴν τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἐρωτος ἐνέπλησεν; 255d2-3). Ama la belleza reflejada en el muchacho, cuya imagen quiere conservar y perfeccionar, de modo que no busca solo su bien, sino también el del amado. Así, el ἔρως se convierte en “una especie de vuelo celeste en compañía del bien amado” (García Castillo, 2007, p. 43), en una amistad que es causa de grandes bienes. Por eso, concluye Sócrates:

De esta manera, si vence la parte mejor de la mente [τὰ βελτίω τῆς διανοίας], que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y, así pues, al final de sus vidas, alados e ingrátidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas, Y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien [οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπων] (256a7-b7).

La clave de este pasaje se halla en la lucha ascética que alcanza la mesura de modo que el alma someta lo que engendra la maldad y deje actuar aquello que acarrea bienes.²⁰ El ἔρως, que es de naturaleza divina, obra en el alma como impulso hacia lo bello en sí, pero, para llevar a cabo su misión, ese impulso hacia la belleza misma debe mover al alma —particularmente, a la parte más elevada: el auriga— de tal manera que, gracias a él, pueda vencer los obstáculos que se le interponen. Solo

²⁰ Como explica Lavilla de Lera (2015, pp. 137-139), el cochero virtuoso, es decir, el amante de la sabiduría, “emplea el don divino del amor para mejorarse a sí mismo y a su amante, tratando de elevar su naturaleza por encima de su condición encarnada. Quiere recobrar las alas. Así, rechaza los placeres corporales, privilegiando por encima de éstos el ascenso hacia aquella belleza vislumbrada antaño. Reprime su apetito más inmediato y la *hybris* para dirigir su deseo hacia las realidades trascendentes y no consumir su deseo en goces terrenales”. Cfr. también Fierro (2019, pp. 162-164).

así se halla el pleno cumplimiento del ἔρως como μανία divina que hace crecer las alas y permite al amado y al amante elevarse juntos.

Según se pone de manifiesto, en el movimiento afectivo también ocurre una ἀνάμνησις. Aunque refiera a lo mínimamente bello, el cuerpo bello sirve de recordatorio para despertar o avivar el amor de lo bello en sí.²¹ Pero solo el alma filosófica, que ha contemplado antes más vivamente la forma de lo bello y que no se ha apegado a las realidades sensibles, puede recordar las formas y quedar poseído por el ἔρως divino.²²

Ahora bien, la naturaleza abyecta del caballo oscuro fácilmente puede arrastrar al alma hacia lo innoble, impidiendo el ascenso. De esta manera, si se deja rienda suelta al caballo que tiende únicamente a los placeres bajos, este sujetará al alma a las realidades terrenas. Así no alcanza su cumplimiento el ἔρως. Aunque los dioses nos han dado el ἔρως para nuestro beneficio, es posible no trascender el recordatorio y quedarse atado a lo que no es sino un pálido reflejo de lo bello. El que se deja guiar por el caballo negro malgasta, por así decir, el ἔρως, la atracción que despierta lo bello (porque el ἔρως es amor de lo bello mismo).

La razón debe moderar, por tanto, los apetitos del alma para que esta no quede presa en la esfera terrena (cfr. Lavilla de Lera, 2015, p. 140; Fierro, 2019, p. 159). Así, la locura divina integra la σωφροσύνη de los primeros discursos, aunque insertándola en un horizonte más amplio que el de la mera condición terrena. Como dice Lavilla de Lera:

²¹ Se puede ver en esto cierta circularidad, propia de la teoría de la reminiscencia, de la cual se halla una cierta analogía en el orden afectivo: el verdadero ἔρως, el amor a lo bello en sí, parece operar de forma atemática en un estado o fase que es condición de su propio despertar consciente.

²² Solo el auriga puede recordar la belleza misma para orientar el impulso erótico “entusiasmándose”, pues solo él contempló alguna vez parte de la verdad. Ahora bien, las almas que más han contemplado las formas en la procesión divina son las que encarnan en filósofos. Justamente, al gozar de un recuerdo más nítido, el filósofo reacciona de una manera particular ante la belleza de un cuerpo. Como dice Yunis (2011, p. 16), el relato reconoce “que el alma con inclinaciones filosóficas encontrará significado en ella más allá del encuentro inmediato, y que el elemento afectivo que despierta la belleza no es simplemente el apetito sexual”.

[...] pese a que el irónico juego desplegado por Sócrates no lo haga evidente en un primer momento, el tercer discurso del diálogo no contradice directamente al segundo, sino que, gracias a una concepción mucho más amplia de qué son el *éros* y el alma, lo integra y supera —y lo mismo podría decirse respecto al primero—. La *sophrosýne* tradicional es criticada en favor de una forma de *sophrosýne* mucho más elevada. El filósofo debe ser dueño de sí y ceñirse a un buen orden, pero manteniendo intacto su deseo de alcanzar un bien perfecto y que trasciende a todo cuanto se halla en la tierra (2015, pp. 140-141).

También Yunis (2005, p. 112) adopta esta perspectiva. A su juicio, con el relato del carro alado, Sócrates quiere hacer que el oyente se sienta atraído por el *ἔρως* divino de tal manera que avance hacia él. Sin embargo, Yunis otorga al deseo del caballo negro un rol positivo dentro del proceso que desemboca en la *μαρτία* divina: “Aunque es sexual en la forma en que se estimula inicialmente, el eros del gran discurso cambia a medida que crece, transformándose en un tipo superior de eros que busca la plenitud en una actividad superior, más noble y más excitante” (Yunis, 2005, p. 114). Pareciera, por tanto, que el deseo del caballo negro en primera instancia podría efectivamente actuar como fuente motivacional para acercarse al objeto que despierta el recuerdo de lo bello y, por tanto, también como guía de la razón, como pretendía Nussbaum. Para ella, “progresamos hacia el saber atendiendo a nuestras respuestas apetitivo-pasionales complejas ante lo bello”, de modo que “dicho saber no se encuentra a disposición del solo intelecto” (Nussbaum, 2004, p. 287).

Sheffield es menos optimista respecto a esta función del deseo corpóreo. Como ella nota, la tendencia natural del ala es hacia arriba, mientras que la del caballo negro es hacia abajo, de modo que sus movimientos “están, por naturaleza, en desacuerdo, y se requiere de un trabajo sofisticado por parte del auriga para unirlos” (Sheffield, 2012, p. 228). A juicio suyo, con esto, Platón quiere mostrar el conflicto que forma parte de la condición humana, pero de ningún modo está indicando que el caballo negro, cuyo movimiento tiende hacia abajo, proporcione “el ímpetu motivacional necesario para ascender a la Forma” (p. 228). Por tanto, “aunque es correcto decir que el alma no logrará su objetivo de

alcanzar el plano de la verdad sin que funcione en conjunto, esto no puede deberse a que los otros deseos proporcionan las fuentes necesarias de motivación” (p. 228), sino en cuanto el auriga sujeta y orienta las demás tendencias. El alma se vuelve amante (ἐραστής) por el recuerdo de la forma, aunque el recuerdo se despierte por el amor a la belleza presente en el cuerpo del muchacho contemplado.

El hecho de que el caballo negro proporcione la ocasión para recordar la forma de lo bello es, a juicio de ella, más bien accidental:

En la descripción de las diversas respuestas sufridas por el alma, no está claro que el auriga necesite que los caballos respondan a la belleza para que pueda refrescar su memoria. [...] El hecho de que la percepción de la belleza física sea la etapa inicial de atracción no implica que uno deba comenzar el viaje filosófico con una respuesta sexual. En ninguno de los textos Sócrates defiende esto lo último (Sheffield, 2012, pp. 229 y 231).²³

También Kamtekar (2017, p. 180) sostiene que “es demasiado decir que el caballo malo le enseña a la persona lo bello”, aunque este sea “el que causa que el amante se acerque al amado y, por lo tanto, recuerde la belleza”.

Lo cierto es que el alma únicamente alcanza la vida filosófica integrando sus partes, lo que exige el sometimiento de las partes inferiores (sobre todo, del caballo negro, que es sordo a los llamamientos de la razón).²⁴ Orientado por el recuerdo de lo bello, el auriga debe doblegar el deseo puramente corpóreo para dirigir toda el alma hacia lo honesto en sí mismo. Como bien expresa Obdrzalek, la armonía en el alma “es paradójicamente violenta” (2012, p. 79). Las partes inferiores están involucradas en el movimiento hacia la forma de lo bello en cuanto que es una el alma que emprende el ascenso,²⁵ pero el auriga tiene que lidiar con ellas y no puede ascender si no las ha dominado. Se requiere por tanto un arduo combate interno del alma, donde debe triunfar el auriga, que representa la parte más alta del alma, el λογιστικόν. Pero este no vence para que entonces lo envuelva un ἔρως divino, sino que vence

²³ También Ferrari (1987, pp. 149-150) sostiene esa opinión.

²⁴ Como dice Ferrari, es tarea del auriga “la formación adecuada —no la erradicación— del recalcitrante miembro del equipo” (1987, p. 194).

²⁵ Platón usa la imagen de un carro: el auriga no marcha solo.

gracias al ἔρως divino que ya lo envuelve. A partir de ahí, comienza toda una vida filosófica en compañía del amigo.

De esta manera, conforme a lo dicho, se pueden distinguir dos aspectos fundamentales del modo de operar del ἔρως divino para producir el ascenso filosófico: el ἔρως divino orienta y motiva la lucha ascética, abriendo un nuevo horizonte para el alma, y, sobre todo, transfigura la relación personal, insertando la amistad en este camino de ascenso hacia la forma. Expongo a continuación cada uno de estos aspectos.

2.1. El ἔρως divino como factor orientador y motivacional

Según se ha visto, el deseo del caballo negro puede ser ocasión para el recuerdo y, conforme a ello, orientar —en el sentido más débil de la palabra y solamente por accidente— al alma del filósofo, en cuanto que se acerca a ese rostro divino que desencadena la ἀνάμνησις; pero también podría despistar al alma en el caso de alguien que, más olvidado de las visiones pasadas o más dado a los placeres, no haga buen uso de aquel recordatorio y no trascienda hacia la verdadera belleza. En el caso de que sí sirva para orientar al alma, no será a causa del deseo de placeres, sino a causa de la belleza reflejada en el cuerpo del muchacho que es capaz de percibir la parte racional del alma. Esta despierta o aviva el ἔρως que entusiasma al alma y la impele a buscar la belleza en sí. El ἔρως divino, por su parte, es siempre orientador y, por eso, jamás es causante de males, sino únicamente de bienes que están muy por encima de la simple σωφροσύνη humana. Aquel ἔρως es capaz de mostrar un horizonte superior al alma, de prometer una felicidad duradera en comparación con la cual ninguna otra cosa parece bella. Además, es capaz de impulsar al alma para vencer en el combate como fuente de motivación nueva.

Obdrzalek resalta que la mirada puesta en lo honesto o bello en sí es lo único que realmente hace posible vencer en esta lucha. Si el alma se empeña solamente en refrenar el impulso del caballo negro sin tener en vista el bien que da sentido a este combate, no hay posibilidad de victoria: “El auriga inicialmente trata de controlar el caballo oscuro con látigo y aguijón, luego a través de la negociación y el engaño, pero solo es capaz de dominarlo cuando ya no es su objetivo, cuando está tan absorto en los recuerdos que vuelve a caer maravillado” (Obdrzalek, 2012, p. 96). La forma más eficaz de dominio se da cuando queda absorto en la contemplación y se olvida de los humanos menesteres. En

la *República* no parece posible que el λογιστικόν se dedique a la vez a la contemplación y a poner orden; en el *Fedro* se muestra otra perspectiva: el ἔρως del auriga que tiende a la contemplación es el que da el ímpetu para someter al arrogante animal (cfr. Obdrzalek, 2012, pp. 96-97)²⁶ y, habiéndolo gobernado, es la única forma de poder dedicarse realmente a la vida filosófica.

Sin embargo, hay un riesgo: el ἔρως divino puede parecer amenazador, porque implica olvidarse del autocontrol y dejarse envolver por un tipo de μανία. Nadie quiere perder el dominio de sí; sin embargo, paradójicamente, esa forma de locura es la única que permite lograr el verdadero control del alma:

Al perseguir una vida de razón, a menudo lo que nos atrae es un ideal de autocontrol; ser consumido por cualquier cosa, el apetito o la filosofía, puede ser amenazante, porque se siente como si nuestra autonomía se hubiera roto. Lo que el auriga todavía no percibe es que esta locura le ofrece la mejor oportunidad de lograr el verdadero control del alma; aunque poseído por *erōs* para las formas, esto es en realidad una liberación de la razón en su capacidad contemplativa (Obdrzalek, 2012, p. 100).

La alternativa que presenta el *Fedro* es la μανία divina, que nos aparta de los humanos menesteres, para volcarnos hacia lo divino.

Este punto de vista, como dice Sheffield, podrá subestimar el deseo sexual o el del honor, pero de ningún modo devalúa las pasiones en sí mismas, pues “la pasión y el anhelo del filósofo platónico no es una mera metáfora” (2012, p. 235). La ἐπιθυμία filosófica no es dependiente

²⁶ También Fierro (2019) sostiene que un “estado epistémico óptimo” como es la comprensión de la σωφροσύνη no conlleva en “automático un perfecto autodomínio”, sino que “al nutrirse y fortalecerse el anhelo por la verdad —las alas del deseo— de la parte racional, especialmente a partir de la rememoración de la Forma de la belleza a partir de la visión del bello muchachito, la razón, además de comprender el fundamento último de por qué ejercer el control (Griswold, 1986, pp. 132-133), consolidaría su propia fuerza motivacional. Sería entonces que se alcanzaría la auténtica virtud de la *sōphrosynē* tanto en el sentido de ‘moderación’ como de ‘sano juicio’” (pp. 64-65).

de los otros deseos, no es una sublimación del deseo sexual,²⁷ sino que responde a la consideración de lo bello en sí (cfr. Sheffield, 2012, p. 235). El solo recuerdo de lo bello ya es capaz de despertar esa pasión que envuelve el alma y que la hace capaz de sobreponerse a los embates del mal corcel.

2.2. La transfiguración del amor personal por el ἔρως divino

En segundo lugar, lo que sale a la luz con el diálogo del *Fedro* es que el ascenso filosófico no es un viaje en solitario, sino que reviste la forma de una amistad, por la que parece que sí es conveniente entregarse al amado, darle el favor y la confianza de uno, tener un trato íntimo, pero que es movido por un respeto y temor, donde prevalece la búsqueda del bien del otro, no la pasión baja. Esta última no haría posible realmente la amistad. En ese sentido, el primer discurso de Sócrates dice la verdad. El problema es que ahí no se trata propiamente del ἔρως. Por eso, Sócrates se ha arrepentido de atribuirle injustamente a ἔρως estos males que ocasiona el amor desenfrenado hacia lo corpóreo.

La alegoría del carro alado relata que, en la posesión divina, cada alma ha seguido más de cerca a algún dios y, mientras está en esta tierra, vive honrándolo e imitándolo en la medida de sus posibilidades y de esa manera se comporta y se conduce con su amado y con todos los demás (252d1-5). Ama a alguien semejante en algo a su dios y, al encontrarlo, procura que se le asemeje lo más posible. Para eso, mantiene los ojos fijos en el dios y toma de él “el carácter y las costumbres, en la medida en que

²⁷ No se trata aquí de una transfiguración de una tendencia de suyo desordenada, sino de que, al acercarse al muchacho, es capaz de ver una belleza que trasciende y amarla, y, a partir de ello, amar al muchacho bello por amor a lo bello, por amor a lo divino, pues él participa de ese bien y esa belleza y, en ese sentido, es amable. El ἔρως humano no sería malo: lo que sería malo es su idolatría. Está bien encantarse por la belleza de un cuerpo siempre y cuando sea por amor a lo bello mismo, es decir, siempre y cuando posibilite el vuelo, la vida filosófica en el sentido amplio en que la toma Platón (amar la justicia, la bondad, la verdad, la sabiduría, etc.). Es importante, como se pone de relieve con el *Fedro*, que, bajo el nombre de “amor” (ἔρως) muchas veces se oculta una realidad que no es verdaderamente amor, sino lo que hemos llamado el ἔρως lujurioso. El amor honesto no es sublimación de aquel amor desordenado, sino que es amor hacia lo que verdaderamente es bello y honesto. Es normal y bueno que el amante sienta emoción frente a la persona amada, que se presente este ἔρως, pero no se debe confundir el ἔρως con la lujuria, es decir, con la malversación del ἔρως.

es posible para un hombre participar del dios” (λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ’ ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν) (253a3-5).

Al haber vencido en la lucha ascética, el alma del amante puede acercarse al amado temerosa y de modo reverente, y lo sirve como a alguien semejante a un dios (ισόθεος), sin fingir nada (254e9-255a3). Entonces verdaderamente lo ama, pero no sabe realmente qué ama (ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ; 255d3). Se ve en el amante como en un espejo, sin ser consciente de ello. Y no es su cuerpo, sino su belleza, la semejanza divina, la que lo enciende en amor.²⁸

El muchacho amado, reconociendo la benevolencia del que lo ama, adquiere confianza y al cabo se ve inclinado a aceptar su compañía. La proximidad con el amado aviva aún más el amor en el amante que reconoce, además, en él la causa de tantos beneficios. Por la propia benevolencia, vierte en el amado todo lo que bebe de la fuente divina, para que este se asemeje máximamente a su dios (253a-b). Quiere que, al igual que él, quede deificado, que tome los hábitos y maneras de vivir del dios.²⁹ Procurándole el bien de esta manera, no solo consigue que el amado se asemeje al dios, sino también que se asemeje a él mismo (cfr. Obdrzalek, 2012, p. 92).

Se produce entonces un movimiento especular. En la medida en que cultiva la disposición filosófica, en la medida en que toma los hábitos y disposiciones del dios, el amante puede verter mayores bienes sobre el alma del amado. Así la embellece y más la asemeja al dios. Y aquella

²⁸ Hay que notar que, según el relato, se puede amar lo bello aquí en la tierra con amor divino, como sucede en la amistad, o, al contrario, se puede amar lo bello con un deseo meramente corporal. El que ama la belleza del amigo con un ἔρως divino no amará solo el cuerpo, sino su forma divina, la cual procura conservar y acrecentar: “Es evidente de inmediato que la relación entre el niño y el amante se desarrolla a través de la atención del amante al carácter del niño más que a su belleza física” (Ferrari, 1987, p. 169). Como explica Hyland: “Esto debería ser suficiente para mostrar que solo cuando la razón está suficientemente presente y activa en ἔρως, ἔρως puede alcanzar su manifestación más alta, en la filosofía. Recordando que en esta manifestación suprema ἔρως es de hecho un Φιλία, podemos ver que este pasaje también es consistente con la distinción, por leve que sea, entre ἔρως y Φιλία, una distinción de la que Platón indica que es consciente en *Fedro* 255e, donde la joven amada confunde sus sentimientos de ἔρως con Φιλία” (1968, p. 43).

²⁹ Sobre esta deificación, cfr. *Teeteto* (172c-177d).

belleza más lo entusiasma (cfr. Sheffield, 2017, p. 97).³⁰ Esto les permite emprender juntos el camino filosófico, que trae la felicidad a ambos.

De este modo, si vence la mejor parte de la mente —que conduce a la vida virtuosa y a la filosofía—, los amigos transcurren sus días en felicidad y concordia, pues, habiendo adquirido dominio sobre sí mismos, cierran la entrada a aquello que engendra la maldad y dejan entrar, en cambio, únicamente aquello en lo que reside el bien. Así, llegan al final de sus vidas poseyendo las alas que da el ἔρως, sin haberlas perdido a causa de lo torpe y malo. Han vencido de este modo en el verdadero certamen (256a6-b5).

Estos son, pues, los frutos del ἔρως que transfiguran totalmente la relación personal y que llevan a concluir a Sócrates que no hay bien mayor que el que trae la amistad (οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ; 256b5-7). El cambio de perspectiva, en relación con los primeros discursos, es absoluto: a la pregunta de si hay que entregarse al amante, la respuesta de Sócrates es que sí, puesto que su posesión divina lo hace modelador del amado (cfr. García Castillo, 2007, p. 116). Pues la disposición de los que se aman verdaderamente es así de bella y dichosa (προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων [...] οὕτω καλὴ τε καὶ εὐδαιμονικὴ; 253c2-4). No se trata ya de una relación instrumental, sino de verdadera amistad que, como dice Sheffield, “se caracteriza por la buena voluntad (*eunoia*, 255B4, 256A3), la ausencia de envidia (*phthonos*, 253B7) y el compartir una vida en común ‘de una sola mente’ (*homonoëtikon*, 256B1)” (2017, p. 97). El amigo no es amado a causa del placer, ni el amante es correspondido a causa de un beneficio mundano, sino ambos por la belleza, que es objeto del verdadero ἔρως: “El amor por la sabiduría fundamenta el interés en las cualidades del alma, que es donde reside el bien del otro” (Sheffield, 2017, p. 97).³¹

³⁰ Cfr. también C. J. Pájaro (2009, p. 148). Nótese que ya no se trata de la belleza física, sino de la espiritual.

³¹ Ante la pregunta de si hay que amar al que ama, ahora podemos responder: si el amante, al decir que “ama” solo está buscando el placer, ese amor es lujurioso y no merece propiamente el nombre de “amor”. ¿Hay que entregarse a él? Parece que no, pues, si el amado cede y se da al lujurioso, advienen todas las consecuencias negativas de las que se hablaba en los primeros discursos. Pero no es justo atribuirle al ἔρως las características del amor lujurioso. Esa es la razón por la que Sócrates hace su propia *palinodia*. El amor es algo divino

De esta manera, como bien nota Nussbaum (2004, p. 293), a diferencia de lo que ocurre en el *Banquete* —en el que, del amor a una persona, se pasaba a la belleza corpórea en general, luego a la del alma, y así se iba ascendiendo hasta llegar al amor a la belleza en sí—, los amantes del *Fedro* nunca dan este paso que los aparta del individuo amado. ¿Qué es lo que ha cambiado? En definitiva, el tipo de relación personal. Entre los amantes del *Fedro* solamente puede darse un verdadero amor porque de hecho aman lo bello en sí. Por eso su amor es verdadero ἔρως: “Toda su vida buscan el saber y el bien en el contexto de una relación particular con un individuo cuyo carácter distintivo se nutre en el marco de la relación entre ambos” (Nussbaum, 2004, p. 293). No cualquier tipo de deseo posibilita la amistad, sino solo el ἔρως divino. Y en esta amistad, posibilitada por el ἔρως, se da el ascenso filosófico del *Fedro*.

Este giro que representa el *Fedro* puede darse únicamente porque el mal, para Platón, ya no se encuentra en el objeto sensible ni en el amor a lo sensible, sino en el amor desordenado hacia lo sensible, que se da al considerarlo como lo supremo, es decir, como un dios. El amor ordenado hacia lo sensible es aquel en el que lo amado se ama en lo divino: se ama la belleza sensible por el amor a la belleza en sí. Por eso, ese amor no impide el ascenso, sino que lo favorece.

3. Conclusión

Al principio de este artículo nos preguntábamos qué rol cumple el ἔρως en el ascenso filosófico hacia la belleza misma en el *Fedro* de Platón. Al final de nuestro recorrido, podemos ver que, aunque en los primeros discursos, tanto de Lisias como de Sócrates, el ἔρως era considerado como una locura o enfermedad que imposibilitaba el bien de la razón, que es objeto de la vida filosófica, en el segundo discurso de Sócrates, este es presentado como un tipo de *μανία* divina que trae bienes que están muy por encima de la simple sensatez humana. Sin negar las consecuencias negativas que le advienen a quien se deja llevar por el deseo irracional de la belleza del cuerpo poniéndolo por encima de la opinión sobre el bien, Sócrates muestra que el ἔρως es algo divino y que

y está orientado hacia aquello que es honesto y bello. Por eso, el que ama lo verdaderamente honesto amará al otro en cuanto que encarna lo honesto, y buscará conservar y acrecentar esa belleza o “forma divina”. Eso permite una vida filosófica, es decir, una vida orientada hacia la sabiduría, que, para Platón, debe considerarse en sentido amplio como la vida buena, la vida de la razón.

tiene a su vez por objeto lo divino, que es sabio, bueno y bello. Por eso, en el tercer discurso del *Fedro*, el ἔρως es descrito como “alado” o “que da alas”, pues solo el amor a lo divino hace alada al alma, mientras que el amor a las cosas bajas no deja que el alma se eleve, sino que la sujeta a las realidades sensibles.

El ἔρως de los primeros discursos era de suyo opuesto a la δόξα del bien, es decir, al objeto propio del λογιστικόν. En cambio, el ἔρως del tercer discurso no solo es compatible con el bien de la razón, sino que está orientado a un objeto que es superior a cualquier bien que esté en el horizonte de la sensatez humana. Este deseo, aun siendo μανία, no es contrario al λόγος, sino que responde a las aspiraciones de la parte más alta del alma.

Al examinar la relación entre los dos conceptos de ἔρως utilizados en el diálogo, se pone de manifiesto que existe una unidad en cuanto que hay distintas cosas que participan de lo bello y que, por tanto, pueden ser objeto de ἔρως. Sin embargo, ἔρως propiamente se refiere a las cosas divinas: lo sabio, bueno y bello. Se puede amar la belleza de una persona con verdadero ἔρως, pero también se puede torcer ese impulso y, entonces, ya no es verdadero ἔρως, sino una malversación del ἔρως, un amor lujurioso. El ἔρως está comprometido con lo que es adecuado al alma. Esta se representa alegóricamente como un carro alado, el cual, gracias a un verdadero amor, asciende; en cambio, se precipita si es arrastrada por el deseo desordenado de lo sensible. Ahora bien, la belleza corporal y el amor que suscita no son de suyo algo malo, sino que, por participar débilmente de lo bello en sí, representan un recordatorio privilegiado para la ἀνάμνησις de las formas incorruptibles. De lo contrario, ¿cómo nos orientaríamos hacia lo divino, si no sintiésemos atracción por lo bello?

El amor por lo bello que hay en este mundo sirve de recordatorio para el alma noble, para que se eleve hacia la contemplación de lo divino. No obstante, conlleva el riesgo de ser usado mal, al dejarse llevar por el impulso del caballo malo, que busca únicamente el placer corporal en vez de apoyarse en aquel recordatorio para recobrar las alas. El que desaprovecha estos recordatorios y no se deja entusiasmar por la μανία divina —sea porque prefiere la sensatez humana, sea porque se deja atrapar por la belleza material, idolatrándola— no puede emprender el vuelo.

En definitiva, se analizaron aquí algunas visiones sobre el rol que juega este deseo corpóreo del caballo negro en la reminiscencia de

las formas y se llegó a la conclusión de que, en el mejor de los casos, el impulso del caballo negro da la ocasión para que el auriga, por la proximidad con el objeto bello, recuerde la forma y recobre las alas. Pero tal modo de actuar en el ascenso filosófico es meramente accidental, y solo el amante de la sabiduría es capaz de reaccionar de ese modo. No obstante, si la belleza corpórea no pudiese ser objeto del ἔρως, no habría manera de que esta lo despertara y avivara, entusiasmando al alma.

El análisis de la alegoría del carro alado pone de manifiesto que, para ascender, hay que luchar contra el deseo meramente corporal. En esa lucha, el auriga vence solamente si está poseído por la *μανία* divina. No se vence primero el ímpetu del caballo negro para después dejarse envolver por el ἔρως divino, sino que esa misma *μανία* divina es la que orienta e impulsa al auriga en esta lucha. La *μανία* divina nos aparta de los asuntos meramente humanos para volcarnos hacia lo divino.

El ἔρως divino transfigura, además, las mismas relaciones humanas, haciendo posible el ascenso filosófico en compañía de la persona amada. El *Fedro* presenta una concepción nueva del amor personal en cuanto que la vida filosófica se da en el contexto de la amistad; amistad que se ha hecho posible únicamente gracias al ἔρως divino. El deseo puramente carnal no posibilita la amistad (esa idea de los primeros discursos permanece intacta), mientras que el amor divino la causa: desencadena una dinámica virtuosa en la que, a través de un movimiento especular, se va imprimiendo en ambos la forma divina al adquirir los hábitos y maneras de vivir del dios. Así, ambos amigos llegan al final de la vida alados, de modo que han vencido en el verdadero certamen. Por eso, Sócrates concluye que sí conviene amar al amante, porque el mismo ἔρως divino que lo envuelve lo convierte en modelador del alma del amado para que emprendan juntos el ascenso filosófico. El ἔρως reúne a los verdaderos amantes de la sabiduría y los hace emprender juntos el viaje filosófico.

Bibliografía

- Álvarez Hoz, J. M. y Gutiérrez Lerma, E. (1995). La etimología del nombre *erōs* en el *Fedro* de Platón. *Fortunatae*, 7, 13-26. <https://www.ull.es/revistas/index.php/fortvnatae/article/view/2994>.
- Ferrari, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659201>

- Fierro, M. A. (2018). Sobre la naturaleza del Éros Platónico: ¿*daímon* o *theós*? *Eidos*, 28, 157-189. <https://doi.org/10.14482/eidos.28.133.43>
- Fierro, M. A. (2019). Amores locos. A propósito de la mania erótica en el *Fedro*. *Nuevo Itinerario*, 14, 138-174. <https://doi.org/10.30972/nvt.0143713>
- García Castillo, P. (2007). La locura divina de Eros en el *Fedro* de Platón. *Cauriensia*, 2, 93-119. <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/II-EMO2>
- Hyland, D. A. (1968). Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato. *Phronesis*, 13(2), 32-46. <https://doi.org/10.1163/156852868X00029>
- Kamtekar, R. (2017). Why is the Divided Soul Tripartite? En R. Kamtekar, *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good* (pp. 165-185). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198798446.003.0006>
- Lavilla de Lera, J. (2015). Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el *Fedro* de Platón. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 35(1). <https://doi.org/10.15304/ag.35.1.2381>
- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. A. Ballesteros (trad.). Machado Libros.
- Obdrzalek, S. (2012). Contemplation and Self-Mastery In Plato's *Phaedrus*. En B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume 42* (pp. 77-108). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644384.003.0003>
- Pájaro, C. J. (2009). *Eros, psiqué y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón*. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 9, 134-164.
- Platón. (1986). *Phaedrus*. C. J. Rowe (trad.). Liverpool University Press.
- Platón. (1988a). Banquete. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 143-288). M. Hernández (trad.). Gredos.
- Platón. (1988b). Fedón. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 7-142). C. García Gual (trad.). Gredos.
- Platón. (1988c). Fedro. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 283-413). E. Lledó (trad.). Gredos.
- Platón. (1988d). *Diálogos IV. República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- Platón. (1992). Teeteto. En *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (pp. 137-318). A Vallejo Campos (trad.). Gredos.
- Sheffield, F. (2012). *Erôs* before and after Tripartition. En R. Barney, T. Brennan y C. Brittain (ed.), *Plato and the Divided Self* (pp. 211-237). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977831.013>

- Sheffield, F. (2017). Plato on Love and Friendship. En C. Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics* (pp. 86-102). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107284258.006>
- Yunis, H. (2005). Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 13(1), 101-126.
- Yunis, H. (2011). Introduction. En Platón, *Phaedrus* (pp. 1-32). Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3092>

Los sentidos del bien supremo y su complementariedad en la filosofía crítica de Kant

The Senses of the Highest Good and Their Complementarity in Kant's Critical Philosophy

Daniel Caballero-López

Universidad Nacional Rosario Castellanos

México

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

México

danielcaballerolop@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2604-9518>

Recibido: 28 - 02 - 2024.

Aceptado: 24 - 05 - 2024.

Publicado en línea: 10 - 11 - 2025.

Cómo citar este artículo: Caballero-López, D. (2026). Los sentidos del bien supremo y su complementariedad en la filosofía crítica de Kant. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 165-197. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3092>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo demostrar que la noción de “bien supremo”, en la filosofía crítica de Kant, posee dos sentidos distintos pero complementarios, a saber, el práctico, cuya realización solo puede ocurrir en un mundo suprasensible —es decir, el sentido trascendente—, y el sentido arquitectónico, que exige realizarse en el mundo sensible o naturaleza —es decir, el sentido inmanente—. Así, contra las interpretaciones contemporáneas que sostienen la disyunción exclusiva de ambos sentidos, nosotros demostramos su carácter inclusivo. Para ello, esclarecemos los marcos que permiten comprender cada uno de los sentidos y, posteriormente, demostramos su complementariedad por cuanto ambos se condicionan mutuamente: el práctico es condición de validez del arquitectónico, mientras este es condición teleológica del práctico según las exigencias sistémicas de la filosofía kantiana.

Palabras clave: bien supremo; ley moral; filosofía práctica; arquitectónica; moral; fin final; naturaleza; metafísica; razón; Kant.

Abstract

This article aims to demonstrate that the idea of the highest good, in the critical philosophy of Kant, has two distinct but complementary senses, namely, the practical one, the realization of which can only take place in a supersensible world—i.e., the transcendent sense—and the architectonical one, which must be realized in the sensible world or nature—i.e., the immanent sense. Thus, against the current interpretations that maintain the exclusive disjunction between both senses, we argue in favor of their inclusive character. To this end, we clarify the framework that enables us to understand each of the senses. We then demonstrate their complementarity insofar as both are mutually conditioned: the practical sense conditions the validity of the architectonical one, but the latter functions as the teleological condition of the former according to the systematic demands of Kant’s philosophy.

Keywords: highest good; moral law; practical philosophy; architectonic; morality; final end; nature; metaphysics; reason; Kant.

Introducción¹

El concepto de “bien supremo” o “sumo bien” (*das höchste Gut*) ha recibido, dentro de las interpretaciones sobre la filosofía kantiana, gran atención a partir del siglo pasado, especialmente por cuanto sus formulaciones en los textos de Kant ofrecen materiales para diversas e incluso excluyentes acepciones. Testimonio de ello lo ofrece Fugate (2022), quien recoge las propuestas para comprender el bien supremo: o trascendente o immanente, o religioso o secular, o arquetípico o ectípico, u objeto de promesa o de demanda, o ideal o deber, o comunal o personal. Sin profundizar en lo que significa cada propuesta —por exceder los límites y las pretensiones de nuestra labor—, es notable la diversidad de aristas que la discusión ha provocado. Como sugiere Pasternack (2014), las disyuntivas pueden conjuntarse en dos grandes grupos: el que interpreta el bien supremo como idea cuya realización solo puede tener lugar en un mundo futuro o suprasensible (trascendente-religioso-arquetípico-promesa-comunal), o el que lo interpreta desde el deber de promoverlo en este mundo o naturaleza (immanente-secular-ectípico-deber-personal). Sin excluir la posibilidad de interpretaciones que entrelacen caracteres de un grupo con los del otro, nos parece que, en el fondo, la disyuntiva fundamental en que se ven envueltas las interpretaciones se basa en el criterio del horizonte en que debe ocurrir el bien supremo.

Ante lo anterior, queremos proponer una tercera alternativa: el bien supremo no es *exclusivamente* solo una de ambas opciones, pues hay razones para sostener ambos al mismo tiempo pero en distintos registros sistémicos. Esta propuesta presupone un marco teórico no reducido a los escritos éticos kantianos; antes bien, considera la totalidad de su sistema para descifrar y justificar las diversas razones que permiten los polos interpretativos. Así, nuestro trabajo está en línea con la exigencia planteada por Beiser (2006) de tomar como elementos hermenéuticos

¹ Este trabajo argumenta a favor de y profundiza en la tesis solo sugerida en Caballero-López (2024), a saber, que el bien supremo como objeto de la razón práctica se distingue de, pero se complementa con, el fin final de la Razón toda. Aquel trabajo argumenta a favor de comprender el tránsito entre naturaleza y libertad de la *Crítica del Juicio* como un argumento de naturaleza teórica y práctica, con el propósito de posibilitar el bien supremo.

tanto a los textos base (la *Crítica de la razón práctica*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Religión dentro de los límites de la mera razón*) como marcos más amplios, sea la herencia agustiniano-luterana —como el mismo Beiser (2006, pp. 594 y 599) hace— o el sistema total —como nosotros haremos—. Luego, aunque abordemos problemáticas éticas del bien supremo, nuestra labor constituye primariamente una interpretación sistémica de esta idea, a partir de lo cual demostraremos que las disyunciones ya señaladas no son *sensu stricto* exclusivas.

Nuestra tesis, por tanto, es: el bien supremo kantiano posee dos sentidos distintos pero complementarios desprendidos del registro ético o práctico y del sistémico o arquitectónico, a saber, como objeto de la razón práctica y como fin final de la Razón² en general. El práctico considera que su realización solo es posible trascendentemente, en un mundo futuro, mientras el arquitectónico exige promover su realización de modo inmanente, en este mundo sensible.

Si nuestra tesis es correcta, podremos resolver un conflicto sustantivo entre los estudios kantianos que ha mediado la valoración justa del bien supremo como pieza central del sistema.³ Además, al demostrar su importancia radical, podremos desestimar las lecturas que afirman su superfluidad —como hizo Beck el siglo pasado (Fugate, 2014a)—, pues ello implica una contradicción interna al sistema kantiano. Por último, otorgaremos una justificación para continuar sosteniendo las fecundas y útiles comprensiones inmanentes, seculares y políticas del bien supremo kantiano, como la de Rodríguez Aramayo (2017) —dentro de la literatura secundaria kantiana— o la de Bennigton (2017) —para la filosofía política en general—.

Para demostrar nuestra tesis, primero, expondremos las múltiples definiciones del bien supremo dadas a través de los escritos de Kant para

² A partir de este punto, haremos la distinción entre la razón como facultad de los principios o práctica y la Razón como conjunto total de las facultades humanas (entendimiento, razón y Juicio). La primera se escribirá con minúsculas; la segunda, con mayúscula inicial. Del mismo modo, distinguimos la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) del juicio particular que resulta de ella (*Urteil*) poniendo en mayúsculas la primera y en minúsculas el segundo.

³ En este sentido, y como se nos hizo ver en la dictaminación del artículo, es relevante señalar que nuestra interpretación desmiente las lecturas que ven en los postulados del bien supremo cesiones, por parte de Kant, a exigencias provenientes de las autoridades monárquicas.

proponer una única que nos servirá como hilo conductor en el resto del trabajo; segundo, demostraremos que el bien supremo posee dos sentidos originados del registro práctico y del arquitectónico respectivamente, basándonos en las *Críticas* y en el modo en que problematizan y solucionan su posibilidad; tercero y último, argumentaremos a favor de considerar que ambos sentidos son complementarios, demostrando que el práctico condiciona la validez del arquitectónico, mientras que este opera como condición teleológica del práctico por cuanto es el fin final de la Razón y del sistema kantiano.

1. Semántica y estructura del bien supremo

En este apartado articulamos una definición del bien supremo, a partir de sus múltiples formulaciones, capaz de dar cuenta exitosamente de su núcleo esencial y de explicitar la relación entre sus elementos. Para ello, seguiremos los lineamientos que Fugate (2022) planteó como condiciones de cualquier tratamiento de esta idea, a saber, el esclarecimiento de sus elementos constitutivos y heterogéneos, de la relación que entre ellos se mantiene y de su carácter específico de proporcionalidad. Dado que nuestra interpretación no es exclusivamente práctica, el criterio de que la *Crítica de la razón práctica* (KpV)⁴ sea el texto principal, si bien es respetado para atender el sentido práctico, no es acatado de manera estricta, pues nos interesa también el registro sistémico.

La primera tematización del bien supremo tiene lugar en la *Crítica de la razón pura* (KrV), donde es caracterizado como el “sistema de la felicidad proporcionalmente enlazada con la moralidad”, en el que la libertad es “ella misma la causa de la universal felicidad”. Pero, continúa, “este sistema de la moralidad que se recompensa a sí misma es sólo una idea, cuya realización se basa en la condición de que *cada cual* haga lo que debe” (A809-810/B837-838). Así, el bien supremo es, por una parte, un sistema total en el que el actuar moral (bueno) *causa* la felicidad; por

⁴ Referimos a la obra de Kant siguiendo el formato académico de citación: después de la abreviatura de la obra aludida, se señala primero el tomo y después la página. Como excepción, la *Crítica de la razón pura* se cita según la primera edición de 1781 (A) y la segunda de 1787 (B). La abreviatura de las obras se realiza conforme a la propuesta de la *Kant-Forschungssstelle* de Maguncia. Las traducciones al español se extraen de las fuentes en español citadas en la bibliografía. Si no hay fuente en español, la traducción es nuestra desde el original.

otra, es el caso particular de ese sistema en el actuar moral individual. Además, la causalidad garantiza que la felicidad está “en exacta relación [*in genauem Verhältnisse*]”, es decir, que resulta “de manera exactamente proporcional a la moralidad [*genau angemessen ausgetheilt ist*]” (A810-811/B838-839). Por tanto, desde la *KrV*, el bien supremo es una idea en la que el actuar moral o virtuoso causa la felicidad.⁵ Esta definición implica dos condiciones: (i) el actuar moral es condición necesaria de la felicidad y (ii) el actuar moral debe causar la felicidad proporcionalmente. La primera condición se explicita cuando Kant escribe: “La naturaleza ha querido que el hombre [...] no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón” (*IaG*, AA 8:19).

Además de determinar la relación entre la moral y la felicidad, las condiciones (i) y (ii) son relevantes porque excluyen, respectivamente, que haya felicidad sin mediación moral y que la actuación virtuosa no produzca la felicidad o lo haga desproporcionadamente. En otras palabras, la primera condición es lógica: (i) si felicidad, entonces moral; la segunda condición es causal: (ii) si hay causa moral, debe haber efectuación de felicidad proporcional. En el siguiente apartado profundizaremos en las razones que exigen postular estas condiciones.

En la *KpV*, por su parte, el bien supremo es definido como “la felicidad repartida en exacta proporción [*ganz genau in Proportion*] con la moralidad” (AA 5:110).⁶ En comunión con la primera *Crítica*, pero más acentuado, aquí se enfatiza que “la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del bien supremo específicamente muy *distintos* y que, por lo tanto, su enlace no puede ser conocido *analíticamente*” (*KpV*, AA 5:112-113; nuestro subrayado).⁷ Así, la relación del bien supremo debe entenderse como lógicamente condicional, realmente causal y cuantitativamente proporcional entre la moral y la felicidad como elementos radicalmente heterogéneos. De la heterogeneidad se desprende que el enlace entre

⁵ Para esta definición seguimos, en parte, a Bowman (2013, p. 200).

⁶ Aquí necesitamos precisar, como bien nos sugirió un/a dictaminador/a, que nuestra comprensión del bien supremo corresponde, específicamente, al *summum bonum consummatum* y no al *summum bonum supremum*, pues este último solo consiste en la virtud; aquel, también en la felicidad (*KpV*, AA 5:110).

⁷ Contra esta lectura, Marwede (2016, pp. 51-52) afirma la analiticidad del bien supremo debido a que la felicidad es colectiva y, por tanto, consecuencia inmediata del actuar moral.

ambos elementos debe ser sintético, pues la analiticidad solo vale para elementos homogéneos.

Consecuentemente, la *Crítica del Juicio* (KU) reitera que el bien supremo es “la conjunción de la felicidad universal con la moralidad máximamente conforme a la ley [moral]” (AA 5:453) o, especificando su relación, se representa como “armonizando cuanto sea posible [*so weit sie einstimmig... möglich ist*] la felicidad con el deber [moralidad]” (AA 5:471, n.), es decir, como proporción. En esta *Crítica* se ofrecen, de nueva cuenta, caracteres que permiten sostener la causalidad (AA 5:436, n.) y la heterogeneidad (AA 5:208), rasgos que constatan nuestras condiciones (i) y (ii), así como el carácter sintético del enlace.

Por lo tanto, tenemos que en las tres *Críticas*⁸ (1781-1790) el bien supremo es la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar y la felicidad. Esta relación implica que (i) la moralidad es condición lógica necesaria de la felicidad y que (ii) la moralidad debe causar la felicidad proporcional. Esta concepción del bien supremo es constatable también en escritos menores —como lo evidencian nuestras citas— del periodo crítico, e incluso más allá de este: por ejemplo, en el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793 (RGV, AA 6:4, n., y 6:6); en el borrador de *Los progresos de la metafísica*, escrito entre 1791 y 1795 (FM, AA 20:279), y en textos de 1796 (VNAEF, AA 8:418-9 y VT, AA 8:396). Esta será, entonces, nuestra definición fundamental.

2. Los sentidos práctico y arquitectónico del bien supremo

A partir de la definición anterior, en este apartado reconstruiremos los marcos teóricos gracias a los cuales la idea adquiere sentido. Primero, articularemos el marco práctico y su sentido como los ofrecen la KpV y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al tiempo que demostraremos su específica validez y límites propios. Segundo, demostraremos que hay otro sentido que excede los límites prácticos, principalmente atendiendo el marco arquitectónico presente en la KrV y en la KU. Lo que nos interesa demostrar es que, en el caso del sentido práctico, el bien supremo no es un añadido posterior ni un accesorio a los planteamientos morales, sino su condición lógica; del sentido arquitectónico queremos demostrar su presencia a lo largo de las tres

⁸ También Guyer (2005b, p. 282) sostiene esta continuidad del bien supremo a lo largo del proyecto crítico.

Críticas y, con ello, el modo en que trasciende pero presupone el sentido práctico.

2.1. Sentido práctico

Para entregar una reconstrucción satisfactoria del marco práctico a partir del cual propondremos su sentido, elaboraremos una argumentación centrada en la *KpV* y la *Fundamentación*, a las que consideramos dos momentos de un proyecto práctico global. Esto nos permitirá esclarecer la relación específica que guarda la razón práctica con el bien supremo, demostrando, al mismo tiempo —y contra múltiples objeciones—, la coherencia entre afirmar, por una parte, que la ley moral es independiente de todo objeto y, por otra, que está condicionada al bien supremo como su objeto.

El presupuesto más importante para el inicio del proyecto práctico de Kant —incluso en el “Canon” de la *KrV*— es la distinción radical entre los principios del conocimiento teórico sobre la naturaleza y del práctico sobre la libertad: mientras que el primero tematiza el *ser* copulativo, el segundo se interesa por el *deber ser* (A633/B661 y A802/B830). Esto es relevante por cuanto en la *Fundamentación* se declara que “los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia” (GMS, AA 4:418; cfr. además WDO, AA 8:293). Así, al comienzo de la labor práctica —específicamente en su momento analítico, que es la *Fundamentación*— se explicita que la felicidad considerada genéricamente está excluida del análisis. Esto no significa que el bien supremo sea excluido, sino que es desplazado con la felicidad a un segundo plano, con el propósito inicial de esclarecer fenomenológicamente el principio de la moral a partir de la “idea común del deber” (GMS, AA 4:389; cfr. además WDO, AA 8:286).⁹ Este desplazamiento, debemos reiterar, no es exclusión sino puesta entre paréntesis, pues, como Kant reconoce, “[a] esta voluntad [buena] no le cabe, desde luego, ser el único bien global” (GMS, AA 4:396), en otras palabras, es un elemento de, pero no se identifica con, el bien supremo. Hay, por tanto, desde el inicio de la *Fundamentación* un vínculo del análisis práctico con el bien supremo; sin embargo, es elusivo

⁹ Siguiendo a Piché (2003, p. 127), el momento analítico-fenomenológico se extiende desde la *Fundamentación* hasta la “Analítica de los principios” de la *KpV*. Quien también califica este momento analítico como fenomenológico es Allison (2012, pp. 117-118).

por cuanto, desde la exigencia del análisis mismo, se debe aplazar para un momento posterior: no hay interés *ahora* por el propósito (*Absicht*), el fin (*Zweck*) o el objeto (*Gegenstand*) de la buena voluntad (GMS, AA 4:399 y 437 y KpV, AA 5:64-5).¹⁰

Así, el proyecto de la crítica práctica que comienza con la *Fundamentación* —como se nos recuerda en la KpV— supone la distinción entre principios naturales y morales, sobre la cual se diferencian los principios de la felicidad y los de la moral respectivamente. Esta distinción “es la primera y más importante tarea de la ‘Analítica de la razón pura práctica’” (KpV, AA 5:92). Desde ella, el análisis fenomenológico esclarece el principio *formal* de la libertad abstrayéndolo de la conciencia moral, el cual “no concierne a la materia de la acción y a lo que debe resultar de ella” (GMS, AA 4:416). Luego, la validez *a priori* del principio y ley (*Grundsatz und Gesetz*) moral radica en su inmediatez al determinar a la voluntad, es decir, en su independencia con respecto a propósitos, fines, etc., para establecer los criterios de la bondad y la maldad (KpV, AA 5:62). Solo *después* del esclarecimiento y de la deducción legal del principio cabe la pregunta sobre los objetos morales.

No obstante, la pregunta por el objeto moral no es baladí. Incluso sin considerar el desplazamiento y trasfondo del bien supremo, hay razones para plantearla, principalmente antropológicas: “el hombre es un ser que tiene necesidades en cuanto pertenece al mundo de los sentidos” (KpV, AA 5:61); “todos los seres racionales en su conjunto lo tienen [el fin] según la necesidad natural: el propósito de la *felicidad*” (GMS, AA 4:415). Además, la pregunta sobre el objeto de la razón práctica *debe ser* planteada por cuanto ella lo implica lógicamente desde su ley moral como principio de acción: “De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*” (RGV, AA 6:5; nuestro subrayado. Cfr. WDO, AA 8:279). Hay, por tanto, razones antropológicas y lógico-volitivas para preguntar por un objeto de la razón práctica.¹¹

¹⁰ Del mismo modo opina Engstrom (2016, p. 93).

¹¹ Hernández (2014) las llama teleológicas y causales. También Esser (2016, p. 255) demuestra cómo el bien supremo se vincula a la libertad desde su carácter de fin. Según Martínez Marzoa (1987, p. 46), este argumento, que concluye la necesidad del bien supremo desde la necesidad de un objeto por parte de la voluntad, no es kantiano.

Antes de considerar la respuesta a la pregunta por el objeto de la razón práctica, detengámonos para precisar la clase de relación que hay entre la ley moral como principio práctico y su objeto. Para entender el contexto de esta precisión, es útil tener en mente las objeciones hechas a la doctrina kantiana práctica del bien supremo. Como anota Kleingeld (2016, p. 33), partiendo de la formalidad de la ley moral y sus consecuencias (vacío de materia: propósitos, fines, objetos, etc.), se ha advertido una incoherencia al considerar la exigencia del bien supremo como objeto de la misma ley, pues él conlleva su felicidad, *i. e.*, un elemento material. A partir de ello, se ha cuestionado la validez del bien supremo *desde* la razón práctica.¹² Siguiendo a Byrne (2007, pp. 94-95), la raíz de las objeciones descansa en una supuesta contradicción entre afirmar, por una parte, la independencia de la ley moral respecto a cualquier objeto y, por otra, la tesis según la cual es necesaria una relación entre la ley y el bien supremo como objeto. Como solución, proponemos distinguir entre un orden de validez o derecho (*de iure*) y otro meramente lógico. El orden lógico abstrae todo elemento de conocimiento, pues es meramente formal; el de derecho corresponde al registro trascendental, a saber, al que cuestiona y tematiza las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, a las condiciones de su validez.¹³

En un orden de derecho, la ley moral es suficiente como principio de determinación para la voluntad, es decir, es suficiente para establecer la bondad y la maldad en el hacer: “aunque nadie sino sólo un agente determinado por la ley moral actuase virtuosamente”, y aunque no haya garantía de que el actuar moral produzca la felicidad, “aquella ley [moral] [...] mantiene toda su vigencia porque manda categóricamente” (GMS, AA 4:439); luego:

Sólo las proposiciones que presentan directamente como necesaria la determinación de una acción por la mera representación de su forma (con arreglo a leyes en general), sin tomar en consideración los medios para producir el objeto, pueden y tienen que tener sus propios principios (en la idea de libertad) [...] (EEKU, AA 20:199).

¹² Para profundizar en esta postura, cfr. Byrne (2007).

¹³ Para profundizar en esta distinción, cfr. KrV (A53/B77, A55-56/B79-81 y A84/B116).

Esto quiere decir que solo la ley moral, a través del imperativo categórico, es suficiente para determinar prácticamente a la voluntad, con independencia de cualquier propósito, etc. (RGV, AA 6:3-4). Luego, en cuanto a la validez de una acción considerada moralmente como buena o mala, la ley moral es la condición necesaria y suficiente para llevar a cabo esta determinación, como demuestra el momento analítico-fenomenológico.

Ello, sin embargo, no excluye que, en un orden lógico, la voluntad y su ley moral estén condicionadas a pensar la posibilidad de un objeto propio, por el cual, *sobre la validez moral*, se cuestiona en el momento sintético. Más aún si esta condición proviene de la ley moral misma para satisfacer las razones antropológicas y lógico-volitivas, e incluso la completitud de la idea que contiene a la moral, a saber, el bien supremo: “sólo la ley moral debe ser considerada como el fundamento que la determina [a la razón práctica] a proponerse como objeto aquel bien supremo” (KpV, AA 5:109), el cual contiene al principio de la moral. Esto es explícito en la *Religión*:

Pero, aunque la moral por causa de ella misma [en cuanto a su validez] no necesita de ninguna representación de fin [para determinar,] que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como fundamento [de validez], sino como a las consecuencias necesarias [lógicamente] de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes (RGV, AA 6:4).

Nuevamente, en un orden de derecho, la ley moral es suficiente para determinar a la voluntad, pero en un orden meramente lógico, la ley moral implica un objeto correspondiente al determinar a la voluntad humana.¹⁴ Por lo tanto, no hay incoherencia en afirmar la independencia

¹⁴ Para construir esta distinción nos basamos en Fugate (2022, pp. 394-395), quien demuestra que no hay contradicción en afirmar la independencia de la ley moral para determinar la voluntad y que ella tenga objeto, pues el orden de los principios respectivos (moral y eudaimónico) puede hacerlos convivir. Además, como demuestra Basaglia (2016, p. 31), la ley moral tiene por objeto, y sin contradicción alguna, al bien en general. También Bojanowski (2008, p. 24) señaló la independencia y validez incondicionada de la ley moral frente a cualquier objeto.

de derecho de la ley frente a todo objeto y, al mismo tiempo, su dependencia lógica frente a un objeto “que forma parte indirectamente, a modo de consecuencia, del precepto práctico” (EEKU, AA 20:199).

Este doble registro permite, asimismo, interpretar cómo la felicidad —que es fin de todo ser racional— puede convivir con el principio moral respetando la formalidad y pureza de este. La felicidad, al estar mediada por la determinación de la voluntad según la ley práctica, se modifica: no es ya el mero “estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad*” (KpV, AA 5:124; nuestro subrayado), es decir, la satisfacción de sus deseos privados,¹⁵ sino el “*contentamiento de sí mismo [Selbstfriedenheit]*”, cuyo sentido designa en todo momento una complacencia negativa respecto a la propia existencia por la cual se tiene conciencia de no necesitar nada” (KpV, AA 5:117). En otras palabras, la felicidad como un concepto empírico se con-forma a la ley moral y sus deberes,¹⁶ resultando en un concepto determinado *a priori* que señala solo el bienestar sensible experimentado como resultado del buen actuar y la independencia de fines inmorales, es decir, *en proporción*. En un orden de derecho, la ley moral condiciona la validez práctica de la felicidad, gracias a lo cual la transforma: ella ahora “es sólo la consecuencia moralmente condicionada” (KpV, AA 5:119),¹⁷ limitada por la ley moral (WDO, AA

¹⁵ Por eso es sobremanera útil aclarar, con Bowman (2013, p. 201) que la felicidad no debe ser comprendida como satisfacción de inclinaciones, sino como aprehensión de fines en general. La primera acepción implica siempre egoísmo; la segunda no, pues hay el caso de que un fin sea moral. Contra esta postura, cfr. Caimi (1993, pp. 15-16).

¹⁶ Para esta interpretación nos apoyamos en la lectura de Mariña (2000, p. 344), quien propone ver una limitación de la felicidad a partir de la moral. También en Reath (1988, p. 600) por cuanto afirma que el bien supremo organiza los fines que la felicidad plantea. Análogamente, Fugate (2014b, p. 321) demuestra que, sin el vínculo de la felicidad a la ley moral, la razón práctica quedaría abierta a incentivos inmorales, y que esta conformación que proponemos correspondería a una depuración (Fugate, 2014a, p. 144).

¹⁷ El carácter de consecuencia que la felicidad recibe al conformarse a la moral, así como el inherente e insuperable moral, permite distinguirla del contentamiento de sí de la felicidad estoica, pues aquella implica que la felicidad es distinta de la moral (sensible y consecuencia), mientras que esta es idéntica y analítica.

8:280).¹⁸ Como es notable, esta explicación especifica que, *en un orden de derecho*, (i) la ley moral es condición necesaria *y suficiente* de la felicidad y, con ello, del bien supremo. Ya no es, por tanto, mera condición lógica, sino trascendental de posibilidad y de validez.

Sin embargo, y con relación a la condición (ii), que la ley moral y su actuar condicionen a la felicidad no implica que ella sea su causa. Esto es, *de hecho (de facto)*, al actuar virtuoso no le sigue el contentamiento de sí, especialmente considerando el carácter sensible y natural de la felicidad aun siendo moral. Menos aún si consideramos que —como dijimos— la actuación individual es el caso particular del sistema que exige el bien supremo.¹⁹ Así, la cuestión del bien supremo se reintroduce y problematiza desde el trasfondo a que fue relegada debido al condicionamiento lógico que mantiene con la ley moral: el bien supremo es consecuencia lógica suya, pues la ley moral determina al ser humano que, antropológica y volitivamente, se debe relacionar con un objeto. Y, sin embargo, la ley moral no es suficiente para causarlo.

En el caso de la *KpV*, la cuestión del bien supremo se reintroduce en la “Dialéctica”: la razón práctica busca la totalidad incondicionada de lo condicionado, a saber, y como demostramos, la felicidad. La pregunta de la “Dialéctica” sería: ¿cómo se demuestra que la moral *pueda causar* su felicidad proporcional?, es decir, ¿cómo es posible causalmente el bien supremo? La solución es sobremanera conocida: se debe plantear la distinción trascendental entre cosa en sí y fenómeno para distinguir los elementos del bien supremo desde sus principios, a saber, los de la naturaleza para la felicidad y los morales para la libertad. Esta distinción radical implica que la posibilidad causal del bien supremo no puede garantizarse en este mundo sensible o natural,²⁰ sino en uno

¹⁸ El contentamiento de sí como recompensa tiene, también, una contracara negativa que sirve como idea de castigo, la cual resulta de un mal actuar al ir en contra de la ley moral, como se demuestra en *MpVT* (8:257).

¹⁹ O como dice Kant: “El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines*” (*GMS*, 4:433).

²⁰ Por eso nos parece errónea la interpretación de Andaluz Romanillos (2002, p. 124), quien sostiene que en la “Dialéctica” práctica se juega la posibilidad teórica del bien supremo.

futuro. Esto especifica la trascendencia del bien supremo respecto a la naturaleza e implica postular las ideas de la inmortalidad del alma y de Dios para pensar, respectivamente, la actuación virtuosa máxima o santidad y, por otro, su felicidad proporcional (KpV, AA 5:122 y 124-125). Especialmente, para garantizar que el actuar moral cause la felicidad, se postula la realidad de Dios y se determinan sus predicados morales, lo cual garantiza *a priori* la síntesis que el bien supremo exige (virtud y felicidad) (KpV, AA 5:113, 124 y 140; GMS, AA 4:438; RGV, AA 6:6).

Por lo tanto, el sentido práctico del bien supremo es: la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral como causa de la felicidad pensada en un mundo futuro. Lo específico de este sentido es el desplazamiento inicial del bien supremo y su posterior reintroducción, lo cual se debe a la distinción trascendental entre naturaleza y libertad que atraviesa todo su marco. Esta distinción, a su vez, se introduce con vistas a permitir el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico, es decir, responde a la cuestión *de derecho* (*de iure*). Solo una vez esclarecido el principio de la moral y su validez se reintroduce la cuestión del bien supremo, por cuanto este es consecuencia meramente lógica de la moral humana.

Antes de pasar al sentido arquitectónico, nos resulta útil enfatizar las conclusiones que se siguen del marco y el sentido práctico del bien supremo, las cuales, a pesar de ser conocidas, pocas veces son consideradas a la luz de la totalidad del sistema crítico. Aun siendo la razón práctica con su ley moral quien postula la realidad de las ideas para posibilitar el bien supremo, el resultado de su postulación supera los límites propiamente morales. Es decir, ya que la razón práctica postula la realidad y determina los predicados de Dios, el discurso moral se transforma en religioso: “Solamente cuando se agrega la religión se presenta también la esperanza de un día participar de la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella” (KpV, AA 5:230).²¹ La solución al problema del bien supremo, por lo tanto, implica más que la pregunta práctica del *deber ser*, especialmente al involucrar la cuestión de la felicidad como efecto moral. Ella, como vimos, se piensa posible en un mundo futuro a pesar de que, originariamente, pertenece a este mundo, *i. e.*, a la naturaleza. Se abren, entonces, las posibilidades:

²¹ En esta línea, Bilbeny (1992, p. 40) afirma con razón que el sentido secular del bien supremo se reduce al religioso.

o más allá trascendente, o aquí inmanente. Ambas opciones exceden a la razón práctica *sensu strictu*:

[L]a tesis “haz del sumo bien posible en el mundo tu fin último [*Endzweck*]” es una tesis sintética *a priori*, que es introducida por la ley moral misma y por la cual, sin embargo, la Razón práctica se ensancha más allá de esta ley, lo cual es posible por el hecho de que la ley es referida a la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin (propiedad del hombre que hace de él un objeto de la experiencia) [...] (RGV, AA 6:8, n.).

2.2. Sentido arquitectónico

Que el bien supremo implique la felicidad moral y *natural*, junto a su carácter de fin por realizar, permite replantear la problemática de su posibilidad. No se trata de pensarlo posible en un mundo futuro, sino realizable en este, el natural, donde de hecho se vive y actúa.²² Tal replanteamiento vuelve a presentar la distinción entre los principios del conocimiento teórico y del práctico, pero —a diferencia del sentido práctico— centraliza la idea del bien supremo en su esencial heterogeneidad: moral y felicidad.

Es en el texto “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” —publicado el mismo año que la *KpV*, 1788— donde se menciona este replanteamiento. Partiendo de la distinción entre conocimientos y la incapacidad de conocer teoréticamente a Dios, el texto sugiere tomar “el camino teleológico” para conocerlo, el cual “debe suplementar la falta de la deficiente teoría, a partir de un fin dado y determinado según la razón práctica (la idea del bien supremo)” (*ÜGTP*, AA 8:159).²³ Es clara la presuposición del marco práctico en lo anterior, particularmente el modo en que el bien supremo condiciona la postulación de Dios. La novedad radica en la presentación de la teleología como medio para

²² Por eso Tomasi (2016, p. 120) distingue entre la posibilidad epistemológica del bien supremo, demostrada en la *KpV*, y su posibilidad metafísica, que correspondería a la *KU*.

²³ “[...] nur noch der teleologische übrig sei [...] ein *a priori* durch reine praktische Vernunft bestimmter gegebener Zweck (in der Idee des höchsten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müsse”.

suplementar lo que los principios teóricos no garantizan, especialmente la posibilidad del bien supremo.

Dos años más tarde, en 1790, se replantea la problemática de su posibilidad en la naturaleza:

Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito [*Übergang*] alguno [...] el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad (*KU*, AA 5:175-176).

Lo que ahora, en la tercera *Crítica* (*KU*), interesa no es la insuficiencia de la teoría, sino el abismo que media entre los principios de la naturaleza y los de la libertad. Y especialmente de los segundos proviene la necesidad de realizar el bien supremo en la naturaleza: “el concepto de libertad *debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin* dado mediante sus leyes” (*KU*, 5:176; nuestro subrayado). Para satisfacer este deber, la naturaleza requiere ser pensada en conformidad con la realización de fines; dicho con otras palabras: la naturaleza debe pensarse teleológicamente con vistas a posibilitar el bien supremo.

La necesidad de volver a plantear la problemática del bien supremo en su heterogeneidad está íntimamente ligada a la excedencia de su solución con relación al marco práctico: es necesario replantearla —a pesar de la solución práctica— porque, originariamente, es imperativo pensar la posibilidad del bien supremo *en la naturaleza*.²⁴ Así, esta última exigencia no es un añadido posterior que, contraviniendo a la solución práctica, la desechara. Ella demanda el replanteamiento porque, incluso antes de la solución práctica, ya estaba presente en un registro sistémico. Nueve años antes (1781) de que la *KU* fuese publicada, escribió Kant en la *KrV*:

²⁴ Por esto es que Lerussi (2015, pp. 82-83) opina que el problema del tránsito entre los conocimientos ya estaba planteado desde antes de la *KU*.

Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) *¿Qué puedo saber?* 2) *¿Qué debo hacer?* 3) *¿Qué puedo esperar?* [...] La tercera pregunta, a saber, si hago lo que debo, ¿qué puedo entonces esperar?, es práctica y teórica a la vez [...]. Pues todo *esperar* se dirige a la felicidad (KrV, A805-806/B833-834).

Estas cuestiones ofrecen el marco arquitectónico y el programa crítico que es desarrollado, primeramente, en la KrV y en la KpV, para responder las dos primeras preguntas respectivamente. La tercera, cuya caracterización supone la distinción entre los principios del conocimiento (teorético y práctico), así como su conjunción (teorético y práctico), debe comportar el carácter diferencial para mantener la heterogeneidad de los conocimientos. Así, a pesar de que la tercera pregunta fue planteada desde 1781, solo podía ser replanteada hasta contar con el medio capaz de conjuntar diferencialmente los principios en una respuesta.

Como es notable por la condición lógica que encierra la tercera pregunta (“si... entonces...”), su planteamiento presupone la respuesta satisfactoria a la segunda, principalmente porque solo mediante esta se puede decidir si, *de derecho* (*de iure*), se actúa como se debe, a saber, según la observancia de la ley moral. Además, únicamente a través de esta ley —según demostramos— la felicidad se determina como la satisfacción que tiene lugar a partir del actuar bien, es decir, como contentamiento de sí. En otras palabras, solamente es posible intentar responder a la tercera pregunta si se asegura que (i) en cuanto a la validez, la ley moral es condición necesaria y suficiente de la felicidad. Por lo tanto, atendiendo la mera forma de la tercera pregunta de interés, podemos reconocer que esta indaga el bien supremo.

Aún más, debido a que el marco dentro del cual se plantea involucra ineludiblemente a los principios del conocimiento teorético (respuesta teorética-y-práctica), es posible deducir que el sentido del bien supremo bajo esta comprensión no es idéntico al práctico, pues la naturaleza es considerada escenario de su realización. Este sentido es más complejo. Por lo tanto, este marco sistémico, que involucra todo principio racional (teoréticos y práctico), especifica el sentido arquitectónico del bien supremo, a saber: la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral como causa de la felicidad pensada en la naturaleza.

El marco arquitectónico trasciende el periodo crítico,²⁵ como evidencia esta carta de Kant de mayo de 1793:

El plan que me impuse hace mucho tiempo exige un examen del campo de la filosofía pura con vistas a solucionar tres problemas: (1) ¿Qué puedo conocer? (Metafísica). (2) ¿Qué debo hacer? (Filosofía moral). (3) ¿Qué me está permitido esperar? [*Was darf ich hoffen?*] (Filosofía de la religión) (*Br*, AA 11:429).²⁶

Para aclarar por qué la tercera pregunta se identifica con una filosofía de la religión, consideremos sus dos conceptos: el *dürfen* y el *hoffen*, a saber, el tener-permitido y el esperar —en el sentido de guardar esperanza (*Hoffnung*)—. Tengo-permitido porque alguien más garantiza que mi esperanza de ser feliz puede ser colmada *en la naturaleza*, a saber, Dios. Él es la condición última del bien supremo. Luego: “La teología moral, por consiguiente, tiene sólo un uso inmanente, a saber, [sirve] para cumplir nuestra destinación *aquí en el mundo*” (A819/B847; nuestro subrayado). De este modo, la tercera pregunta, en específico, y el marco arquitectónico de todas ellas, en general, inicia con y se extiende más allá del periodo y las obras críticas. Lo encontramos también en la *Jäsche Logik* de 1800 (*Logik*, AA 9:25).

Siguiendo la cita anterior, el sentido arquitectónico del bien supremo, como posible *en la naturaleza*, está ligado a la religión y, sin embargo, con su teología moral “tiene sólo un uso inmanente” (A819/B847). Es decir, en su sentido arquitectónico, el bien supremo es, a la vez, religioso e inmanente. En el práctico era religioso y trascendente. Por tanto, la disyunción exclusiva que la literatura secundaria ha querido leer en Kant no es, *sensu stricto*, kantiana: no es el caso que el bien supremo es *o* trascendente-religioso *o* inmanente-secular. Él es trascendente según el sentido práctico y, *a la misma vez*, inmanente desde el arquitectónico. Además, y ultimadamente, el marco práctico está incluido en el arquitectónico, por cuanto este se determina a través de las preguntas de interés, una de las cuales representa al marco práctico.

²⁵ Con esto demostramos la falsedad de la tesis de Fonnesu (2022), quien afirma que el bien supremo sufrió una crisis en el pensamiento kantiano hasta desaparecer.

²⁶ Hemos traducido al español a partir de la traducción al inglés de Arnulf Zweig (Kant, 1999).

Regresando a la *KU*, el replanteamiento que lleva a cabo de la problemática del bien supremo debe corresponder a su sentido arquitectónico, ya que involucra los principios teoréticos y al práctico. El replanteamiento, además, obedece al programa que guía toda la labor crítica y, de este modo, antecede y abarca las labores particulares (*KrV*, *KpV* y *KU*). Ahora, si la *KU* pretende demostrar la posibilidad del bien supremo, ella debe, según la tercera pregunta, ofrecer una respuesta argumentativa tanto teorética como práctica, demostrando que “la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad” (*KU*, AA 5:175-6). Por lo tanto, la representación teleológica de la naturaleza se presenta como el medio para conjuntar-diferencialmente los principios teoréticos y práctico, en otras palabras, para ofrecer una respuesta teorética-y-práctica a la tercera pregunta. Únicamente de este modo se demostraría la posibilidad del bien supremo en su radical heterogeneidad. Tenemos así, en la “Introducción” a la *KU*, el replanteamiento de la problemática del bien supremo desde el marco arquitectónico que, si bien está hermanado con el práctico, lo excede al involucrar los principios del conocimiento teorético.²⁷

Concluiremos este apartado sintetizando la respuesta que Kant otorga en la *KU* a la pregunta sobre la posibilidad del bien supremo arquitectónico²⁸ para demostrar que, efectivamente, la anterior articulación de su sentido es congruente con su definición y condiciones. Las premisas iniciales para el argumento a favor del bien supremo arquitectónico son (a) los límites del conocimiento teorético de la naturaleza que, por la distinción trascendental, restringe nuestro conocer a los fenómenos; (b) es posible *pensar* —*denken* ≠ *erkennen* (conocer)— un fundamento suprasensible de la naturaleza; (c) la ley moral realmente

²⁷ Replanteamiento que corresponde al sentido general de la obra, como anotan Zammito (1992, p. 340), Gómez Caffarena (1992, p. 16) y Rodríguez Aramayo (2017, p. 30).

²⁸ Para ligar este regreso a la *KU* con el hilo del apartado anterior, es útil exponer la continuación de la correspondencia. Dice Kant: “Con la conclusión de la obra, *La religión dentro de los límites [de la mera razón]*, he tratado de completar la tercera parte de mi plan” (*Br*, 11:439), a saber, la tercera pregunta. Esto indica que, si bien la *Religión* completa el plan, la *KU* lo comienza, tal y como hemos argumentado.

permite conocer lo suprasensible, como evidencia la libertad (*KU*, AA 5:196). A su vez, la *KU* demuestra la validez *a priori* del principio de finalidad (llevando a cabo su respectiva “Deducción” en la crítica del Juicio estético)²⁹ y su carácter trascendental con relación a los organismos como fines naturales (en la crítica del Juicio teleológico).³⁰ Sobre ello, en la Metodología del Juicio teleológico se elabora un argumento que entrelaza dos pruebas independientes: la de la física-teleología y la de la ética-teología.³¹

Ambas inician considerando fines (naturales, la primera; morales, la segunda) con el propósito de esclarecer y conocer su respectiva causa. La física-teleología toma al organismo como ejemplo de fines en la naturaleza y, con ello, infiere un agente intencional, creador de todo fin y de la naturaleza misma. Sin embargo, atendiendo lo meramente natural, la física-teleología es incapaz de determinar los caracteres de este creador, pues ignora cuál es el fin final (*Endzweck*) que determina su actuar y significa a todo otro fin. Esta incapacidad es reapropiada por el Juicio para señalar el carácter indeterminado del creador *qua* determinable. Desde aquí, la ética-teología toma la dirección, permitiendo sostener que el ser humano “es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la *libertad*) e incluso la ley de la causalidad, junto al objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el bien supremo en el mundo)” (*KU*, AA 5:435). La ética-teología, considerando al ser humano como fin natural (organismo) y fin moral (libre), adopta el marco práctico que permite identificar el fin final de la naturaleza con el bien supremo, con lo cual advierte que el creador es Dios, *i. e.*, lo cualifica con predicados morales necesarios para pensar posible al bien

²⁹ Según Roviello (1998, p. 381), fue en la escritura de la crítica estética que se descubrió la dimensión ética del Juicio.

³⁰ Por eso, como anota Guyer (2005a, pp. 316-317), a pesar de que el argumento ya estaba disponible antes de la *KU*, solo es posible a partir de ella y su validación crítica de la finalidad como principio del Juicio. Además, el argumento físico-teleológico que Kant utilizará supone la “Deducción del principio en la estética”, como señala Molina Cantó (2009, p. 52).

³¹ Según Guyer (2006, p. 439), realmente no es necesario un argumento a favor del bien supremo, sino solo demostrar la ausencia de razones en contra. Por lo tanto, poco o nulo sentido tendría este argumento dentro de la *KU*.

supremo en la naturaleza.³² Pensando que el creador de la naturaleza es Dios, este garantiza que (ii) la actuación moral puede, porque debe, causar felicidad proporcional, a saber, la segunda condición del bien supremo. De este modo, “la teleología *moral* complementa las carencias de la teleología *física* y fundamenta por primera vez una *teología*” (KU, AA 5:444), es decir, mediante el marco práctico y su objeto (el bien supremo), la teleología suplementa (*ergänzen*) lo que los principios teóricos, por sí solos, no pueden garantizar, a saber, la posibilidad del bien supremo *en la naturaleza*.

Finalmente, según nuestra lectura, la física-teleología y la ética-teología representan, *en conjunción diferenciante*, un argumento a favor de la posibilidad del bien supremo arquitectónico, pues responden a la pregunta “¿qué me está permitido esperar?” con un discurso *teórico-y-práctico*. Además, y como es notable, puesto que el bien supremo se introduce desde el principio moral, carga consigo la definición que rastreamos y confirmamos: él es la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral como causa de la felicidad pensada en la naturaleza. Aún más, puesto que este argumento responde a la tercera pregunta, y esta, a su vez, supone la respuesta moral, se cumplen los requisitos que habíamos extraído: (i) la moral es condición necesaria y suficiente para validar la felicidad moral; y (ii) la actuación moral, mediada por Dios, puede realizar su felicidad proporcional en la naturaleza. Por lo tanto, gracias al argumento físico-teleológico y ético-teológico que la KU ofrece, se puede responder a la tercera pregunta sistémica y se demuestra la posibilidad del bien supremo arquitectónico, a saber, en la naturaleza.

3. La complementariedad de los sentidos práctico y arquitectónico del bien supremo

Una vez esclarecidas la definición y las relaciones mínimas del bien supremo, así como habiendo propuesto su sentido dual (práctico

³² Concordamos, así, con Silber (1959, pp. 486-487), quien distingue entre que el bien supremo sea posible y, por tanto, se *promueva* su realización, por un lado, y que sea posible y se *exija* su realización, por otro. Para el bien supremo inmanente es suficiente la promoción, mientras que para el trascendente se exige su realización, por lo cual se postula el mundo futuro. También opina de este modo Guyer (2006, pp. 575-576), para quien la promoción del bien supremo a través de la cultura es suficiente.

y arquitectónico), nos resta solo demostrar que ambos sentidos se implican mutuamente en distintos registros, lo cual establece su complementariedad. Para ello, profundizaremos en la estructura sistémica de la filosofía kantiana para descifrar las relaciones específicas que guardan entre sí los distintos sentidos.

Como hemos visto, la extensión y los contenidos de la filosofía crítica de Kant son advertibles a partir de las preguntas de interés que caracterizan a la Razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me está permitido esperar? Si, como afirmamos, la tercera indaga el bien supremo arquitectónico³³ y su justificación requiere la conjunción diferenciante de los principios teoréticos y práctico, en ella se juega la unidad compleja de la Razón: “el sistema de la moralidad está enlazado indisolublemente con el de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura” (A809/B37). Este papel unificador del bien supremo es asimismo sugerido en el texto “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” de 1786, donde se declara que en esta idea se concentra “la necesidad [en singular] de la Razón” (*das Bedürfnis der Vernunft*) (WDO, AA 8:136) a partir de la cual ocurren los intereses. Es decir, el interés general de la Razón por el bien supremo arquitectónico atraviesa todo interés y uso racional específico, pues se encuentra desde sus mismos principios dinámicos. Así, debemos considerar al bien supremo arquitectónico como la idea que expresa tanto la complejidad de los intereses racionales como su unidad; por lo tanto, él compete a la Razón en general (conjunto total de las facultades humanas) y no sólo a la razón práctica.³⁴

El bien supremo, gracias a esta función sistémica, tiene el papel de organizar y realizar las ideas a las que la Razón tiende naturalmente. Su organización, ya presente en la “Dialéctica” de la primera *Crítica*,³⁵ precede a su realización, que tiene lugar en la misma sección de la segunda: gracias a la libertad y a su “objeto necesario”, “se confiere [...] a las ideas de Dios e inmortalidad realidad objetiva, derecho e incluso necesidad subjetiva (necesidad de la razón pura) de suponerlas” (*KpV*, AA 5:4). De este modo, el bien supremo demuestra la unidad de la

³³ También así Villarán (2015, p. 838).

³⁴ Similarmente opina Velkley (2014, pp. 9-10 y 15).

³⁵ El ordenamiento de las ideas es o sintético o analítico: el primero se desprende del carácter de condiciones de las ideas con vistas al bien supremo; el segundo, del modo en que sirven de notas conceptuales a esta idea (cfr. *FM*, AA, 20:295 y 299).

Razón en sus faceta teórica y práctica, por cuanto gracias a la libertad realiza las ideas que en lo teórico solo planteó problemáticamente. Tal unidad sirve para garantizar que estas ideas, *qua* fines, promuevan “tod[a]s junt[a]s aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro” (A797-798/B825-826), a saber, el moral. Pero en este sentido sistémico, lo moral no se dice exclusivamente de lo que compete a la razón práctica, sino de lo que compete a la totalidad racional de lo que cae bajo el fin final (*Endzweck*) de la Razón toda, el bien supremo. Por lo tanto, no solo a nivel programático de las preguntas de interés, sino también a nivel interno del propio sistema, el bien supremo justifica la unidad de los distintos usos racionales mediante las ideas.

Lo que nos interesa del vínculo entre el bien supremo y las ideas es que estas se resumen en la noción de lo *suprasensible*. Ella interesa a todos y a cada uno de los usos racionales, no solo al práctico. Ya dijimos que en las “Dialécticas” de la primera y la segunda *Crítica* hay tendencia racional hacia las ideas, *i. e.*, lo suprasensible. Pero también en la tercera *Crítica*, tanto en su “estética” como en su “teleológica” ocurre esta tendencia. A pesar de que, en un primer momento, la propensión dialéctica de la Razón a buscar la totalidad incondicionada se califique de ilusoria o negativa, la labor crítica finaliza demostrando el carácter positivo de esta tendencia si es bien comprendida. A saber, lo que subyace a todas las “Dialécticas” es el interés racional por lo suprasensible:

[L]a superación de la antinomia del [Juicio] estético adopta un curso parecido al que adoptaba la crítica en la disolución de las antinomias de razón pura teórica; y se ve que tanto aquí como también en la crítica de la razón práctica, las antinomias obligan involuntariamente a mirar más allá de lo sensible y a *buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras capacidades a priori*, porque no cabe otra salida para hacer que la razón concuerde consigo misma. [...] El principio que debe hacer comprensible la compatibilización de ambos [principios aparentemente contradictorios: mecanicismo y teleología], al enjuiciar la naturaleza conforme a ellos, *tiene que colocarse en aquello que subyace fuera de los dos* [...] y, sin embargo, contiene su fundamento, esto es, *tiene que colocarse en lo suprasensible* [...] (KU AA 5:341 y 412; nuestro subrayado).

Por lo tanto, el interés por lo suprasensible que ocasiona las dialécticas es propio de todas las facultades humanas (entendimiento, razón y Juicio); en otras palabras, interesa a la Razón toda.³⁶ Incluso en su modalidad crítica, al solucionar las antinomias demostrando su carácter ilusorio, la Razón está operando con miras a su acuerdo para dar correcta cabida a lo suprasensible, las ideas y el bien supremo.

Tenemos, así, que el interés racional por el bien supremo se expresa en el registro arquitectónico de los intereses, en el eidético de lo suprasensible y en la tendencia dialéctica de cada facultad individual. Esta importancia, a su vez, se recupera para garantizar la cientificidad de la filosofía: el bien supremo opera como la cúpula sistémica que organiza todos sus contenidos de manera científica. Pero lo lleva a cabo primariamente al ser fin final: “El concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él”, fin que es “supremo e interno” (A832-834/B860-862). En línea con la identificación del bien supremo arquitectónico con el fin final de la Razón, solo este puede asegurar la cientificidad de la filosofía.³⁷

Que el bien supremo arquitectónico sea el responsable de unificar los diversos intereses racionales, de organizar las ideas y lo suprasensible —con lo cual sirve como punto de convergencia para los intereses dialécticos— y de sistematizar científicamente a la filosofía se debe, originariamente, a la comprensión kantiana del quehacer filosófico. Por cuanto este debe entenderse según su concepto cósmico (*Weltbegriff*), significa “la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana” (A838-839/B967-968), gracias a lo cual puede llamarse “doctrina de la sabiduría” (*Log*, AA 9:24). La sabiduría, por su parte, significa “el conocimiento del bien supremo” (*KpV*, AA 5:130-131) y “el acuerdo de la voluntad al fin final (el bien supremo)”³⁸ (*VNAEF*, AA 9:417-418). Debido a esta comprensión, el quehacer filosófico particular, al deber ser cósmico, necesita corresponderse con el bien supremo como fin final: “El campo de la filosofía en esta significación cosmopolita déjase traer bajo las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo conocer? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar?” (*Log*,

³⁶ También así Fugate (2014b, p. 364).

³⁷ Así mismo opina Sweet (2022, p. 302), aunque supone la analiticidad del bien supremo.

³⁸ “Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut)”.

AA 9:25). Así, la tercera pregunta que se interesa por el bien supremo arquitectónico garantiza la sistematicidad, científicidad y originalidad de la filosofía, comprendiéndola bajo la sabiduría.³⁹

Que debe ser el bien supremo arquitectónico, de manera primaria, y no el práctico es notable por cuanto —como vimos— el segundo excluye toda consideración del conocimiento teórico acerca de lo que cae dentro de la naturaleza. Siendo este el caso, tal idea no podría organizar a la filosofía, ya que esta “tiene dos objetos, la naturaleza y la libertad” (A840/B868). El sentido arquitectónico del bien supremo, al contrario, sí permite mediante su mera consideración hacerse una idea del todo que es y contiene la filosofía: conocimiento teórico, práctico y enlaces subjetivos (finalidad del Juicio) estructurados teleológicamente. Por lo tanto, solo el bien supremo *qua* arquitectónico (fin final y objeto de un discurso teórico-y-práctico) puede coordinar en su heterogeneidad a los conocimientos y sus respectivos principios.⁴⁰ De este modo, podemos concluir que el bien supremo arquitectónico tiene una función teleológico-sistémica que no posee el práctico. Ello significa que, *en un orden de fines*, el sentido práctico está condicionado al arquitectónico, ya que solo gracias a este el práctico forma parte del sistema conforme a su fin final.

Y, sin embargo, el práctico debe ser determinado antes que el arquitectónico, como demuestra y exige el orden de preguntas racionales,⁴¹ así como el modo en que demostramos que la determinación del bien supremo en cuanto a sus contenidos, relaciones y condiciones solo puede llevarse a cabo dentro de un marco práctico. Habrá que distinguir, por lo tanto, entre un orden teleológico-sistémico y otro *de derecho*. *Teleológicamente*, el bien supremo arquitectónico precede a todo conocimiento, pues opera como idea de fin que organiza, de antemano, todo contenido del sistema de la filosofía. *De derecho*, el bien supremo ético precede a la tematización del arquitectónico, pues solo la razón práctica permite legitimar la libertad desde su ley moral, con la cual—

³⁹ De opinión parecida es Thies (2007, p. 303). Hutter (2003) realiza una excelente investigación sobre este tema.

⁴⁰ También así Lebrun (2008, p. 500).

⁴¹ Según Lin: “the requirement for the highest good does not depend on any moral requirement or relevant practical use. It would be just a theoretical object that reason, after its fulfillment of the moral requirement, will hope to realize” (2019, pp. 361-362).

como condición necesaria y suficiente— se valida trascendentalmente la felicidad moral proporcional. Dicho brevemente: solo mediante el marco práctico es posible validar legítimamente al bien supremo. Esta distinción nos permite proponer una solución a la muy cuestionada condición a que se somete la ley moral respecto al bien supremo: “como fomentar el bien supremo, que contiene esta conexión [moral-virtud] en su concepto, es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad y está conectado inseparablemente con la ley moral, la imposibilidad del bien supremo tiene que demostrar también la falsedad de la ley” (KpV, AA 5:114). La falsedad de la ley se demostraría si ella es incapaz de demostrar la posibilidad del bien supremo, pues, en un orden teleológico-sistémico, este es el fin final de la Razón toda. La falsedad, entonces, se dice en cuanto a su sentido teleológico: es falsa porque no garantiza el bien supremo, *i. e.*, no está volcada hacia él como lo debe estar todo elemento sistémico de la filosofía cósmica. Sin embargo, la ley moral *en un orden de derecho* es válida independiente del bien supremo en cualquiera de sus dos acepciones. Por lo tanto, expositivamente y según el derecho, la ley moral se puede y se debe tematizar con independencia del bien supremo;⁴² pero, una vez deducida la ley moral, el bien supremo debe ser posibilitado prácticamente. Este *deber ser* no es exclusivamente práctico, sino sistémico, arquitectónico y derivado de la Razón toda. Conclusivamente, el bien supremo arquitectónico es condición teleológica del práctico al ser el fin final de la Razón toda; pero, a la inversa, el bien supremo práctico es condición de validez del arquitectónico al legitimarlo trascendentalmente. Así, ambos sentidos son complementarios.

Conclusión

Comenzamos este artículo exponiendo la aceptada distinción — en la literatura secundaria— entre dos acepciones del bien supremo o sumo bien, señalando, a su vez, la supuesta incompatibilidad entre ellas. Por un lado, tenemos al sentido religioso-trascendente, que solo puede ocurrir en un mundo futuro; por otro, el secular-inmanente, que se piensa posible y realizable en este mundo, es decir, en la naturaleza. Según propusimos, la razón sobre la cual descansa la incompatibilidad

⁴² Por eso debemos leer la tercera pregunta como consecuencia del condicional “Si hago lo que debo...”, como bien anota Zöller (2016, p. 271).

es el horizonte de realización del bien supremo: mundo trascendente o naturaleza inmanente.

Sin embargo, nosotros hemos demostrado el carácter aparente de la incompatibilidad: ambas acepciones o sentidos no son exclusivos; antes bien, pueden e incluso deber coexistir en la filosofía de Kant. Para demostrar la disyunción inclusiva en que ambos sentidos se insertan, debimos reconstruir los contenidos semánticos y las relaciones del bien supremo.⁴³ Como vimos, esta idea significa la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral y la felicidad. A su vez, esta relación implica que (i) la moral es condición necesaria de la felicidad y que (ii) la moral debe causar su felicidad proporcional.

A partir de tal definición, establecimos que ella comporta dos sentidos gracias a los marcos que la significan. Primero el (exclusivamente) práctico de la segunda *Crítica* (KpV) gracias al cual se especifica que (i) *en un orden de derecho* la ley moral es condición necesaria y suficiente de la felicidad proporcional y, con ello, del bien supremo en cuanto a sus contenidos. Sin embargo, debido a que este sentido excluye todo elemento no moral, o natural, la realización del bien supremo solo puede pensarse *en un mundo futuro* donde Dios garantice que habrá una felicidad proporcional a nuestro actuar virtuoso. Segundo, articulamos el sentido arquitectónico que, asiendo al bien supremo en su radical heterogeneidad (moral desde la libertad y felicidad desde la naturaleza), exige pensar su posible realización en el ámbito natural. Este segundo sentido, como demostramos, se desprende del marco arquitectónico de los intereses racionales, el cual determina de antemano la labor crítica y le dicta su respectivo programa. Por ello es que, a pesar de que su tratamiento en propiedad ocurre hasta la tercera *Crítica* (KU), podemos encontrar su ocurrencia inicial desde la primera, con lo cual atraviesa todo el sistema e incluso al marco práctico.

Tal sentido arquitectónico se satisface con un argumento de carácter complejo (teorético-y-práctico) cuyo propósito es demostrar la posible realización del bien supremo *en la naturaleza*, para lo cual es requisito indispensable pensar a Dios como su creador moral. De este modo, el sentido arquitectónico supone la validación que el práctico realiza, y retoma sus rendimientos para, posteriormente, garantizar que (ii)

⁴³ También Ameriks (2008, p. 172) defendió la disyunción inclusiva de ambos sentidos. Sin embargo, él lo hace apelando al carácter tanto natural como suprasensible de la libertad trascendental, la cual condiciona al bien supremo.

la moral causa la felicidad proporcional en este mundo. Por lo tanto, mediante la reconstrucción de los sentidos a partir de sus respectivos marcos, pudimos demostrar que ambos son necesarios para garantizar la posibilidad del bien supremo en cuanto a sus condiciones (i) y (ii).

Finalmente, para demostrar la falsedad del supuesto conflicto entre ambos sentidos, construimos un argumento a favor de la compatibilidad e incluso complementariedad. Para ello justificamos una bicondicionalidad entre los sentidos sobre diferentes registros, a saber, el teleológico-sistémico y el de derecho. Según el primero, el bien supremo arquitectónico es condición teleológica de todo elemento que pertenece al sistema de la filosofía kantiana, por cuanto es su fin final; así, es la causa final del práctico y su ley moral. Ello, sin embargo, no quiere decir que la ley moral esté condicionada al bien supremo en cuanto a su validez. Pues, *en un orden de derecho*, la ley moral es condición necesaria y suficiente de la validez propia de la moral, de su felicidad y, por tanto, del bien supremo. Entonces, el sentido arquitectónico es condición teleológica del práctico, mientras este es condición de posibilidad y validez del primero. Ambos son esenciales para la filosofía kantiana y su proyecto: el arquitectónico la dota de unidad —a pesar de su inherente diversidad—, el práctico valida sus contenidos morales.

Con lo anterior, esperamos haber ofrecido las herramientas para desechar la aparente contradicción y la falsa exclusión entre el sentido religioso-trascendente y el secular-inmanente, es decir, del práctico y del arquitectónico. Y ello no solo con argumentos sólidos, sino con razones propias de la filosofía kantiana. Asimismo, justificamos el considerar necesariamente la importancia central que la idea del bien supremo tiene para Kant tanto en los estudios sobre su ética como, más importante aún, en los que consideran el sistema completo. Con relación a esto último, queremos ofrecer un ejemplo para señalar el imperativo de hacer filosofía de manera holística, aun cuando solo se tematicice un concepto o un determinado problema. Esto tiene como consecuencia —pues también era nuestro objetivo— la defensa de las interpretaciones del bien supremo que acentúan sus caracteres histórico-políticos:⁴⁴ si su realización es posible en la naturaleza, esta se abre como el horizonte del quehacer humano, de su historia y de la transformación política de

⁴⁴ Como demuestra Renaut (2015, p. 42).

lo dado.⁴⁵ Creemos que en esta transformación radica el interés moral de la filosofía de Kant hasta sus últimos días: “El sujeto inteligente que fundamenta la relación entre Dios y el mundo bajo un principio. La suprema naturaleza. La suprema libertad. El bien supremo (moralidad y felicidad)” (OP, AA 21:23).

Bibliografía

- Allison, H. E. (2012). Kant's Practical Justification of Freedom. En H. E. Allison, *Essays on Kant* (pp. 110-123). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199647033.003.0009>
- Ameriks, K. (2008). The End of Kant's *Critiques*: Kant's Moral 'Creationism'. En P. Muchnik (ed.), *Rethinking Kant. Volume 1* (pp. 165-190). Cambridge Scholars Publishing.
- Andaluz Romanillos, A. M. (2002). La síntesis de naturaleza y libertad como objetos de la razón práctica en Kant. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29, 115-154. <https://doi.org/10.36576/summa.1151>
- Basaglia, F. (2016). The Highest Good and the Notion of the Good as Object of Pure Practical Reason. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 17-32). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-005>
- Beiser, F. (2006). Moral Faith and the Highest Good. En P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (pp. 588-629). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052182303X.018>
- Bennigton, G. (2017). *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of Earth*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823275977.001.0001>
- Bilbeny, N. (1992). La esperanza moral en Kant. En R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant* (pp. 28-45). Anthropos-UAM.
- Bojanowski, J. (2008). Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). En O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft* (pp. 23-40). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050050157.23>

⁴⁵ La cual implica la corporalidad del sujeto, como bien nota Pöltner (1990, p. 102).

- Bowman, C. (2013). Una deducción del concepto de *sumo bien* kantiano. *Signos filosóficos*, 15(29), 195-222.
- Byrne, P. (2007). *Kant on God*. Ashgate.
- Caballero-López, D. (2024). La interpretación arquitectónica del tránsito de la *Crítica del juicio* como argumento teorético y práctico. *Open Insight*, 15(34), 81-116. <https://doi.org/10.23924/oi.v15i34.635>
- Caimi, M. (1993). Motivos metafísicos en la crítica del juicio teleológico. En J. Sazbón (ed.), *Homenaje a Kant* (pp. 9-26). Universidad de Buenos Aires.
- Engstrom, S. (2016). The Determination of the Concept of the Highest Good. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 89-108). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-009>
- Esser, A. M. (2016). Applying the Concept of the Good: The Final End and the Highest Good in Kant's Third Critique. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 245-262). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-016>
- Fonnesu, L. (2022). The Highest Good and its Crisis in Kant's Thought. *Journal of Transcendental Philosophy*, 3(3), 369-384. <https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0032>
- Fugate, C. D. (2014a). The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence. *History of Philosophy Quarterly*, 31(2), 137-158.
- Fugate, C. D. (2014b). *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110306484>
- Fugate, C. D. (2022). Problems with the Highest Good. *Journal of Transcendental Philosophy*, 3(3), 385-404. <https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0022>
- Gómez Caffarena, J. (1992). La *Crítica del juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*. En R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant* (pp. 13-27). Anthropos-UAM.
- Guyer, P. (2005a). From Nature to Morality: Kant's New Argument in the 'Critique of Teleological Judgment'. En P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays* (pp. 314-343). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199273461.003.0013>
- Guyer, P. (2005b). The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy. En P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays* (pp. 277-312). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199273461.003.0012>

- Guyer, P. (2006). Bridging the Gulf: Kant's Project in the Third Critique. En G. Bird (ed.), *A Companion to Kant* (pp. 423-440). Blackwell. <https://doi.org/10.1111/b.9781405111973.2006.00033.x>
- Hernández, M. (2014). Estudio introductorio: Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón. En I. Kant, *Kant II* (pp. XI-XCVIII). Gredos.
- Hutter, A. (2003). *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1981). [RGV]. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez Marzoa (trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (1988). [OP]. *Opus postumum*. E. Förster y M. Rosen (trads.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996a). [MpVT]. On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy. En I. Kant, *Religion and Rational Theology* (pp. 19-38). A. W. Wood (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814433.004>
- Kant, I. (1996b). [WDO]. What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking? En I. Kant, *Religion and Rational Theology* (pp. 1-18). A. W. Wood (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814433.003>
- Kant, I. (1999). [Br]. *Correspondence*. A. Zweig (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511527289>
- Kant, I. (2002a). [VT]. On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy. En I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781* (pp. 425-446). H. Allison (ed.). P. Heath (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498015.007>
- Kant, I. (2002b). Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy. En I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781* (pp. 451-460). H. Allison (ed.). P. Heath (trad.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2003). [KU]. *Crítica del discernimiento*. R. R. Aramayo y S. Mas (trads.). Antonio Machado Libros.
- Kant, I. (2007). [ÜGTP]. On the Use of Teleological Principles in Philosophy. En I. Kant, *Anthropology, History and Education*. G. Zöllner y R. B. Loudon (eds.). G. Zöllner (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791925>
- Kant, I. (2011a). [KpV]. *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE-UNAM.
- Kant, I. (2011b). [KrV]. *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). FCE.

- Kant, I. (2011c). [FM]. *Los progresos de la metafísica*. M. Caimi (trad.). FCE-UNAM-UAM.
- Kant, I. (2014). [IaG]. Idea para una historia universal en clave cosmopolita. En I. Kant, *Kant III* (pp. 327-344). R. Rodríguez Aramayo (trad.). Gredos.
- Kant, I. (2017). [EEKU]. *Primera introducción de la Crítica del juicio*. N. Sánchez Madrid (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- Kleingeld, P. (2016) Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 33-50). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-006>
- Lebrun, G. (2008). *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*. A. García Mayo (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- Lerussi, N. A. (2015). Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar de Immanuel Kant. *Veritas*, 32, 79-94. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732015000100004>
- Lin, C.-H. (2019). The Ambiguity of Kant's Concept of the Highest Good: Finding the Correct Interpretation. *The Philosophical Forum*, 50(3), 355-382. <https://doi.org/10.1111/phil.12228>
- Mariña, J. (2000). Making Sense of Kant's Highest Good. *Kant-Studien*, 91(3), 329-355. <https://doi.org/10.1515/kant.2000.91.3.329>
- Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común*. Antonio Machado Libros.
- Marwede, F. (2016). Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 51-70). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-007>
- Molina Cantó, E. A. (2009). *Natura materialiter spectata*. Naturaleza, finalidad y organismo en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant. *Revista de Filosofía*, 65, 43-56. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602009000100003>
- Pasternack, L. R. (2014). *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason: An Interpretation and Defense*. Routledge.
- Piché, C. (2003). La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant. *Kairós*, 22, 123-150.
- Pöltner, G. (1990). El concepto de "conformidad a fines" en la crítica del juicio estético. D. Innerarity (trad.). *Anuario Filosófico*, 23(1), 99-112. <https://doi.org/10.15581/009.23.30003>
- Reath, A. (1988). Two Conceptions of the Highest Good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 26(4), 593-619. <https://doi.org/10.1353/hph.1988.0098>

- Renaut, A. (2015). Introduction. En I. Kant, *Critique de la faculté de juger* (pp. 7-82). A. Renaut (trad.). G. F. Flammarion. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667435.001>
- Rodríguez Aramayo, R. (2017). El diálogo de Kant con Spinoza y Rousseau: una lectura inmanente del papel asignado a Dios. En D. Alegría y P. Órdenes (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad* (pp. 75-91). Tecnos.
- Roviello, A.-M. (1998). Du Beau comme Symbole de Bien. En H. Parret (ed.), *Kant's Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant* (pp. 374-385). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110907902.374>
- Silber, J. R. (1959). Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *The Philosophical Review*, 68(4), 469-492. <https://doi.org/10.2307/2182492>
- Thies, C. (2007). Was darf ich hoffen? Kant's 'dritte Frage' in seiner dritten Kritik. En U. Kern (ed.), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant* (pp. 301-320). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110192261.301>
- Tomasi, G. (2016). God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections in Kant's Moral Proof of the Existence of God. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 111-130). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-010>
- Velkley, R. L. (2014). *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Villarán, A. (2015). El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(268), 827-843.
- Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. The University of Chicago Press.
- Zöller, G. (2016). 'The supersensible... in us, above us and after us': The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 263-280). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-017>

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3084>

El problema de lo extralingüístico: una cuestión filosófica de lingüística teórica en los planteamientos de E. Coseriu

The Problem of the Extralinguistic: A Philosophical Issue of Theoretical Linguistics in E. Coseriu's Approaches

Guillermo Moreno Tirado

Universidad de La Frontera

Chile

guillermo.mrntrd@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0818-9253>

Recibido: 18 - 02 - 2024.

Aceptado: 01 - 05 - 2024.

Publicado en línea: 31 - 10 - 2025.

Cómo citar este artículo: Moreno Tirado, G. (2026). El problema de lo extralingüístico: una cuestión filosófica de lingüística teórica en los planteamientos de E. Coseriu. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 199-229. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3084>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo defiende que hay un problema filosófico en la lingüística teórica de Coseriu que puede denominarse “el problema de lo extralingüístico” y que cabe disolverlo si se atiende a cómo surge el problema y qué concepciones acríticas devela en la medida en que se mantiene y no se detecta. La expresión “extralingüístico” o “realidad extralingüística” es común en los trabajos teóricos de lingüística de Coseriu, donde el problema no se percibe debido a la naturaleza filosófica de este, a mi juicio. Pero esto no impide que sus efectos sí repercutan a nivel teórico en su lingüística. Así, este artículo argumenta cómo, disolviendo este problema, se resuelven algunas concepciones acríticas que pueden confundir a la teoría lingüística. A su vez, esta disolución permite argumentar de otro modo cómo abandonar esas concepciones desde planteamientos de la fenomenología hermenéutica.

Palabras clave: extralingüístico; fenomenología hermenéutica; metafísica; entidad lingüística; lingüística teórica; lingüística integral; sentido; significado; lengua; E. Coseriu.

Abstract

This article argues that Coseriu's theoretical linguistics present a philosophical problem that can be called “the problem of the extralinguistic” and that it can be dissolved by paying attention to how it arises and what uncritical conceptions it reveals insofar as it remains undetected. The expression “extralinguistic” or “extralinguistic reality” is common in Coseriu's theoretical works on linguistics, where the problem is not perceived due to its philosophical nature, in my view. However, this does not prevent its effects from having a theoretical impact in his linguistics. Thus, this article argues that, by dissolving this problem, some uncritical conceptions that can create confusion within theoretical linguistics are resolved. In turn, this dissolution allows for arguing in a different way about how to abandon those conceptions through the approaches of hermeneutic phenomenology.

Keywords: extralinguistic; hermeneutic phenomenology; metaphysics; linguistic entity; theoretical linguistics; integral linguistics; sense; meaning; language; E. Coseriu.

1. Introducción¹

En este trabajo voy a presentar un problema filosófico procedente de la lingüística teórica de E. Coseriu (y del estructuralismo) que, a mi juicio, sostiene ciertas “concepciones metafísicas acríticas”, en concreto, aquellas que refieren a concebir el lenguaje como algo que puedo tener enfrente, distinto a la realidad y el pensamiento. Mi intención es mostrar cómo surge el problema en función de una construcción fenomenológico-hermenéutica de las entidades lingüísticas y, con ello, del campo de “lo lingüístico” (apartado 2). Asimismo, pretendo discutir cómo esa misma construcción permite disolver ese problema. Llamaré a este problema “el problema de lo extralingüístico” (apartados 3 y 4). Así, este trabajo pretende ser una aportación a la filosofía del lenguaje de la tradición fenomenológico-hermenéutica que puede afectar a la lingüística teórica de inspiración coseriana y, por tanto, al campo teórico de la lingüística, en concreto, contribuyendo a desmontar esas concepciones metafísicas acríticas clásicas que ofrecen más confusiones que aclaraciones.

Emplearé la expresión “construcción fenomenológica (y fenomenológico-hermenéutica)” como sinónima de “constitución” y “descripción”. Con ello se pretende hablar del discurso teórico que cabe explicitar ante un fenómeno de modo que ese discurso no solo gane la distancia como para dar cuenta del fenómeno en cuestión, sino también para explicitar aquello que, parafraseando a Heidegger (1977, pp. 36-52), no se muestra inmediatamente de lo que se muestra.

Por otro lado, la expresión “problema” pretende ser sinónima de “cuestión” y “asunto”. No estoy abordando algo que “haya que resolver”, aunque sí algo que puede “disolverse”, “desmontarse” o “criticarse”. La expresión “disolver” la tomo, en parte, de Wittgenstein (1986), aunque añado explícitamente dos matices: ni el “problema” es un “pseudo-problema”, aunque pueda argumentarse que la cuestión viene de una confusión, ni la “disolución” implica que nunca más va a surgir, o que, aclaradas las confusiones, dejará de ser un problema. Mi posición es que lo que llamo en este trabajo el “problema de lo extralingüístico”

¹ Este escrito ha sido redactado en el marco del Proyecto de Investigación Postdoctoral Fondecyt (ANID) N.º 3220048, titulado *La irreductibilidad de hablar una lengua. Una crítica de la lingüística general a partir de la filosofía de Heidegger*, del que el autor es el investigador responsable.

se parece más a la idea de “ilusión trascendental” kantiana que a la idea de “confusión disoluble”. Aunque esta posición es discutible, no voy a tratar de defenderla en este trabajo, pues lo que me interesa es mostrar cómo surge el problema desde el mismo seno en el que puede hallarse su desmontaje.

La expresión “extralingüístico” o “realidad extralingüística” es relativamente común en los trabajos de lingüística teórica de Coseriu, para quien se trata de algo general: “la posibilidad del lenguaje de referirse a la realidad extralingüística, esto es, el carácter sónico del lenguaje o el hecho de que el lenguaje se refiere a algo que no es él mismo” (Coseriu, 2007, p. 130). No he encontrado por parte de Coseriu, o de otros autores que discutan o comenten su obra, que se señale esto como un problema. Una discusión que cabe asimilar a esta cuestión existe en filosofía, aparezca o no la expresión,² como el problema clásico del referente y la externalidad o internalidad del significado. Que no se considere un problema en la lingüística de Coseriu no impide que no se generen confusiones a nivel teórico en la teoría lingüística integral (por lo demás muy completa y relevante, tanto para la lingüística como para la filosofía). Lo que este trabajo pueda aportar a la teoría lingüística se dirige exclusivamente a disipar (“disolver”), en la medida de lo posible, esas confusiones. Pero, insisto, no creo que esto implique resolver o evitar completamente la cuestión.

Creo que esto es plausible porque filosóficamente el problema que se plantea se puede desmontar, de modo que, si el desarrollo que sigue es correcto y se acepta, la disolución puede afectar (positivamente, considero) al campo de la lingüística teórica en general. Por su parte, aquellas teorías o escuelas lingüísticas que no empleen o no contemplen esta cuestión, o no se verán afectadas o tendrán a su disposición un breve desarrollo teórico para justificar no contemplar el problema. Ahora bien,

² Una versión actualizada de este problema puede verse en las discusiones entre “externalistas” e “internalistas” del significado y también en aquellas que discuten posiciones “verificacionistas” (cfr. Rast, 2022 y 2023). Pero el problema puede encontrarse también en autores como Derrida y considero que se encuentra en el centro del programa de investigación de la fenomenología, como sugeriré. B. Sylla (2017) ha argumentado, incluso, que hay dos vertientes de filosofía del lenguaje en función de cómo se asuma el papel “representacionista” en la discusión y, a mi juicio, la concepción representacionista del lenguaje plantea (aunque implícitamente) el problema.

esto no quita, tampoco, que lo que se plantea sea una conjetura que podría falsarse si, efectivamente, se presentara una teoría lingüística que empleara la expresión “extralingüístico” y sorteara lo que se señalará en este trabajo.

La expresión “extralingüístico” tampoco tiene un uso específico para la filosofía y que no lo sea para la lingüística, o viceversa. Esto no impide que unos u otros autores que pudieran haberla empleado lo hagan con matices distintos a los que se asumen y se explicitan aquí. Puede considerarse, en este sentido, que voy a emplear la expresión como término técnico. Por ello, voy a dedicar dos apartados a tratarlo explícitamente (uno para “encontrarlo” y otro para formularlo y luego disolverlo: apartados 3 y 4), los cuales dependerán del apartado 2, dedicado a la construcción de la entidad básica de la lingüística (al menos de la lingüística de inspiración coseriana) y la descripción de su estatuto ontológico, que, a mi juicio, cabe llamar lingüístico.

Creo que las consecuencias que se extraerán tienen, además, alguna derivación interesante que sugeriré en el apartado 5. Con ello espero ofrecer una discusión renovada de algunas cuestiones que pueden ser tradicionales, pero que considero que se alumbran de modo distinto en este desarrollo a partir de un enfoque desde la tradición fenomenológico-hermenéutica de filosofía del lenguaje.³

2. La construcción del carácter de una entidad

A continuación, presentaré la construcción de la entidad a la base de lo que, en la lingüística teórica integral de Coseriu, se llama una *lingua histórica*, un *idioma* y, que ofrece, a su vez, una descripción fenomenológica del carácter ontológico de “lo lingüístico”. La denominación tradicional de esta entidad es “signo lingüístico”,⁴ pero trataré de evitar emplearla

³ A su vez, con este artículo espero contribuir a un proyecto de investigación crítico sobre lingüística teórica que desarrollo desde hace unos años y que, creo, tiene consecuencias interesantes para la filosofía. A este respecto, este trabajo es hermano de otro en el cual analizo en detalle aspectos específicos del uso de la expresión “extralingüístico” en la obra de Coseriu y sus confusiones que no se considerarán aquí. Si llegara a publicarse, sería interesante que se leyera conjuntamente.

⁴ Se trata de la denominación asumida a partir del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (2005). Por supuesto, debe tenerse en cuenta lo discutible de lo que aparece en ese texto (cfr., por ejemplo, Stawarska, 2015, pp.

de antemano porque lo que me interesa es el proceso constructivo que puede seguirse fenomenológicamente. Evitaré también las nociones clásicas “significante” y “significado” por el mismo motivo. Creo que estas nociones pueden ser útiles para el interés específico de este trabajo, pero, a mi juicio, solamente si se emplean para nombrar lo que la construcción fenomenológica pone en pie.

Por otro lado, lo que sigue no es la construcción de un sistema lingüístico o de los niveles pertinentes para su descripción (los niveles fonológico, morfológico, sintáctico y semántico), sino la de la entidad básica a partir de la cual se pueden hacer, a mi juicio, estas distinciones y establecer esos niveles. Un fonema (/ka/) es una entidad lingüística, así como un morfema (la *ese* al final de la tercera persona singular de los verbos regulares en inglés). Puede ser más discutible si lo es una construcción sintáctica (una estructura sintáctica) o un campo semántico. Si se amplía la noción de “entidad” lo suficiente como para hablar de un “asunto” (en el sentido en el que uno diría que las estructuras sintácticas son asuntos lingüísticos), entonces parece que podría adoptarse esta denominación.

Al seguir la construcción de la entidad básica de la lingüística, lo que se pone en pie es la constitución “ontológica” de “lo lingüístico” y, por tanto, el carácter de esa entidad. La cuestión se puede formular de este otro modo: ¿qué se quiere decir con “lingüístico” cuando se habla de una “entidad lingüística”? Poner en pie este carácter es relevante tanto para plantear el problema de lo extralingüístico como para mostrar su disolución.

El seguimiento de este proceso me permitirá mostrar que lo que se construye al seguir la constitución del carácter ontológico de las entidades lingüísticas no es meramente el concepto de “signo lingüístico”, sino también el campo de estudio mismo de “lo lingüístico”. Con ello se pretende dejar a la vista que la construcción de “lo lingüístico” implica un doble movimiento de exclusión e inclusión de una parte relevante de su contenido: parte del contenido “lingüístico” se presenta como “exterior” a “lo lingüístico” (exterior al lenguaje) y, por tanto, como *extralingüístico*. Sin embargo, la construcción de la entidad lingüística y, con ello, de lo lingüístico cuestiona la idea de esta exterioridad. El problema surge, por tanto, de mostrar que lo que se llama “extralingüístico” pertenece

193 y *passim*; cfr. también Stawarska, 2020), así como el aparato crítico de Tullio de Mauro en la edición del curso citada.

a “lo lingüístico” a pesar de que por fuera del lenguaje no hay nada lingüístico, nada que pueda ser, en ningún sentido, competencia del lingüista.

El carácter de esta entidad permite describir la experiencia cotidiana de “hablar alguna lengua concreta en una situación concreta”. Esta cuestión es tremendamente amplia e implica distintas teorías, no siempre compatibles entre sí. Aquí pongo entre paréntesis todas esas teorías y me basto con descripciones muy ingenuas del asunto. La ingenuidad de estas descripciones implica que me moveré, desde el principio, en un nivel que puede parecer abstracto. Daré algunos ejemplos (sobre todo en nota al pie), pero estos solo pretenden orientar intuitivamente lo que se dice en el cuerpo. Lo que pretendo con ello es evitar, en la medida de lo posible, utilizar expresiones que puedan desviar rápidamente la atención por la evocación y connotación que tienen para quienes han pensado alguna vez en estas cuestiones. Esto hará algo árida la lectura de este primer apartado.

La experiencia cotidiana de alguien hablando alguna lengua concreta en alguna situación concreta implica lo siguiente.⁵ Ciertos movimientos muy sutiles del aparato fonador humano aparecen como la única explicación posible a ciertos comportamientos que parecen responden o ser efecto de que alguien haya producido algunos de esos movimientos sutiles; esos comportamientos pueden ser nuevos movimientos sutiles o conductas ejecutadas después (incluso mucho tiempo después) de que aquellos se hubieran producido.⁶

Parece, por tanto, que ciertos “sonidos” quedan vinculados con algo así como “comportamientos” o “conductas” en general, aunque no solamente con ello. La clave del asunto es ese vínculo. Para abarcar todo con lo que, en definitiva, quedan vinculados estos “sonidos” particulares, emplearé la expresión “respectos intencionales”.⁷ Aclararé

⁵ Sigo, en parte, una exposición de Bloomfield (2023, pp. 21-41). Me alejo, sin embargo, de las consideraciones estrictamente conductuales, pero tomo en cuenta cómo la referencia primera es a una situación concreta.

⁶ Por ejemplo, Pedro le dice a María el miércoles: “acuérdate de traer el *speaker* el sábado”. El sábado, María aparece con el *speaker*.

⁷ Dado que una grabadora registraría los sonidos de “lo que Pedro le dijo a María”, esos son “sonidos”, pero debe ser notorio ya que “eso que le dijo” no se puede considerar como “sonidos”, aunque tenga que ver con ello. Por su parte, que María trajera el *speaker* el sábado es tanto como que “traer el *speaker*

qué quiero decir con esta expresión más adelante, pero valga adelantar que se trata de aquello que, si es algo (si es un respecto) de uno, entonces uno tiene que “saber” (no en un sentido epistémico, esto es, no sujeto a la falsabilidad) de ello. Que uno tiene que “saber” acerca de sus “respectos intencionales” quiere decir que estos respectos pertenecen a su “actitud”. Que uno “sepa” de sus “respectos intencionales”, de su “actitud”, se manifiesta en que uno puede “expresarlo en su lenguaje”.⁸ Cabe decir que los respectos intencionales son incumbencias conscientes de un agente.

Pues bien, aunque en cualquier experiencia que se reconozca como la de alguien hablando alguna lengua concreta esos “sonidos” siempre son algunos, *qua* sonidos, ninguno de ellos está marcado con respecto a ningún otro.⁹ Por consiguiente, si algo así como un sonido o un conjunto de sonidos queda marcado y considerado relevante o pertinente frente a cualesquiera otros (queda vinculado a unos respectos intencionales),

el sábado” ha sido algo que incumbió a María. No es un mero comportamiento ni una mera conducta; es, más bien, esa incumbencia de María en tanto que ella tiene el carácter de “agente que puede verse involucrado en incumbencias de este tipo”, o sea, que es un “agente intencional”, un “agente consciente”. Para el uso de la expresión “respecto intencional” y las expresiones que emplearé para aclararla, cfr. Ruiz Fernández (2020).

⁸ Decir “expresarlo en su lenguaje” en el contexto de construir la entidad lingüística básica genera una cierta circularidad. Creo que es inevitable en este contexto. Ahora bien, la circularidad surge de adelantar esta definición somera y de que, como se verá en lo que sigue, se está tratando de describir un ámbito en el cual siempre ya nos encontramos y del cual no podemos salir para describirlo. Es más: describirlo es parte misma de ese ámbito. Esta recursividad no es evitable. Creo que evito el problema más grave de esta recursividad reconociendo que no estoy “haciendo ciencia”: que este trabajo no pretende ofrecer “conocimientos” sobre algo, sino comprensión, orientación, hermenéutica. En general, creo que esto es lo que hace la filosofía. Pero, en cualquier caso, este punto de circularidad es cuestionable.

⁹ Esta constatación no es inocente; la posibilidad de realizarla depende de las razones que ofrece Heidegger en “La época de la imagen del mundo”, “El concepto de experiencia en Hegel”, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” y otros textos como “Ciencia y meditación” o el curso *La pregunta por la cosa*; razones, digo, acerca del estado de cosas en el que nos encontramos y que debe ser analizado a partir del fenómeno “ciencia”, en concreto y para lo que quiero discutir en este trabajo, la asunción a ultranza del principio de relatividad del movimiento.

la marca misma, o bien es aleatoria, o hay alguna justificación para ella. Si es lo segundo, cabe que la justificación tenga que ver con que marcar unos sonidos y no otros será distinto a los sonidos mismos, esto es, vendrá de algún otro lugar, y estará por justificarse si, a pesar de todo, es igual de aleatorio o *arbitrario* ese otro lugar; adelantamos que será lo segundo, pero en un sentido concreto de “arbitrario”.¹⁰

Esa ausencia de marca de antemano de los sonidos *qua* sonidos es solidaria de que los posibles sonidos que se marquen de entre los que el aparato fonador humano es capaz de producir son, en principio, ilimitados. En cualquier caso, la marca se constata por cuanto la ocurrencia de unos sonidos concretos implica respectos intencionales concretos que no son explicables sin recurrir a estos sonidos. Asimismo, tampoco hay un límite de antemano dado a los respectos intencionales que esos sonidos marcados pudieran implicar; por tanto, también son ilimitados los “cortes” de las “incumbencias conscientes” en juego.¹¹ Esto muestra que entre los sonidos como meros sonidos y algo otro que

¹⁰ La descripción que estoy haciendo con “sonidos” podría emularse empleando “gestos” o “dibujos”; no sería exactamente igual, pero podría emularse. Pues la descripción intenta mostrar que lo relevante no son esos “sonidos *qua* sonidos”, no es algo “físico o material”, aunque siempre tenga que haber alguno (acerca de cómo los *tokens* no tienen por qué ser físicos, cfr. Keiser, 2023). También podría añadirse que hay que contar, de todas formas, con “gestos” y “dibujos” (o sea, con escritura); acerca de la inclusión de los gestos, cfr. Poyatos (2003). Añado esta nota para justificar que no estoy diciendo que *lo primero* y *originario* del lenguaje sean los sonidos. Tampoco digo, sin más, que no lo sean; simplemente suspendemos el juicio respecto a este problema. Asimismo, puede ser discutible que no importe, en absoluto, el soporte material. Es más, diría que, a partir del nivel en el que uno ya ha construido esta entidad, seguramente habría que decir que sí importa, que importa tanto como que el “soporte” responde a que “estemos encarnados”, a que tengamos que contar con un cuerpo (cfr. Johnson, 1987).

¹¹ El *speaker* que María trajo el sábado puede ser de veinte centímetros o del tamaño de una silla. Es posible que Pedro no entienda por *speaker* otra cosa que el dispositivo de veinte centímetros y que para lo otro él hable de “altavoz”. No hay límites dados de antemano a los cortes de los respectos intencionales correspondientes con los cortes en los sonidos. Es más, estos mismos *cambian* a lo largo del tiempo. Con esto, lo que se quiere marcar es que los cortes de uno y otro lado están correlacionados. Y que esa correlación es, por así decir, todo lo que cabe observar en la constitución de esta entidad. Esto es lo que quiero exponer en esta construcción con cierto detalle.

puede ser, en alguna medida, observado empíricamente y que estamos llamando “respecto intencional” hay al menos una similitud de forma: ambos son conjuntos que pueden representarse matemáticamente como continuos ilimitados.¹²

Que un sonido quede marcado podría tener que ver con que se oponga, meramente, a otro.¹³ Este es un modo de marca, de relevancia de un sonido, que no requiere nada más que la posibilidad de oposiciones entre sonidos. Ahora bien, mientras se trate solamente de oposiciones “materiales” entre sonidos (constatables fisicomatemáticamente), todavía no tendremos nada que pueda ofrecernos delimitación justificada para que hayan sido esos sonidos, y no cualesquiera otros, los que hayan quedado vinculados a esos respectos intencionales y no cualesquiera otros. La razón para afirmar esto es que cualquier corte realizado solo por constatación “material” será tan irrelevante como cualquier otro, y este no es el caso de la experiencia (en la descripción ingenua), sino que allí lo que se constata es que unos cortes son relevantes y otros no. Pues bien, esa relevancia se debe, entonces, a que la oposición entre sonidos implica un (y siempre al menos un) respecto intencional diferenciable.

Un respecto intencional es todo aquello que para un agente “consciente” pueda presentarse en alguna medida como *incumbencia* suya o de cualquier otro agente como él mismo (por ejemplo, una creencia sobre algo, un sentimiento o pasión, un gusto, un propósito, etc.). “Incumbencia suya” es otro modo de decir que este agente se

¹² Este es el sentido en el que se puede decir que hay un cierto isomorfismo en juego entre ambos lados. También se puede decir que ese isomorfismo consiste en que la construcción de un lado implica la construcción del otro y viceversa. Cuando Coseriu comenta la relación que hay entre la forma y la sustancia del plano de la expresión y la forma y la sustancia del plano del contenido y, finalmente, la relación entre ambos planos, suele criticar la idea de que haya isomorfismo entre ellos, entendiendo que ni los planos ni la sustancia y forma en cada uno de ellos tiene la misma estructuración. Esto es cierto, pero cuando se dice que hay isomorfismo entre ambos planos, no se dice que el aspecto “significante” tenga la misma estructuración que el “significado”, sino que su construcción estructural, o sea, su estructura, es la misma, porque se construyen del mismo modo, no porque sean lo mismo o porque sean simétricos o sus conjuntos biyectivos sean equinumerables.

¹³ El sonido del equivalente al fonema /e/ en español puede ser abierto o cerrado. Esta distinción bastaría como oposición. En español no se reconoce, pero en otras lenguas sí.

encontrará involucrado en aquello que “se le presenta” (con más o menos intensidad). Otro modo de decir esto es referirse al sentido o la significación dada. Hay respecto intencional donde hay la posibilidad de explicitar para cualquiera, en principio, *sentido o significación dada*. Y toda significación o sentido dados se presenta como una trama o tejido, esto es, implica la posibilidad de la remisión de un sentido o significación a otro (remisión de una zona a otra de la trama). Por tanto, todo respecto intencional está sujeto a remitir a otro y todo respecto intencional es un concreto sentido o significación dados.

Un respecto intencional puede no ser constatable para unos u otros agentes intencionales circunstancialmente, pero todo respecto intencional es, por principio, constatable (aunque ello nunca ocurriera *de facto*). No hay, en principio, ningún respecto intencional que deba estar de antemano marcado y presentarse como relevante frente a cualquier otro. Así como los sonidos que el aparato fonador puede producir no están delimitados de antemano, los sentidos o significados dados tampoco lo están; es más, cabe decir que cualquier sonido posible es, también, un posible respecto intencional y que, cuando es *mero* sonido, su sentido o significación dados no son más que la posible explicitación de ese sonido, referido, por ejemplo, a su intensidad, su medición, pero también al desagrado que genere, etc. Por consiguiente, ocurre que los cortes que marquen grupos relevantes de sentidos o significados dados quedan sujetos a la arbitrariedad tanto como los sonidos producidos por el aparato fonador, pues, en principio, no hay razones internas de antemano dadas para que queden marcados unos respetos intencionales frente a otros. Lo que sí hay, lo que sí es constatable, son diferencias entre respetos intencionales. La razón de que unos queden marcados con respecto a otros es que implican al menos un grupo diferenciable de sonidos que el aparato fonador puede producir tal que implique el reconocimiento de ese respecto intencional por otro agente intencional.

Así, sonidos y respetos intencionales se marcan mutuamente; son dos lados mutuamente implicados. Nótese que la distinción de dos lados solo responde a la búsqueda de la determinación entre ellos, a la búsqueda de la justificación de que sean, precisamente, “unos sonidos” para precisamente “unos respetos intencionales”. Por tanto, el que se trate de dos lados pertenece a la propia “naturaleza” de la entidad que se está construyendo. Estos dos lados pueden representarse como dos conjuntos, aunque uno de ellos puede considerarse parte del otro.

Esto último (que los sonidos marcados por respectos intencionales son también considerables como respectos intencionales) es importante porque la necesidad de hablar de dos lados, y de referirse a ellos como “conjuntos”, no ha sido resultado de encontrarse, efectivamente, dos conjuntos. Ha sido resultado, más bien, de reconocer dos aspectos empíricamente constatables: mero sonidos y meras constataciones empíricas de respectos intencionales. Pero desde el momento en el que reconocemos que no son cualesquiera sonidos y que las constataciones empíricas no son los respectos intencionales (que tampoco son cualesquiera), lo que tratamos de describir es el vínculo que ha apartado a esos dos aspectos empíricos y los ha puesto en un ámbito distinto.

No se ha dado ninguna ley de composición interna para cada uno de los supuestos dos conjuntos, o sea, no se han definido. Para tratar de describir el vínculo y con ello el ámbito distinto cabe ofrecer una suerte de “ley de composición interna”, no para cada conjunto separadamente, sino para los dos a la vez; no se pueden construir estos conjuntos de manera independiente uno del otro, porque solo los aspectos empíricos, los meros sonidos y comportamientos o movimientos observables de agentes intencionales, son independientes. Esto nos da una pista de cómo ha de ser esa ley de composición: debe ser tal que ninguno de los elementos de los dos conjuntos sea elemento de ninguno de ellos si no implica de alguna forma a los elementos del otro conjunto.

Al mismo tiempo, esta es la justificación de que haya unos cortes concretos entre ciertos “sonidos” (que no son meros sonidos) y otros entre “respectos intencionales” (que no son meras constataciones empíricas). No hay otra justificación. Hay elemento “sonoro” porque “refiere” (está vinculado a) algún respecto intencional concreto, y hay elemento “respecto intencional” porque “refiere” (está vinculado a) elementos “sonoros” concretos. Añado el plural porque el elemento “sonoro” siempre aparece articulando conjuntos de sonidos.¹⁴ Insisto:

¹⁴ Aunque adelante algunas cuestiones que se discutirán brevemente a continuación, quizá resulte esclarecedor señalar que la complejidad (para una definición, cfr. Ladyman y Wiesner, 2020) de lo “sonoro” se encuentra en qué se acepta (para cada lengua) como “articulación sonora” y qué no. Puede parecer que, dado que conjuntos complejos de sonidos refieren a un respecto intencional, estos, los respectos intencionales, son más simples. No es así. Los respectos intencionales son también complejos, aunque no se perciba fácilmente esa complejidad. Pongo un ejemplo. Digamos que salgo de mi casa a toda prisa

lo relevante es que no hay dos conjuntos de elementos distintos que luego se ponen en relación, sino que es la constatación de la relación, del vínculo entre uno y otro, lo que nos obliga a hablar de dos conjuntos. Solo entonces podemos hablar de una sola “entidad” de dos caras, o sea, de muchas entidades analizables cuya constitución implica siempre dos caras.

Puede pensarse y formularse que este vínculo es una “función”; lo relevante es que dado que lo que se está construyendo es la ley de composición interna. Aquí no hay “partes” o “miembros” previos a la relación que la función establecería, sino que es la definición de la función lo que compone cada uno de los miembros. La relación que establece la función es una correspondencia biunívoca entre los elementos de un conjunto y los elementos del otro conjunto que consiste en que hay un elemento del conjunto cuyo punto de partida son oposiciones y diferencias entre “sonidos” (hay un grupo de sonidos) si y solo si ese elemento implica uno y al menos un elemento del conjunto cuyo punto de partida son oposiciones y diferencias entre respectos intencionales (donde caben, también, sonidos como *meros sonidos*) y viceversa. Nótese, por tanto, que la correspondencia biunívoca aquí descrita no implica algo así como “tantos elementos de un conjunto como elementos del otro conjunto”. Implica, solamente, que la ocurrencia de uno, la identificación de un elemento en un conjunto, conlleva la ocurrencia o la identificación de un elemento del otro conjunto y viceversa. No se trata, por tanto, de que nos encontremos con dos mitades simétricas con

y un vecino me ve y me sujeta la puerta. Al día siguiente, me lo encuentro en el ascensor y me dice (en español): “¡Vaya prisa llevabas ayer!”, y yo le respondo: “Sí, llegaba tarde a una cita”. Es notorio el complejo sistema fonológico del español implicado en esta interacción, pero es igualmente complejo el respecto intencional en juego, o los respectos intencionales: algo así como “la prisa” implica a “alguien”, que querer llegar pronto a un sitio es algo que a “alguien” le puede urgir, que ello implica que se mueve (se desplaza) rápido para tardar menos tiempo en llegar; implica que se tiene cierta noción (conciencia) del tiempo (del antes y el después, etc.), que se tiene cierta noción (conciencia) de que moverse rápido “ahorra tiempo”, etc. Por otro lado, mi vecino me llama la atención sobre algo, dando a entender que estaba sorprendido; lo cual implica que muchas de nuestras interacciones pasadas fueron más pausadas, etc. En lingüística, esto se estudia como “pragmática” y, en parte, como “teoría del discurso”, y ello es tan complejo (o quizá más) que los sistemas fonológicos de las lenguas.

el mismo número de elementos. Se trata de que solo hay un elemento en un conjunto cuando este implica al menos un elemento en el otro conjunto tal que ese también implica a aquel.¹⁵

Por tanto, solo hay cada uno de los conjuntos en la medida en que se define esta ley de composición, que exige que cada conjunto esté, a su vez, ordenado. El orden mínimo (pero suele ser mucho más complejo)¹⁶ es pares binarios de oposición tal que cada elemento (grupos de sonidos o de respectos intencionales) sea *un tramo* en ese orden interno y sea efectivamente *elemento* porque corresponde biunívocamente a, al menos, un tramo que sea también *un tramo* por el orden interno del otro conjunto, y porque corresponde biunívocamente a uno en este conjunto.¹⁷ Esas oposiciones que constituyen el orden consisten en el reconocimiento de diferencias, en que es posible señalar diferencias entre sonidos articulados (que no son meros sonidos) y que ello mismo

¹⁵ Por ejemplo, ocurre que alguien pronuncia en español “gato”; es decir, se escucha el sonido que si uno no habla español es *mero* sonido, pero que, si habla español, entonces no es *mero* sonido, sino *algo* del español. Que ocurra este “*algo* del español” es tanto como que ciertos sonidos (cierta articulación sonora) correspondan con al menos un respecto intencional para cierta comunidad de hablantes del español. Nada “material” (ni en los sonidos, ni en los respectos intencionales, aunque, en principio, los respectos intencionales no son nada “material” en sentido alguno) justifica que sean precisamente esos los que correspondan con los otros. La justificación solamente se encuentra en la correspondencia de *precisamente unos* (unos sonidos o unos respectos intencionales) con *otros* (unos respectos intencionales o unos sonidos). Y cabe decir que es irrelevante si, en otro contexto u otro momento del mismo contexto, para la misma comunidad, esos mismos sonidos corresponden con otro respecto intencional distinto; la cuestión es que siempre hay esa mutua correspondencia, aunque no siempre sea fija y dependa del contexto (en sentido muy amplio) y del momento concreto de la expresión.

¹⁶ Aunque puede decirse que un campo semántico se ordena por oposiciones, ese orden suele ser mucho más complejo. La obra de Leo Weisgerber lo muestra sobradamente; para una exposición actualizada y clara, cfr. Sylla (2009).

¹⁷ Vuélvase a reparar en lo que se dijo acerca del isomorfismo *supra*. Este es el isomorfismo; nada más. El isomorfismo aquí solo marca que la construcción de un conjunto es la misma que la construcción del otro, tanto en el sentido de que no se pueden construir por separado, sino solamente a la vez, como en el sentido de que el proceso constructivo es el mismo.

es posible entre respectos intencionales (que no son meras constataciones empíricas y epistémicamente relevantes).

Como la entidad de dos caras que se termina construyendo solo se justifica por cómo se ha definido la correspondencia y, de ahí, los conjuntos, esta entidad tiene el mismo estatuto que se reconoce en el respecto intencional (que es uno de esos lados). O sea, lo único que constituye a la entidad que estamos construyendo es la correspondencia que acabamos de poner en juego. Si en ello ha estado implicado algo que, desde otra mirada, se constata como una materialidad, a saber, sonidos, constataciones empíricas, etc., es solamente en la medida en que esta entidad “niega”, en tanto que se la constata, que se trate de *mero* sonido, *meras* constataciones empíricas, etc. Esto no quiere decir, insisto, que no haya sonido o constataciones empíricas en juego: quiere decir que lo hay precisamente *apartándose* de la consideración que lo trata como mero sonido, meras constataciones empíricas, etc.¹⁸

Finalmente, el que la entidad dependa para su construcción de la correspondencia biunívoca descrita hace pensar que ninguna entidad que se pudiera identificar como tal se encuentra aislada, sino que, si es entidad, en virtud de la construcción hasta aquí desarrollada, es porque se encuentra, a su vez, en relación ordenada con otras entidades, las cuales tienen la misma constitución. En otras palabras, la correspondencia, que es la única justificación de la marca para ambos lados, implica que ninguna de las entidades posibles se da aislada. Y, por consiguiente, que todas las posibles entidades siempre lo son en el orden concreto de algún conjunto complejo de entidades coordinadas entre sí, esto es, de un sistema (o de aspectos de los niveles de un sistemas, esto es, aspectos del nivel fonológico, morfológico, sintáctico, semántico, etc.). Como al orden concreto que constituye un sistema se lo llama, desde la matemática formal, *estructura*, puede emplearse este término aquí desplazándolo de su uso técnico en ese campo.¹⁹

¹⁸ Nótese que en el ejemplo anterior, cuando un hablante del español emite los sonidos que un hablante del español reconoce como la articulación sonora de “gato”, el hablante no capta *simplemente* sonidos, ni tampoco sería cierto que el respecto intencional “gato” es captado sin haber recurrido a esa articulación de sonidos. El hablante “se aparta” de lo uno y de lo otro, y este “apartarse” es lo que muestra que son dos caras de lo mismo.

¹⁹ Sobre este término, cfr. Villaverde López (2017); para un tratamiento exhaustivo del asunto desde el estructuralismo matemático, cfr. Ferreirós

Ahora bien, que se pueda emplear esta noción para referirse al sistema de entidades y que este sistema se reconozca “apartándose” de lo “material” no implica que el sistema, o sea, que la estructura del caso sea meramente formal, es decir, solo lógicamente describible, pues el punto de partida era una experiencia cotidiana y efectiva (alguien emitiendo ciertos sonidos que implican luego otros, o conductas, etc.), de modo que lo que se está construyendo es solidario de esa experiencia y, por consiguiente, si bien lo que se reconoce es que el sistema de entidades es una estructura, esto no quita que siempre tenga lugar *situada en alguna concreción*. Es *forma*, ciertamente, pero en el sentido en que se dice, en la filosofía trascendental kantiana, que la intuición y el concepto son formas de la experiencia, del conocer. Allí, intuición y concepto, no construyen una abstracción lógica meramente formal, sino que son los ingredientes indispensables de la posibilidad de decir que uno está ante conocimiento.

Pues bien, del mismo modo, la estructura de entidades lingüísticas es forma de eso que en la experiencia cotidiana se llama “hablar alguna lengua concreta en alguna situación concreta”; se trata, por tanto, de los ingredientes indispensables de la posibilidad de decir que uno se encuentra ante el hablar de alguien. Así, aunque todo el proceso racional constructivo que se ha seguido tiene el estatuto *eidético* (cfr. Moreno Márquez, 2012), esto no quita que siempre tenga lugar en cuanto a una concreción tan determinada como encontrarse ante alguien hablando. Y esto hasta el punto de que más allá de esa experiencia, la de alguien hablando (en el amplísimo sentido de esta expresión), no hay esa estructura. Esto implica que, aunque uno ande caracterizando cierta zona de esa estructura (por ejemplo, el sistema fonológico o aspectos pragmáticos), esa zona la hay porque *hay* la experiencia de alguien *realizando esa estructura*.²⁰

(2023a y 2023b). Un ejemplo de estructura es, por tanto, cualquier lengua. Cabe decir que en una lengua, por ejemplo, en inglés, hay una “estructura del plural”; normalmente se habla, más bien, de “paradigma” en este caso. Un “paradigma” es cierta ordenación de un sistema lengua. Estos términos a veces se intercambian. Es útil no hacerlo, pero que se haga indica, a mi juicio, que estamos en un campo que se parece en su “ontología” mucho al de las matemáticas, aunque no sea correcto decir que son iguales; puede verse un ejemplo de defensa de esta ontología para las palabras en Keiser (2023).

²⁰ Y ello, claro, sin que uno deba tener enfrente en cada caso efectivamente a alguien, incluso sin que haga falta que se haya dado de hecho una realización

Esa realización, que implica la puesta en juego de secuencias de entidades concretas como las construidas, nos permite, ahora sí, reconocer un ámbito, un carácter, que se aplica a la experiencia de hablar alguna lengua concreta en una situación concreta, es decir, que describe esa experiencia. A este carácter, a este ámbito, es a lo que creo que puede llamarse “lo lingüístico”, y a una de esas estructuras, “lengua”.

Lo lingüístico es ese ámbito, ese carácter de “estructura” que se acaba de poner en pie en función de dar cuenta de una experiencia, la de hablar alguna lengua concreta en alguna situación concreta, a partir de la explicitación de una entidad básica que no puede faltar para dar cuenta de esa experiencia. Este ámbito o este carácter de la experiencia del hablar parece implicar la posibilidad de decir qué no es de ese ámbito, qué no pertenece a esa experiencia. Digamos que parece que una vez hemos encontrado fenomenológicamente lo lingüístico, deberíamos ser capaces de reconocer lo que queda “fuera” de lo lingüístico. El problema es que lo que quede “fuera” terminará mostrándose como contenido de lo lingüístico.

concreta que uno analiza. Lo que es indispensable es la posibilidad de la realización efectiva como realización de *esa* estructura. Sobre este asunto, cfr. Itkonen (2014, pp. 91-111 y 125-185). Pensemos en lo que ocurre con un concepto matemático, por ejemplo, el concepto de “círculo”. Ocurre que uno no tiene nunca a la vista el concepto, salvo que lo convirtiera en una mera lista desordenada de notas. Para tener a la vista el concepto “círculo”, ha de realizarse la regla de construcción que ofrece; hay que realizar la construcción, esto es, tiene que haber entrado siempre ya en juego lo que Kant llama “intuición” (aunque sea la forma pura de la intuición). Piénsese en lo que ocurre con la ley de composición de un conjunto; por ejemplo, del conjunto que resulta de sumar, en la serie ordenada de los números naturales, los dos inmediatamente anteriores en la serie (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, ...). La *estructura* es lo que tienen en común todos los elementos del conjunto definido, precisamente por la formulación de la ley de composición; no los “objetos” o “argumentos” (en el sentido en que Frege emplea estas nociones) que constituyen el “curso de valor” de la ley (de la *función*, también en el sentido fregeano), sino la misma ley de composición. Pero la ley de composición solo tiene lugar en su realización, esto es, en tanto que se da ese “curso de valor” en alguna medida, esto es, porque la función se satura, porque hay instanciación de “argumento”.

3. Encontrando el problema

Después de lo anterior, cabe decir que si lo que caracteriza a una entidad lingüística es que puede reconocerse una correspondencia biunívoca entre elementos de los dos conjuntos ordenados que no tienen nada en común salvo esa correspondencia, entonces, cabe decir que su estatuto ontológico es *eidético* y que un sistema completo es una “estructura” cuando se diferencia de otro. Siguiendo este análisis, se puede afirmar que, ante alguien hablando, uno no está frente a *meros* sonidos ni frente a *meras* constataciones empíricas (a las que llamar, por ejemplo, “significados” o “referentes” de esos meros sonidos), sino ante entidades lingüísticas. Añadir “lingüístico” es señalar que se está ante esa “función”. Por otra parte, que la correspondencia sea solo “eidética” implica que tanto los elementos de un lado como los del otro no tienen otra marca, otra motivación, que esta correspondencia biunívoca; y este es el sentido (la *hermenéutica* concreta) con que cabe decir que esta entidad se caracteriza por su arbitrariedad.²¹

Según lo anterior, en ninguno de los dos lados hay nada que no sea lingüístico; por tanto, uno de ellos se construye a partir de aquellos elementos que consisten, por un lado, en apartarse de ser meros sonidos y corresponder biunívocamente con un elemento (o conjunto de elementos) del otro conjunto (respectos intencionales), y este otro conjunto se constituye a partir de elementos que consisten en apartarse de ser meras constataciones empíricas de respectos intencionales, sentidos o significaciones dadas, por un lado, y por otro, correspondencia biunívoca con un elemento (o conjunto de elementos) del otro conjunto (sonidos articulados).

Tradicionalmente, a uno de esos conjuntos se lo denomina “significante” y al otro “significado”; a la entidad que se compone de ambos lados, “signo lingüístico”.²² Todo ello tiene estatuto “eidético”,

²¹ Esta es la interpretación que hago de la expresión “arbitrario” en Saussure. No es tan sencillo encontrar esta presentación en la lingüística. Por ejemplo, Benveniste (1966, pp. 49-55) no la presenta de este modo; tampoco se la encuentra así en el texto de Coseriu “L’arbitraire du signe” (1977, pp. 13-61).

²² Con esto no se quiere decir que el signo lingüístico sea algo singular y único. Es, ciertamente, la denominación de la entidad de la que se ha hablado

y es esta la razón de que se trate de una entidad que puede ser independiente de meros sonidos y meras constataciones empíricas.

A su vez, a un sistema de esas entidades, de signos lingüísticos, se lo llama “lengua” (en las corrientes herederas de la tradición estructuralista y, en concreto, en la teoría lingüística de Coseriu, las lenguas son asunto de los lingüistas). Pero si la lengua es ese sistema, entonces es una estructura y el estatuto eidético de lo estructural obliga a asumir que no hay más constatación de la estructura que su realización. Ello implica que la realización nunca es la estructura. A esa realización se la ha denominado tradicionalmente “habla”, y lo que el lingüista (al menos al que se está considerando aquí) tiene que haber observado en cada caso son los actos lingüísticos, las concretas conductas lingüísticas de hablantes concretos. Por tanto, *solo hay lengua donde hay habla* (o escritura, o gestos, etc.); y esas realizaciones son la “materia” de estudio de la que parte el lingüista.

A esta “materia” pertenece, entonces, desde el contexto de realización hasta la tradición histórica que porta consigo un hablante, desde la “norma” que se realiza de su “sistema” lengua²³ hasta las particularidades no funcionales de su idiolecto. Y en ello debiera entrar, *paradójicamente*, tanto la observación de los sonidos que se presentan como realización de los fonemas de la lengua que se habla, como los respectos intencionales a los que los conjuntos de fonemas refieren o designan en función de la estructura semántica de la lengua en cuestión. Pero esta realización es siempre “material” o “empírica”, es decir, justamente lo que se acaba de decir que “quedaba fuera”, todo eso que no pertenecía a lo lingüístico. Parece, entonces, que todo eso que se había dejado fuera de “lo lingüístico” (los meros sonidos y las meras constataciones empíricas) vuelve a incluirse ahora como la “materia” para estudiar el “objeto”, o sea, como contenidos lingüísticos.

Pues bien, en este punto es donde puede verse el problema que, a mi juicio, puede llamarse “el problema de lo extralingüístico”; se trata de lo siguiente: la construcción de la entidad lingüística, y con ello del carácter ontológico de esa entidad, o sea, de lo lingüístico, ha conducido a reconocer un ámbito (que también es un ámbito de estudio) autónomo, independiente. Esa construcción y el reconocimiento de ese ámbito han

en el apartado anterior y que da la base para el ámbito de “lo lingüístico”, pero no es una única entidad. En una lengua hay siempre muchos signos lingüísticos.

²³ Cfr. Coseriu (1969, pp. 11-113).

implicado algo así como echarse una sogá al cuello. Pues encontrar “lo lingüístico” ha implicado dejar fuera todo lo que *no* era lingüístico para, una vez se tuvo delante la construcción acabada, constatar que eso que había que dejar fuera debía ahora considerarse explícitamente como “materia” de estudio o “contenido” de lo lingüístico. A esto que debe quedar fuera de lo lingüístico pero que debe ser consideración necesaria del lingüista se lo llama “extralingüístico”. Lo extralingüístico hace pensar en algo “por fuera” del lenguaje; entonces, por un lado, hay algo así como “el lenguaje” y lo “externo” al lenguaje: no ya solo “sonidos” que fueran “meros sonidos”, sino “pensamientos”, “conocimientos de sentido común”, o la “realidad” (acríticamente considerada), que serían algo “por fuera” del lenguaje. En el siguiente apartado voy a tratar de formular con más claridad, analizar y disolver el problema.

4. El problema de lo extralingüístico

Parece que lo extralingüístico es todo aquello que la construcción de lo lingüístico tiene que dejar fuera para ponerse en pie, pero que, en esa misma construcción, vuelve necesariamente a incluirse en lo lingüístico sin dejar de ser eso que debió quedar fuera. Es decir, lo *extra*-lingüístico tiene que ser lingüístico sin dejar de ser aquello que queda fuera y que *no-es*-lingüístico para que ese mismo campo quede definido. Este es el problema.²⁴

Nótese, entonces, que, a pesar de que el lingüista (al menos aquellos que pudieran verse reconocidos en esta construcción)²⁵ debía prestar atención a sonidos y sentidos solo porque *son de una lengua*, ahora se constata que también habrían de ser asunto suyo como si no fueran de lengua alguna. Que sean de una lengua implica que, ante todo, no son ni meros sonidos ni meras constataciones empíricas; y, sin embargo, no podrá dejar de tratarse, en alguna medida, de meros sonidos y meros constataciones empíricas, de “algo” extralingüístico, algo “externo”

²⁴ Cabría defender que este problema refleja una variación de la llamada “aporía de Hölderlin” respecto de la modernidad (cfr. Martínez Marzoa, 2016, pp. 19-34 y Duque, 2022, pp. 484-492).

²⁵ Al menos aquellos que heredan los planteamientos de Coseriu —pero es posible que también aquellos que heredan parte de los planteamientos del estructuralismo (no todo ello y no sin críticas)— podrían reconocer esa construcción como aceptable. Sí tengo más confianza en decir que es aceptable desde un punto de vista fenomenológico-hermenéutico.

al lenguaje. En Coseriu, esto afecta, por ejemplo, al estudio de los “universales del lenguaje”;²⁶ estos elementos son transversales a todas las lenguas; por tanto, son algo así como significantes y significados de carácter lingüístico que, sin embargo, son extralingüísticos y comunes a distintas lenguas.

Para apreciar mejor el núcleo del problema, discutiré en lo que sigue la definición de los tres niveles del estudio del lenguaje de Coseriu,²⁷ para quien:

[...] el lenguaje es una actividad humana universal que, por una parte, es realizada en situaciones concretas por hablantes individuales, pero en la que, por otra parte, cada individuo sigue normas históricas precisas procedentes de tradiciones comunitarias [...]. La definición general del lenguaje como actividad humana universal ejercida individualmente siguiendo normas históricamente dadas conlleva la distinción de tres niveles en el ámbito de lo lingüístico: a) el *nivel universal*, el *hablar o el lenguaje en general*, previo a toda distinción de las lenguas; b) el *nivel histórico*, es decir, el de las *lenguas históricas* [=idiomas] o el de las lenguas en plural, determinadas con adjetivos propios que las identifican (alemán, francés, ruso, etc.); y c) el nivel de los *textos*, de los *actos lingüísticos* o de la serie de actos lingüísticos conexos que realiza un determinado hablante en un una situación concreta, que, naturalmente, pueden

²⁶ Creo que también afecta a cómo se plantea esta cuestión desde la teoría de la traducción de inspiración estructuralista en el sentido en plantea G. Mounin (1963).

²⁷ Debo hacer una aclaración terminológica: desde la teoría lingüística de Coseriu, como se podrá ver con la tabla 1, “sentido” son las unidades que ofrecen los textos. “Unidades” no quiere decir aquí “elementos mínimos”, sino conjuntos; por ejemplo, es una unidad de sentido del texto “hasta mañana” lo que llamamos despedida. En este mismo texto, despedirse es aquello que aparece “designado”. Al nivel de la lengua, del español habría que hablar muy brevemente de la unidad de significado de la preposición “hasta” y del adverbio “mañana” (en esta expresión), así como la unidad que conforman como locución adverbial, etc. El término “sentido” en Coseriu es técnico y, por tanto, debe tenerse en cuenta en lo que sigue.

producirse en forma hablada o escrita (Coseriu, 2007, pp. 85-86).

Para lo que se va a decir a continuación es importante tener a la vista, además de esta cita, el esquema que se puede trazar de su doctrina (la “lingüística integral”), la cual daría cuenta de los tres niveles del lenguaje:²⁸

Nivel del lenguaje	Lingüística	Saber lingüístico	Contenidos	Juicios de conformidad
<i>Universal:</i> del lenguaje en general	Lingüística del hablar o del lenguaje en general	Elocucional	Designación	Congruencia
<i>Histórico:</i> de las lenguas o idiomas	Lingüística idiomática o de lenguas	Idiomático	Significado	Corrección idiomática
<i>Concreto:</i> de los actos lingüísticos o del texto	Lingüística del texto (como hermenéutica del sentido)	Expresivo	Sentido	Lo apropiado o lo adecuado

Tabla 1. Esquema de la lingüística integral

Lo interesante de los tres niveles que presenta la doctrina de Coseriu (2007, pp. 282-323) es cómo se visibiliza en ellos el problema. Lo que he llamado “lo lingüístico” (que cuando uno observa a alguien hablando no tiene delante meramente sonidos ni meramente constataciones empíricas, sino que tiene los sonidos articulados de una lengua y respectos intencionales correspondientes a los sonidos articulados de esa lengua) parece corresponderse con el nivel histórico, mientras que “lo extralingüístico” aparece como el contenido del nivel universal y el

²⁸ Cfr. Coseriu (2016, pp. 49-51 y 90).

nivel concreto.²⁹ En cierto modo, el contenido de ambos niveles es, visto desde el nivel histórico, algo *exterior al lenguaje*. Creo que así es como Coseriu mantiene coherencia en su planteamiento, pero es precisamente esa coherencia la que también creo que deja ver el problema.

Por otro parte, aunque parezca que el nivel histórico encuentra una suerte de solución a lo que se plantea como problema, debe notarse que:

- 1) El nivel histórico resulta consistente gracias a que el nivel universal y el concreto mantienen el problema de lo extralingüístico intacto: tanto para el uno como para el otro se reconoce como contenido lingüístico algo que se define como extralingüístico en el nivel histórico.
- 2) Debe considerarse que lo efectivamente histórico de las lenguas es siempre algo del mismo carácter extralingüístico que lo “designado” y el “sentido” de un texto (los contenidos de los otros dos niveles), pues tanto su proceso de cambio como su determinación dependen de algo que se presenta, explícitamente, como no lingüístico, a saber, lo histórico mismo (cfr. Coseriu, 1978 y 1991, pp. 12-102).

La coherencia del sistema de Coseriu está, a mi juicio, en que cuando se habla de “realidad extralingüística” se habla de lo que no se ordena de acuerdo con cierta lengua históricamente determinada; se lo llama “extralingüístico” porque no se ordena por y en la lengua, como sí lo haría, por ejemplo, un campo léxico, un paradigma gramatical o una oposición fonética.

Y esto es lo que nos permite ver la cuestión filosófica: por un lado, gracias a este movimiento de *exclure* e *introduire* lo extralingüístico de y en lo lingüístico, la esfera del lenguaje o las lenguas (a nivel científico) ha quedado segregada e independizada a ultranza. Pero, por otro lado, este doble movimiento depende de un momento argumental anterior (el que se ha tratado de exponer en el apartado 2), ya que la segregación consiste en admitir la *arbitrariedad* en los cortes de ambos conjuntos y, por tanto,

²⁹ A este respecto, cfr. el ensayo “Determinación y entorno” (Coseriu, 1969, pp. 282-323).

la pérdida de “contenidos materiales” (de cualquiera de los conjuntos) que debieran imponerse *antes* de establecer la correspondencia entre los elementos de los conjuntos que solo se construyen a la vez. El movimiento es lo que ha implicado que se consolide una concepción del lenguaje, según la cual este es algo a través de lo cual se interactúa con eso que ahora se llama “realidad extralingüística”. Esta, finalmente, a su vez, es asunto del lingüista, pues dos de sus niveles de estudio la tienen (en parte) como su contenido.

Sin embargo, la cuestión es que, si se atiende la construcción de lo lingüístico expuesta en el apartado 2, lo extralingüístico no es “la realidad”, “los pensamientos” o aquello a lo que se refiere o designan los signos lingüísticos, sino lo que se constata solo empíricamente, lo que cabe estudiar empíricamente, lo que es *mero* sonido o *meras* constataciones empíricas. El resto (realidad a la que los signos refieren o designan, sentido concreto de un discurso, pensamientos o principios lógicos del pensamiento, etc.) es tan lingüístico como un sistema fonológico de una lengua histórica.

Creo que la concepción del lenguaje que sigue insistiendo en entenderlo como algo que uno puede tener delante frente a una “realidad extralingüística” que no puede sino ser también parte del contenido “lingüístico” puede desmontarse, brevemente, del siguiente modo: si todo lo que se considera externo (a la lengua: lo extralingüístico) es *todo lo que se manifiesta* y lo (supuestamente) interno (a la lengua: lo lingüístico) no es sino el correlato descriptivo de lo manifestado de lo que tengo enfrente, entonces se puede dudar razonablemente de que no haya eso de externo/interno, sino solo el *campo de fenomenalidad al que se puede llamar lingüístico*, o sea, lo que se me da en la intuición y su correlato descriptivo, su expresión.

Repito el desmontaje, ahora, introduciendo la variación de considerar algo así como que uno mismo es el eje de la distinción: si todo lo que se consideraría “externo a mí” es todo lo que se manifiesta y lo (supuestamente) “interno” no es sino el correlato descriptivo del respecto intencional que tengo enfrente, entonces quizá lo externo/interno no se da tal y como aparece en la historia de la metafísica, sino que hay solamente respetos intencionales y reflexividad (también intencional) con respecto a estos.

Creo que se sigue de este breve desmontaje que lo “externo” y lo “interno” son constructos metafísicos que, por así decir, no tienen respaldo fenomenológico y tampoco empírico, o sea, tampoco son

científicamente verificables para lo lingüístico. Pero si, además, se considera que todos los respectos intencionales son, en alguna medida, sentidos dados, esto es, trama de remisiones de unos a otros respectos intencionales, entonces cabe decir que ese campo es una suerte de tejido de sentidos dados. Ahora bien, en la medida en que sí se puede verificar que esa trama de sentidos dados es alguna concreta, y dentro de esta concreción se encuentra algo así como qué ordenaciones son posibles en una u otra lengua, puede llamarse a esa trama, al menos fenomenológicamente, “lenguaje” o “lengua”.³⁰

Cabe explicitar unos u otros sentidos, y en esa explicitación se habrá empleado quizá lo que más arriba definimos como signos lingüísticos, o sea, se hablará alguna lengua, pero entonces estos no estarán *designando* nada –aunque podamos hablar de este modo–, sino, justamente, *explicitando* un entramado ya dado de antemano que se ordena lingüísticamente. Los signos lingüísticos de esa ordenación se reconocen al mismo nivel que los respectos intencionales y no los “designan” más que estos a aquellos. Insisto: los explicitan, o sea, logran, por ejemplo, la comunicación de unas vivencias que no son más, pero no porque haya

³⁰ Esto, lenguaje, lengua, trama, es lo que, en cualquier caso, hay de fondo, sea lo que sea aquello en lo que uno ande envuelto; pero, además, es lo que en cualquier caso *queda* allí donde todo se pierde: por ejemplo, de una situación histórica distinta a la nuestra que ya no opera o, incluso, en nuestra situación histórica en la medida en que la describimos como aquella que consiste en la pérdida de cualquier contenido de antemano vinculante. Una lengua concreta *queda* allí donde todo se ha perdido, como eso que no se pierde; queda, incluso, como la ausencia de contenidos (o “el contenido ausente”) a la que de antemano nos vinculamos (cfr. Blay, 2022, pp. 13-35; Martínez Marzoa, 2014, pp. 95-115 y 2015, pp. 33-51). Es posible que a esa trama haya que terminar llamándola, con A. Bertorello (2011, 2012, 2017 y 2022), “espacio de juego” y seguir discutiendo si no es más bien de lo semiótico, como ha defendido en varios de sus trabajos, de lo que hay que hablar antes que de lo lingüístico. También es posible que otro nombre para este ámbito sea, simplemente, el de “lo simbólico”, y que haya que remontarse a Cassirer para construirlo. Ahora bien, habría que preguntarse si estas denominaciones dejan abierta la puerta para que se pueda seguir hablando del lenguaje como algo ante lo cual me puedo poner enfrente y si esto impide, en último término, que esas mismas formulaciones lleguen a todo su alcance. Pues no es una mera cuestión terminológica, a mi juicio, renunciar a la expresión “lenguaje” o “lengua” en general y adoptar, en su lugar, las determinaciones concretas de “esta lengua” concreta o “este lenguaje (mi lenguaje, etc.)” también concreto.

algo independiente (lo comunicado) al lenguaje (al tejido de respectos intencionales), sino porque eso mismo, la vivencia, ya había sido inscrita lingüísticamente como vivencia, esto es, como respecto intencional.

Así, será relevante, por ejemplo, preguntar en qué medida una u otra vivencia está ya siempre inscrita lingüísticamente en concreto, aunque sea una pregunta posterior a la constatación de que no hay algo “por fuera” de la trama de remisiones. A su vez, será también pertinente preguntar si es relevante o no y en qué sentido se trata de una u otra lengua, por ejemplo, si la explicitación de una vivencia en español es algo sustancialmente distinto a la de una en alemán. También será relevante preguntar si cabe admitir (y en qué medida) que cualquier cosa que yo pudiera estar diciendo ahora mismo en español debería poder ser dicha también en alemán, en francés o en inglés, aunque no hubiera que admitir esto si, por ejemplo, lo que yo ahora mismo estuviese haciendo fuera recitar un poema en alguna lengua; aunque habría que admitir que sí debería poder expresarse a ultranza en cualquier otro idioma si estuviese comunicando el resultado de una investigación científica, por ejemplo, de lingüística. Y, más todavía, si acaso cupiera decir que lo que yo estoy diciendo aquí (o cualquier cosa que pudiera decir en general) pudiera ser dicho a ultranza, exhaustivamente, en griego antiguo o en sánscrito clásico, o si algo que se ha dicho en griego antiguo o en sánscrito clásico puede siquiera decirse en alguna lengua moderna, etc. En definitiva, estas y otras preguntas partirán de asumir que ningún respecto intencional queda por fuera de la trama y que no hay ese “fuera” que pareciera designar lo extralingüístico.

Si el signo lingüístico es la entidad a partir de la cual se puede dar cuenta de una lengua y el modo en que cabe dar cuenta de una lengua es presentarla, en cualquier caso, como estructura, parece que eso que se llamaba “sentido dado” y de lo que se tenía que apartar el conjunto significado no está ahí “antes” de que efectivamente se delimiten unos u otros sentidos dados. Por tanto, lo extralingüístico no está ahí “antes” de lo lingüístico, porque la propia constitución del ámbito y el carácter eidético de lo que construye dejan atrás la cuestión de la consideración de lo que quedaría “por fuera de” eso construido.

5. Conclusiones y derivadas

Con lo que he defendido hasta aquí no he querido decir que todo es del lenguaje. Pero sí he querido decir que no hay eso de “el lenguaje” como algo frente a lo cual se pueda poner “la realidad” o “el pensamiento” o

“lo designado”, lo cual es consecuente con el análisis del apartado 2. Esta es la consecuencia que se sigue de la discusión que se ha desarrollado en este trabajo y que muestra en qué sentido lo extralingüístico confunde y cómo se puede disolver (momentáneamente) esa confusión.

Creo, además, que esta argumentación puede ayudar a comprender en qué sentido Heidegger ha insistido en decir que “solo donde hay lenguaje hay mundo” o que “el lenguaje es la casa del ser”. Estas afirmaciones no nos piden alejarnos de la lingüística, sino profundizar en ella, porque es en ella donde encontramos lo que estas afirmaciones quieren decir. Esta es una segunda consecuencia, derivada de la anterior, que se sigue del desarrollo de este trabajo.

Finalmente, quisiera insistir en el estatuto filosófico que tiene el asunto tratado. Al decir que es un problema *filosófico*, quiero decir que es cuestión o problema para el discurso filosófico, pero no para el discurso que se ocuparía de alguna cuestión concreta, por ejemplo, de pragmática, de sociolingüística, de la gramática de una lengua concreta, etc. Así, no estoy seguro de que este problema afecte directamente a la práctica, al análisis y el estudio de un lingüista “de campo”. Pero sí afecta al ejercicio filosófico, lo cual quiere decir que su disolución no ofrece conocimiento, pero sí orientación, comprensibilidad, acerca de la lingüística y de su relevancia para la filosofía, tanto por lo que respecta a cómo un discernimiento de los conceptos lingüísticos permite afrontar problemas filosóficos (por ejemplo, el del dualismo clásico) como porque la lingüística es relevante para dar cuenta de la situación histórica en la que nos encontramos y muy relevante para tratar de estudiar otras situaciones históricas (por ejemplo, para tener presente qué distancias hay entre situaciones históricas por argumentos lingüísticos).

En esta línea, por tanto, es en la que debe notarse que el problema de lo extralingüístico incide en cierta concepción metafísica del lenguaje y de algo así como la realidad o lo “externo”, que, precisamente, la fenomenología (desde un cierto Husserl y Heidegger) ha podido, mal que bien, desmontar —a pesar de que en los últimos años ha vuelto a aparecer insistentemente bajo la forma del *neorrealismo*—³¹ y que incide en una lectura de la filosofía transcendental kantiana.³² La concepción

³¹ Cfr. la discusión que Expósito Ropero y San Martín (2021) han sostenido con Harman.

³² Esta lectura también ha sido reelaborada precisamente en una línea criticable porque desatiende a lo fundamental de la “doctrina kantiana” en la

presenta, en sus distintas formulaciones, el lenguaje como algo *frente* a la realidad y que permite en una u otra medida el acceso a ella.

La razón por la que digo que esta es una concepción *metafísica* es que no toma en consideración en qué sentido uno no puede desembarazarse de “lo metafísico” y formula, entonces, algo así como “ideas transcendentales” que se presentan como “conceptos incondicionales” de “intuiciones” imposibles de constatar. Eso metafísico aparece, precisamente, al hablar de “la realidad” y “el lenguaje” como “cosas que se pudieran tener simplemente enfrente”. Y, así, tanto lo uno como lo otro se observa como si se tratara de cosas que se relacionan, etc.³³

Finalmente, creo que este trabajo abre algunas derivadas que quisiera sugerir. Chomsky señala en muchos lugares el carácter *ideal* de los sistemas que se construyen en la ciencia, esto es, la *idealización* inherente a toda teoría y a toda construcción de sistemas de principios que pretendan ser explicativos de realidades concretas. En *Language and Responsibility* se lee: “La oposición a la idealización es simplemente la oposición a la racionalidad” (2007, p. 57). Pienso que Chomsky tiene razón al pensar que las teorías y los sistemas de principios explicativos son idealizaciones que la actividad científica construye como parte de su propia dinámica. En este sentido, este trabajo ha rondado dos idealizaciones: se idealiza “lo lingüístico” como “el lenguaje” y se idealiza “lo extralingüístico” como “la realidad” o “el mundo”. Pero así funciona el carácter secundario de la ciencia. Ahora bien, si desde el análisis de la construcción fenomenológica de lo lingüístico (apartado 2)

medida en que, a mi juicio, *olvida* la relectura que se emprende desde Husserl y Heidegger, así como de quienes continuaron esta línea. Pienso, en concreto, en el trabajo de Marcus Willaschek (2018), el cual parece intentar defender algo así como un punto intermedio entre el idealismo transcendental y el neorrealismo. El problema es qué entiende Willaschek por “idealismo transcendental”, pero la discusión queda fuera de los fines de este trabajo.

³³ El problema metafísico que se presenta, en definitiva, es clásico. Se trata de la cosa en sí (que desde Kant sabemos que es un concepto límite), de lo nouménico como “cognoscible”. Pienso que podría rastrearse en qué medida se introduce tanto el problema de “la mente” en la forma del yo y el alma (aunque ahora se denominen “principios del pensar” o “pensamiento”) tal y como aparece en los “Paralogismos”, así como la idea de “mundo” y, en parte también, la idea de “Dios”, en estas formulaciones de la lingüística. Así me parece, por ejemplo, para la formulación de la lingüística que hace Chomsky, para quien esta es una disciplina de la psicología, la cual se asume como una ciencia natural.

se puede defender, como he pretendido, que no hay “fuera” de la lengua que se habla porque tampoco hay algo así como “el lenguaje” más que en la idealización, ¿no cabría afirmar que la lingüística, al menos en sus momentos teóricos de fundamentación, no es sino fenomenología del lenguaje o las lenguas?

La idealización, como recuerda Chomsky, es necesaria, pero también conduce a confusión. Podemos admitir que, para tratar de explicar, a partir de principios, cómo tiene lugar lo que Chomsky llama “desarrollo” o “aprendizaje” de una lengua (una “lengua interna”) haya que emprender una idealización si se pretende que esa explicación sea científica. Y esto, en principio, no es un problema. El problema es que esa idealización pase a considerarse como algo dado originaria o primariamente, como algo que no es fruto del constructo científico teórico. Esto parece ocurrirle especialmente a la lingüística teórica de Coseriu porque se ocupa de una experiencia, la de hablar, que no parece ser una experiencia entre cualquier otra, sino algo así como la *experiencia* misma en cualquier caso siempre ya dada. Por esto, me pregunto si acaso no se trata, allí donde el ejercicio es claramente teórico, de fenomenología.

Referencias

- Blay, E. (2022). *Nada se ha perdido. Aproximación a Paul Celan*. La Oficina.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique général I*. Gallimard.
- Bertorello, A. (2011). La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl. *Tópicos del Seminario*, 26, 93-100. <https://doi.org/10.35494/topsem.2011.2.26.104>
- Bertorello, A. (2012). Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit*. En F. de Lara (ed.), *Studia Heideggeriana*. 2. Lógos – Lógica – Lenguaje (pp. 57-70). Editorial Teseo.
- Bertorello, A. (2017). La intimidad (*Innigkeit*) del mundo como conflicto semiótico y medida. em A. A. Passos Videira, E. de Brito Lyra Netto, F. A. Soares Fragozo y R. Ramos dos Reis (eds.), *Studia Heideggeriana*. 6. *¿Hay una medida sobre la tierra?* (pp. 15-36). Editorial Teseo.
- Bertorello, A. (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad. Un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)*. Editorial Teseo. <https://doi.org/10.55778/ts877233230>
- Bloomfield, L. (2023). *Language*. Motilal Banarsidass.
- Chomsky, N. (2007). *On Language*. The New Press.

- Coseriu, E. (1969). *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco Estudios*. Gredos.
- Coseriu, E. (1977). *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*. Gredos.
- Coseriu, E. (1978). *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Gredos.
- Coseriu, E. (1991). *El hombre y su lenguaje. Estudio de teoría y metodología lingüística*. Gredos.
- Coseriu, E. (2007). *Lingüística del texto. Introducción a la hermenéutica del sentido*. Arco Libros.
- Coseriu, E. (2016). *La semántica en la lingüística del siglo XX: tendencias y escuelas*. Arco Libros.
- Duque, F. (2022). Hölderlin en contexto: el Ser y lo Sagrado. En F. Hölderlin, *Pan y vino, seguido de Hölderlin en contexto: el Ser y lo Sagrado* (pp. 461-632). Abada Editorial.
- Expósito Roperio, N. y San Martín, J. (2021). Respuesta a Graham Harman (II): fenomenología y realismo especulativo. *Investigaciones Fenomenológicas*, 17, 385-425. <https://doi.org/10.5944/rif.17.2020.29721>
- Ferreirós, J. (2023a). Degrees of Objectivity? *Mathemata and Social Objects. Topoi*, 42, 199-209. <https://doi.org/10.1007/s11245-022-09836-8>
- Ferreirós, J. (2023b). Conceptual Structuralism. *Journal for General Philosophy of Science*, 54, 125-148. <https://doi.org/10.1007/s10838-021-09598-8>
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 2. Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann.
- Itkonen, E. (2014). *¿Qué es el lenguaje? Introducción a la filosofía de la lingüística*. A. López Serena (trad.). Biblioteca Nueva.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago University Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226177847.001.0001>
- Keiser, J. (2023). Languages and Language Use. *Philosophy and Phenomenological Research*, 107(2), 357-376. <https://doi.org/10.1111/phpr.12926>
- Ladyman, J. y Wiesner, K. (2020). *What is a Complex System?* Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300251104.001.0001>
- Martínez Marzoa, F. (2014). *Polvo y certeza*. Abada Editorial.
- Martínez Marzoa, F. (2015). *No-retornos*. Abada Editorial.
- Martínez Marzoa, F. (2016). *Penúltimos*. Abada Editorial.

- Moreno Márquez, C. (2012). Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida. *Recerca*, 12, 23-51. <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2012.12.3>
- Mounin, G. (1963). *Les problèmes théoriques de la traduction*. Gallimard.
- Poyatos, F. (2003). La comunicación no verbal: algunas de sus perspectivas de estudio e investigación. *Revista de Investigación Lingüística*, 2(6), 67-83.
- Rast, E. (2022). The Theory Theory of Metalinguistic Disputes. *Mind & Language*, 37(4), 586-604. <https://doi.org/10.1111/mila.12355>
- Rast, E. (2023). Metalinguistic Disputes, Semantic Decomposition, and Externalism. *Linguistics and Philosophy*, 46, 65-85. <https://doi.org/10.1007/s10988-022-09357-y>
- Ruiz Fernández, J. (2020). *Comprensión, significado y lenguaje*. Tecnos.
- Saussure, F. (2005). *Course de linguistique générale*. T. de Mauro (ed.). Librairie Payot.
- Stawarska, B. (2015). *Saussure's Philosophy of Language as Phenomenology: Undoing the Doctrine of the Course in General Linguistics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190213022.001.0001>
- Stawarska, B. (2020). *Saussure's Linguistics, Structuralism, and Phenomenology. The Course in General Linguistics after a Century*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-43097-9>
- Sylla, B. (2009). *Die Sprachwissenschaft Leo Weisgerbers unter sprachwissenschaftlich-historischer Perspektive*. Würzburger elektronische sprachwissenschaftliche Arbeiten. <https://hdl.handle.net/1822/46943>
- Sylla, B. (2017). Introdução. En B. Sylla (ed.). *Filosofia da Linguagem. Uma Antologia* (pp. 7-37). Humus. <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.0>
- Villaverde López, G. (2017). Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna. En A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzo* (pp. 109-134). La Oficina.
- Willaschek, M. (2018). *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108560856>
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe (trad.). Basil Blackwell.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3138>

Skeletons in the Closet of Natural Language Semantics: Hidden Transcendental Assumptions of Donald Davidson's and David Lewis's Project

Los secretos ocultos de la semántica del lenguaje
natural: presupuestos trascendentales del proyecto
de Donald Davidson y David Lewis

Lucas Vollet

Federal University of Santa Catarina
Brazil

luvollet@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6300-491X>

Recibido: 22 - 04 - 2024.

Aceptado: 02 - 06 - 2024.

Publicado en línea: 10 - 11 - 2025.

Cómo citar este artículo: Vollet, L. (2026). Skeletons in the Closet of Natural Language Semantics: Hidden Transcendental Assumptions of Donald Davidson's and David Lewis's Project. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 231-260. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3138>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article provides a critique of Davidson's and Lewis's dependence on truth conditions in natural language semantics, connecting their shortcomings to broader epistemological challenges. Despite their formalist aspirations and claims of epistemic neutrality—centered on a semantic mapping purportedly indifferent to pure categories or specific judgment standards—we argue that both frameworks ultimately rely on what Gross (2012) terms the “Principle of Exhaustion,” which limits the scope of meaning to publicly available semantic facts, collapsing semantic agreement into a surface-level compatibility devoid of deeper epistemic divergence and normative content. We argue that both Davidson's extensionalist theory and Lewis's intensionalist theory rely on underlying assumptions about what counts as rational, judgeable, or meaningful within a given framework of truth standards, ultimately failing to avoid inclusion in a transcendental problematic. Both programs fail to remain transcendently neutral or indifferent regarding the epistemic standards that structure the limits of judgment (or any method for determining truth), a failure that manifests either in (1) their reduction to a merely formal paradigm incapable of sustaining the transition from a theory of *contentless agreement* to a theory of meaning, or (2) their slipping into an unreflective demarcation of meaning, shaped dogmatically and blindly by the prevailing paradigms of method and judgment of a given historical period.

Keywords: natural language semantics; meaning theories; transcendental assumptions; truth; truth conditions; epistemic agreement; Principle of Exhaustion; Donald Davidson; David Lewis; Immanuel Kant.

Resumen

Este artículo critica la dependencia de Davidson y Lewis a las condiciones de verdad en la semántica del lenguaje natural relacionando sus deficiencias con retos epistemológicos más amplios. A pesar de sus aspiraciones formalistas y sus afirmaciones de neutralidad epistémica —centradas en un mapeo semántico supuestamente indiferente a las categorías puras o a los estándares de juicio específicos—, sostengo que ambos marcos se basan en última instancia en lo que Gross (2012) denomina el “Principio de Agotamiento”, que limita el alcance del significado a los hechos semánticos disponibles públicamente, reduciendo el acuerdo semántico a una compatibilidad superficial desprovista de divergencias epistémicas más profundas y de contenido normativo. Sostengo que tanto la teoría extensionalista de Davidson como la teoría intensionalista de Lewis se basan en supuestos subyacentes sobre lo que se considera racional, juzgable o significativo dentro de un marco de estándares de verdad, sin poder evitar, en última instancia, su inclusión en una problemática trascendental. Ambos programas fracasan en su intento de permanecer trascendentalmente neutrales o indiferentes con respecto a los estándares epistémicos que estructuran los límites del juicio (o cualquier método para determinar la verdad), un fracaso que se manifiesta bien en (1) su reducción a un paradigma meramente formal incapaz de sostener la transición de una teoría del acuerdo sin contenido a una teoría del significado, bien en (2) el deslizamiento hacia una demarcación irreflexiva del significado, moldeada dogmática y ciegamente por los paradigmas predominantes de método y juicio de un periodo histórico dado.

Palabras clave: semántica del lenguaje natural; teorías del significado; supuestos trascendentales; verdad; condiciones de verdad; acuerdo epistémico; principio de agotamiento; Donald Davidson; David Lewis; Immanuel Kant.

1. Introduction

Donald Davidson's theory, while formally inspired by Tarski's conception of truth, represents a significant departure in its application to natural language. Tarski himself approached natural languages with caution. For Tarski, these features introduced complexities that resisted straightforward formalization, leading him to focus primarily on formalized languages where such issues could be more readily controlled.

Davidson, however, a pioneer among a group of theorists equally committed to the ambitious project of elucidating meaning through formal structures, viewed these complexities not as obstacles but as essential features of language itself. His use of T-sentences—statements of the form, “‘p’ is true if and only if p”—was not merely an adaptation of Tarski's formal precision but an innovative attempt to reconcile it with the interpretive challenges posed by natural language. For Davidson, these sentences served as conceptual bridges, anchoring the systematicity of truth-theory to the fluid and context-sensitive nature of human communication. In his view, the apparent messiness of natural language was not a defect to be circumvented but a phenomenon to be accounted for, demonstrating the interplay between structure and interpretation that lies at the heart of linguistic understanding.

Davidson's bold endeavor was encouraged by what was called by Steven Gross (2012) the “Principle of Exhaustion”, which holds that all semantic facts about meaning are publicly accessible through a speaker's observable behavior and the context of their utterances, leaving no room for hidden or inaccessible aspects of meaning. The novelty of this principle lies in including an epistemic condition among the requirements Davidson sets for a theory of meaning: “The evidence available to a radical interpreter, given the constraints to which radical interpretation is subject, exhausts the relevant semantic facts, in the sense both of determining them and rendering them epistemically determinable” (Gross, 2012, p. 228). In this article, we assume that this principle operates implicitly, reinforcing Davidson's confidence in the irrelevance of the epistemic dimension of a theory of meaning. That is, Davidson appears to treat epistemic considerations as fully subsumed under semantic facts, effectively bypassing any need to critically address how meaning depends on deeper epistemic structures. This principle

assumes that meaning is fully manifest in linguistic usage, thus enabling a systematic truth-theoretic approach to language. Semantic theories based on this principle aim to ensure consistency and coherence in interpretation, aligning the formal structure of truth conditions with observable linguistic practices.

While other authors that engaged in the project of natural language semantics have developed approaches that relax Davidson's anti-modal and extensional constraints, their theories nevertheless reflect an implicit reliance on the Principle of Semantic Exhaustion. David Lewis's work offers a noteworthy comparison. Unlike Davidson, who systematically avoids modal and intensional contexts, Lewis explicitly embraces these through his possible-worlds framework, accommodating counterfactuals and contexts of intensionality. His emphasis on compositional structures and the grounding of meaning in conventions showcases a broader ambition for semantic generality. As Lewis states, "Semantics with no treatment of truth conditions is not semantics" (1970, p. 19), echoing Davidson's central commitment to truth conditions. This approach builds on a rich tradition of referential semantics influenced by Frege (1892), Tarski (1956), Carnap (1947 & 1963), Kripke (1963), Kaplan (1964), Montague (1960, 1968 & 1971), and Scott (1970), integrating their insights. Lewis's framework expands on the methodologies permitted for a truth-based semantics, including meaning defined as functions from indices to truth values, aligning linguistic expressions systematically with extensions across possible scenarios: "Generalizing over the time and assignment coordinates and letting the others (including world) be determined by context, we define *eternal truth* of a sentence meaning on an occasion; generalizing over the assignment coordinate and letting all the rest be determined by context, we define simply truth on an occasion; and so on" (Lewis, 1970, p. 34). Despite his broader semantic scope, Lewis, like Davidson, operates within a framework where meaning risks being reduced to mere compatibility with truth values, even though his methodologies are more expansive. In the following sections, we will argue in greater detail how this aligns Lewis with the Principle of Exhaustion, effectively placing him on similar theoretical footing.

However, this commitment to semantic exhaustion reveals significant limitations, particularly through what might be termed the *Problem of Contentless Agreement*. The Principle of Exhaustion assumes that all semantic facts are publicly observable, accessible through

behavioral evidence, and learnable as patterns of assent and dissent. While David Lewis explicitly rejects conflating formal semantics with psychology or sociology, his framework ultimately aligns with a view where the structure of a grammar is exhaustively learnable as patterns that fully account for semantic phenomena. As he states,

I distinguish two topics: first, the description of possible languages or grammars as abstract semantic systems whereby symbols are associated with aspects of the world; and second, the description of the psychological and sociological facts whereby a particular one of these abstract semantic systems is the one used by a person or population. Only confusion comes of mixing these two topics (Lewis, 1970, p. 19).

The frameworks of both Davidson and Lewis make the structure of grammar learnable as patterns that fully encompass semantic content, as they share the premise that any language—formal or natural—remains semantically predictable as long as it avoids unlearnable elements or unnecessary structural complexity beyond what semantic facts require. This premise ensures that semantics is tied to observable patterns of use, aligning with their commitment to grounding language in learnable systems.

While this framework has pragmatic appeal, the reliance on exhaustively accessible formal structures risks reducing meaning to learnable patterns without addressing deeper, irreducible aspects of semantic understanding. It strips meaning of its richer epistemic and normative dimensions—those that provide substance to divergences between conceptual schemes, webs of belief, and other elements that ground divergence among interpretive frameworks. For instance, the contrast between the paradigm of Lamarckian inheritance and Darwinian evolution in biology highlights how different scientific frameworks influence meaning. Lamarck's theory posited that acquired traits could be passed to offspring, grounded in an assumption of direct environmental influence on heredity. In contrast, Darwinian evolution, supported by Mendelian genetics, emphasized natural selection and random genetic variation as the drivers of inherited traits. These paradigmatic shifts reflect not just factual disagreements but deeper epistemic and normative differences in how biological phenomena are understood and explained—dimensions that cannot be captured solely

by reducing meaning to compatibility with observable patterns or truth values.

In Davidson's work, such differences become invisible, which he celebrates as a triumph over the turbulent waters of incommensurability and conceptual relativism. However, this victory comes at a cost: by dismissing these differences as irrelevant or incoherent, the theory risks flattening the complexity of meaning into a surface-level agreement, devoid of the depth that such divergences might otherwise reveal. The result is that the agreement we rely on when interpreting and communicating meaning is ultimately hollow: it is reduced to a narrowly defined margin of truth where anything compatible becomes indistinguishable. Both Davidson and Lewis, despite their differences, risk collapsing meaning into formal compatibility with truth conditions, where the richness of semantic nuance is flattened into patterns of agreement constrained by learnable rules.

This creates what can be termed the self-insufficiency of semantics—a failure to serve as an exhaustive representation of the phenomenon of meaning as it develops in parallel with the forms of cognitive access made possible by prevailing epistemic paradigms – i.e., a framework or system of knowledge that shapes how we understand, interpret, and acquire knowledge about the world. Epistemic paradigms encompass the dominant theories, methodologies, assumptions, and practices that shape what is regarded as valid or credible knowledge within a specific historical or intellectual context. The formal system, which aspires to be self-contained and exhaustive, ultimately depends on unacknowledged epistemic paradigms to address its shortcomings. These paradigms act as an implicit scaffolding guiding decisions and interpretations beyond the scope of the formal structure. These paradigms, in turn, determine the criteria for selecting the most coherent and effective “webs of belief” in a given historical moment. The insufficiency of formal frameworks in semantics becomes evident when they encounter situations of indecision, uncertainty, or ambiguity. Even when all semantic facts are exhaustively accounted for, these frameworks often fail to provide clear or definitive answers through their internal rules and mechanisms alone.

As we will argue, natural language semantics frameworks, such as those proposed by Davidson and Lewis, share a fundamental limitation: they reduce meaning to a mere contentless agreement rooted in formal regularities, overlooking the epistemic framework that enables communication and interpretation. This article seeks to

suggest that natural language semantics theories, despite their claims to neutrality and objectivity, cannot escape a dependency on epistemic and normative preconditions that are inherently transcendental in nature. The failure to address these transcendental assumptions manifests as specific symptoms: (1) a reduction to a purely formal paradigm that fails to bridge the gap between contentless agreement and a comprehensive theory of meaning, or (2) an uncritical restriction of meaning, shaped rigidly by the dominant methods and judgments of a particular historical moment.

2. T-schemes, meaning-reductionism and its pragmatic interpretation

Davidson's theory of interpretation and the semantics of natural language arises as the most expansive program of philosophical exploration of Tarski's semantic theory. The program commences with a reductionist perspective, which suggests that the notion of *meaning* can be elucidated by referring to a less complex concept, namely *truth*. This project is entirely at odds with the expectations of Alfred Tarski himself, who, as early as 1944, expressed concern that natural language was too imprecise to align epistemic notions of proof with an extensionally delimited concept of truth. Tarski recognized the limitations of applying his formally defined truth concept to natural languages. In this article, we reinterpret the perceived limitations of natural language as, in fact, its strengths—rooted in its inherent reliance on richer epistemic frameworks that encompass context, intention, and shared cultural norms. This demonstrates that Davidson's project starts in defiance of a critical point, which, as we will see by the end, is one of the reasons for its ultimate failure.

In fact, moving from a purely formal notion of truth to a robust theory of meaning—one that accounts for natural language events of meaning—involves significant conceptual leaps. For Davidson, the idea is not merely to define truth in isolation but to show how truth conditions can illuminate the way language conveys meaning, or, in his words, “how we can go from truth to something like meaning” (Davidson, 2001, p. 74). Reductionism in the philosophy of language often involves simplifying the complex, layered nature of “meaning” by reducing it to a basic, structural framework. This framework seeks to explain meaning not through its rich inferential connections or semantic nuances, but instead

by identifying bare, factual conditions under which a given statement or proposition (let's say "p") would be considered true. The encoding of a recursive enumerative procedure for generating well-formed sentences and consistent patterns of interpretation can be utilized as predictable data for a theory of meaning: "someone who knows a theory of truth for a language L would have enough information to interpret what speaker of L says. [...] [T]he empirical and formal constraints on a theory of truth sufficiently limit the range of the acceptable theories" (Davidson, 2001, p. 224). As put forth by Rorty: "We emphasize a point made by Davidson himself: that a Tarskian truth definition is an empirical theory, designed to find an underlying order behind a lot of confusing uses" (1999, p. 65). So, unless the language is absolutely incomprehensible to the point of missing any type of compositional structure, "one is in position to derive a T-sentence, 's is true iff p' (ignoring context sensitivity for the sake of simplifying exposition) for any object language sentence s, which draws only on the content of the axioms" (Lepore & Ludwig, 2012, p. 3). As Lepore and Ludwig (2013, p. 178) note, "[a] plausible constraint on a constructive theory is that it entails, from axioms about semantical primitives, all true sentences of the form: *s means that p*".

Building on Tarski's insights, Davidson emphasizes the pragmatic and compositional utility of the T-scheme within his truth-conditional semantics. The T-scheme has been incredibly successful in providing a framework that forms the foundation of our comprehension regarding the role of "p" in a theory of language composition. However, this understanding is less about a substantial view of the meaning of "is true" and more about the expressive role that this predicate plays in linguistic practice. By grasping this framework, we gain insight into the situations where asserting "p" does not involve presuppositions that undermine the intended objective. As a result, we can determine the circumstances in which "p" can be effectively communicated and understood by anyone familiar with the language. If individuals who tend to believe that "p" is true in situations where it is not were the ones endorsing these statements in a language, the processes of communication and correcting misinterpretations would break down. Davidson acknowledges this fact, and therefore he states that we should assume just the opposite: "Charity is forced upon us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must take it to be true in most matters" (Davidson, 2001, p. 197).

Furthermore, Davidson's emphasis on the practical utility of truth aligns with his broader philosophical project of radical interpretation. According to Davidson (1973), understanding a speaker's language requires attributing beliefs, desires, and intentions in a way that makes their utterances intelligible. This process presupposes that speakers aim to assert what they take to be true, even in cases where their reasons for belief might be opaque or contextually contingent.

We can now examine how Davidson proposes making the significant leap from truth to something as ambitious and complex as meaning. The perception of meaning as hermetic and scientifically elusive often arises from its grounding in shared paradigms of agreement within cultural and epistemic practices. Davidson circumvents the need for such presuppositions by adopting an alternative foundation: what Gross (as discussed in the introduction) terms the Principle of Exhaustion. This principle asserts that all relevant semantic facts are fully captured by observable language patterns and contextual factors, serving as the cornerstone for Davidson's theories of radical interpretation, triangulation, and his rejection of conceptual incommensurability. Davidson acknowledges that different truth-theories may yield incompatible truth conditions for the same sentence, leading to a degree of indeterminacy (Davidson, 1973). However, the Principle of Exhaustion helps address this issue by stipulating that if there is nothing beyond semantic facts, there can be nothing "in-between" or implicit in interpretation that could introduce further ambiguity, provided that the truth-theories coincide extensionally. This allows Davidson to contain indeterminacy within the realm of competing truth conditions, avoiding any deeper epistemic or interpretive disputes.

While Davidson concedes that meaning can be underdetermined by evidence—aligning with Quine's (1969) indeterminacy thesis—he reframes this underdetermination as a constructive feature rather than a skeptical problem. This reframing imposes a practical limit on the range of interpretations, ensuring that the framework remains functional for effective communication. The principle thus serves to confine semantic disagreement to observable regularities, preventing it from escalating into more profound epistemic challenges. By doing so, Davidson effectively neutralizes potential criticisms of his approach, safeguarding the coherence and applicability of radical interpretation as long as extensional agreement between truth-theories is maintained.

The leap from truth standards to meaning, it seems, is not made by some mysterious alchemical process, but through the methodical application of truth-conditional semantics. “Truth” appears as a component for analyzing that element of the representation of propositions that may be *learned as meaning*, a representation of the proposition’s unchanging content—or that which cannot be reversed once the proposition is asserted.

3. Lewis and Davidson: meaning exhausted by truth standards

David Lewis’s work on natural language semantics (1969 & 1975) is foundational in formalizing how meaning arises from the compositional structure of language. By developing a framework rooted in possible-worlds semantics, Lewis demonstrated how the meaning of complex expressions can be systematically determined by the meanings of their constituent parts and the way they are combined. His theory of conventions further grounds this semantic compositionism in a naturalistic understanding of social behavior, where truthfulness and trust emerge as stabilizing forces in communication. Despite its metaphysical underpinnings, Lewis’s approach shares with Davidson’s radical interpretation the ambition to create a unified account of meaning grounded in observable and systematic principles.

While Davidson’s project hinges on the principle of charity and the necessity of shared rationality for radical interpretation, David Lewis offers a complementary view that emphasizes the social dimension of linguistic practice. In his seminal work *Convention* (1969) and later reflections on metasemantics (Lewis, 1975), Lewis argues that meaning arises not from internalist mental structures but from a social contract among language users, grounded in mutual expectations of truthfulness and trust: “Grammar Γ is used by P if and only if Γ is a best grammar for a language L that is used by P in virtue of a convention in P of truthfulness and trust in L ” (Lewis, 1975, p. 177). Here, Lewis shifts the focus from individual intentionality to communal practices that stabilize linguistic norms. For Lewis, intentionality itself is not a private, mental phenomenon but an interpretative sign that emerges from the optimal rationalization of an organism’s actions. This pragmatic view resonates with interpretivist metasemantics, where the semantic role of words is determined by their usage within a linguistic community.

This conception aligns with Lewis’s metaphysical stance on properties and universals, where “properties” are not seen as inherent

or metaphysically independent structures but as abstractions emerging from patterns of resemblance among particulars. In “New Work for a Theory of Universals”, Lewis (1999) argues that universals should be understood as “natural properties” that supervene on the arrangement of particular things in the world. Similarly, in his account of linguistic conventions, meaning is depicted as emerging from patterns of communicative behavior. In both frameworks, what we consider “real” or “meaningful” is grounded in the observable regularities that structure our experience.

However, Lewis’s view goes beyond describing mere factual regularities. For meaning to operate on a deeper, more explanatory level, these patterns must respond to predictions governed by laws, rather than being confined to surface-level regularities. In this sense, the explanatory power of meaning, much like the natural properties of universals, depends on its ability to articulate connections within a systematic framework of rules and principles. As Lewis himself notes, “we should be prepared to find that in a more adequate method, meanings may turn out to be complicated, infinite entities built up out of elements belonging to various ontological categories” (1970, p. 34).

Lewis’s critique of *property skepticism* addresses a key question that both Quine and Davidson¹ struggled to answer: what is the semantic role of abstract terms like “properties,” if they cannot be reduced to particular objects or truth-functional terms? In contrast to both Quine and Davidson, David Lewis argued that rejecting properties entirely impoverishes our understanding of linguistic competence. In his critique of Quine’s desert landscapes, Lewis contended that abstract constructs like properties play an essential semantic role: “What is the semantic role of these words [properties]? If we are to do compositional semantics in the way that is best developed, we need entities to assign as semantic values to these words, entities that will encode their semantic roles”

¹ Davidson’s elimination of intensional entities can be seen as a radical commitment to clarity and empirical grounding—an extension of the scientific attitude toward identifying patterns in the world rather than getting lost in speculative metaphysics. For Davidson, intensional entities such as properties, universals, and meanings as abstract objects belong to the realm of ungrounded theoretical constructs that create more confusion than insight. His approach to semantics, influenced by Quine’s extensionalism and Tarski’s formal definition of truth, is essentially pattern-seeking without metaphysical baggage.

(1999, p. 212). In Lewis's view, these abstract terms are indispensable for explaining how language users navigate a shared world of natural kinds and stable resemblances. His account, grounded in Humean supervenience, emphasizes that properties are nothing more than patterns of similarity that emerge from observable regularities.

Properties, for Lewis, are not mysterious intensional entities but rather natural classes that emerge from patterns of resemblance among particulars. These natural properties function as interpretative tools that help us categorize the world and stabilize linguistic conventions. Lewis offers a model of naturalism that is compatible with recognizing the role of conventions, normativity, and modal facts in linguistic practice. His use of possible world semantics further reinforces this point, as it provides a framework in which meaning depends not only on actual truth conditions but also on the broader range of possible scenarios in which a statement could be true, highlighting the normative dimension of interpreting meaning across varying contexts and counterfactual situations.

This assumption supports the pragmatic view that, if interpretable at all, beliefs must aim for truth, even in hyper-speculative or problematic settings. For example, in intensional contexts, where the truth of a statement depends on how its components are interpreted rather than their sheer extension (e.g., "John believes the morning star is bright," which hinges on John's belief system rather than objective facts), the grounds for asserting can be unstable. Similarly, in epistemically contested assertions, such as scientific debates involving competing paradigms (e.g., quantum mechanics versus classical mechanics in specific domains), the grounds for assertion evolve as evidence and interpretation shift. Despite these challenges, the theory presumes that beliefs, even in such unstable contexts, aim for predictive coherence and truth, revealing both its practical appeal and its limitations in addressing the complexities of speculative domains. The theory of truth's only non-negotiable assumption is that non-defeatist beliefs behave predictably, maintaining stability and coherence under reasonable conditions. Truth-conditional theories are pragmatically appropriate because they avoid postulating dogmatic or hermeneutic rules for judging or overinterpreting the content of propositional attitudes and beliefs.

The attempt to generalize the conditions of interpretation by unifying them under a single standard of truth represents, in many ways, an effort to bypass the challenges posed by distinct epistemic standards or

underlying presuppositions that complicate the unified representation of “meaning.” This strategy, already present in the foundational work of Tarski’s formal semantics (not for natural languages), seeks to establish an ostensibly neutral and universal framework for truth, thereby sidelining the sociohistorical and normative contexts that influence interpretation.

In this article, we aim to challenge the assumption that it is possible to completely abstract from these conditions. We argue that any such abstraction necessarily relies on implicit normative and epistemic frameworks, which themselves shape the processes of interpretation and meaning-making, and furthermore involve a degree of reflective commitment in the form of a transcendental theory (even if this remains hidden from the perspective of the technical practitioner).

4. Semantic exhaustion and the theory of radical interpretation: Davidson’s critique of conceptual scheme dualism

Davidson’s theory of radical interpretation emphasizes the conditions necessary for meaningful belief attribution, interpretation, and communication. Central to this framework is the presupposition that belief systems must be predominantly true to enable linguistic coherence, intersubjective communication, and effective engagement with the world.

Richard Rorty highlights this connection by situating Davidson’s work within pragmatism. According to Rorty, Davidson’s views, particularly his claim that “most of our beliefs must be true” and his rejection of a strict distinction between knowing a language and navigating the world, resonate more with Wittgenstein (2009) than with the systematic theories of Carnap or Tarski. Rorty explains:

[...] a lot of the doctrines for which Davidson became famous in the 1980s are more akin to those of the later Wittgenstein than to any views held by Carnap or Tarski. Consider his claims that most of our beliefs must be true, and that there is no distinction between knowing a language and knowing our way around the world. You can grasp his arguments for these claims even if you have no interest whatever in what Dummett called “a systematic theory of meaning”—the sort of theory which the later Wittgenstein thought implausible and

unnecessary, but of which a Tarskian truth-theory for a natural language is paradigmatic (Rorty, 1999, p. 50).

Indeed, setting standards that enable us to align our own standards of truth with those of other community members is no different from setting standards to learn a language. Richard Rorty observed this point insightfully: "The systematic relations between linguistic expressions which are captured by the recursive character of a Tarskian truth definition are not different from the relations of being-frequently-inferred-from of which the radical interpreter, hoping to construct such a definition, must keep track" (Rorty, 1999, p. 68). Within the framework of radical interpretation theory, the parameters for interpreting "p" are idealized until any approach—arbitrary or not—for determining whether "p" is true is required to meet the standard by which "p" can be interpreted as true, that is, in accordance with the T-scheme's platitude. As Rattan (2005) clarifies:

Davidson (1973) distinguishes his project of radical interpretation from Quine's radical translation; whereas a translation manual relates sentences to sentences, an interpretation relates sentences (or their parts) to worldly objects and events. Interpretation that culminates in instances of the T-schema as theorems of a meaning theory does just this: the use of the sentence on the right-hand side reports how things are just in case the sentence is true (Rattan, 2005, p. 54).

Because the method of radical interpretation excludes in advance any method of interpretation that places "p" on more onerous or substantial grounds than correspondence with p, it follows that learning to assert "p" in non-paradoxical situations, which is a prerequisite to understanding "p" in a language, will eventually converge with learning to assert "p" in the precise conditions in which to believe "that p" has a high probability of being true. As a result, we are simultaneously learning the most tranquil or prudent conditions for the statement of "p," those that would only turn "p" into a falsehood in the event of a drastic modification of the language's terms, or situations of extraordinary rupture.

Because Davidson's project operates with these presuppositions in place, he was able to bypass Tarski's concerns by using a truth theory constructed in formal terms as the foundation for a theory of meaning—

one that seeks to explain how meaning and agreement are understood in natural language. That is, Davidson seeks to explain all the epistemic nuances tied to the standards of agreement that a community relies on to establish a robust basis for meaning—ensuring that their judgments do not diverge so radically as to exceed the boundaries of a shared conceptual scheme—through a Tarskian framework, despite Tarski's own doubts about such an endeavor.

This transformation relies heavily on a crucial epistemological feature that Davidson adopts: the Principle of Exhaustion, as discussed by Steven Gross (2012). The Principle of Exhaustion (E) asserts that all relevant semantic facts about meaning are publicly available to a radical interpreter through observable behavior and circumstances. In other words, everything that is required to determine what a speaker means is already present in their actions and the context of their utterances, leaving no room for hidden, inaccessible aspects of meaning.

Thanks to the Principle of Semantic Exhaustion, Davidson seems to overlook the gap between “assertability” and “truth” at the ontological level, assuming that this approach is sufficient. Thanks to the Principle of Semantic Exhaustion, even if we acknowledge the infinite gap between “assertability” and “truth” at the ontological level, we might still assume that there are no cases of assertion that fall short of the project of reaching the truth—unless the speaker is irrational or we cannot extend charity to them for other reasons. Our finite nature prevents a perfect alignment between being justified (in assertion) and being true. However, the Principle of Exhaustion dismisses this as irrelevant, as it effectively decrees that we cannot separate our aim for truth from the assertive parameters used by anyone employing a non-defeatist (non-paradoxical) strategy to justify their beliefs. Thus, learning the meaning of *p* in a language *L* becomes indistinguishable from learning how to judge *p* in accordance with an acceptable level of public consensus and epistemic agreement.

But there is more to this self-confidence encouraged by the principle. For Davidson, the very act of successful interpretation demonstrates that divergent conceptual schemes are unnecessary. As he famously stated: “If we succeed in interpreting someone else then we have shown there is no need to speak of two conceptual schemes, while if we fail there is no ground for speaking of two” (Davidson, 1973, p. 20). Davidson's approach, particularly his critique of the “conceptual scheme-content dualism,” dismisses the epistemic significance of differences shaped

by cultural, historical, or philosophical perspectives. All these forms of self-awareness regarding the foundations of agreement are rendered irrelevant at the epistemic level. Davidson even considers them to be misunderstandings, irrelevant confusions, or attempts to give substance to empty dualisms between conceptual schemes and empirical content—a “dogma of empiricism, the third dogma” (1973, p. 11):

[...] no substantive conclusions about similarities and dissimilarities between various ways of carving up the world follow from Davidson’s reasoning. The real point of “On the Very Idea of Conceptual Scheme” is simply that, if we are extensionalists about meaning, we cannot imagine what it is for a language to have an insight (Ramberg, 1989, pp. 120-121).

These differences—such as variations in concepts, norms, and practices that make certain interpretations natural or valid within one framework but alien or incoherent within another—are effectively rendered invisible in Davidson’s theory.

5. The self-insufficiency of Semantics

We saw above that the principle of semantic exhaustion allows Davidson to adopt an overly confident stance, as it leads him to believe that his approach is sufficient—even when confronted with the ontological gap between “assertability” and “truth.” While it is clear that our finite nature prevents the perfect alignment of being justified in an assertion and being true, the principle of exhaustion treats this discrepancy as irrelevant. It assumes that our pursuit of truth is inseparable from the assertive parameters employed by anyone using a non-defeatist strategy to justify their beliefs. Consequently, the process of learning the meaning of p in a language L collapses into the process of learning how to judge p based on a level of public consensus and epistemic agreement. This level is deemed sufficient for practical purposes and for a semantic account of natural language, which—unlike formal languages—is sensitive to epistemic standards of confirmation and verification that are not always formalizable. It is therefore unnecessary for speakers to learn anything beyond this: no specific scientific paradigm, no regional ontology, no set of Kantian categories, no standards of judgment. All of this is superfluous.

However, this approach reveals a significant limitation. The Principle of Exhaustion creates a contentless agreement: disputes about meaning are either dissolved into formal equivalence or dismissed as irrelevant because the framework lacks the resources to address them. This formal vacuum would not pose an issue if it were adequate to resolve all questions of meaning. Unfortunately, it falls short. Meaning, as experienced in real-world communication, encompasses far more than formal mechanisms; it is deeply shaped by shared epistemic norms.

When formal frameworks, even when all semantic facts are exhaustively accounted for, encounter situations of indecision, uncertainty, or ambiguity—where their rules and mechanisms fail to yield clear or definitive answers—they inevitably rely on broader, external standards for resolution. Consider a statement like “John holds that the morning star shines brightly.” Here, the truth of the claim depends on John’s personal belief system rather than solely on objective realities, rendering the basis for assertion inherently fluid. Likewise, in contexts of scientific disagreement—such as disputes between quantum mechanics and classical mechanics in particular fields—the foundation for asserting truth shifts over time as new evidence emerges and interpretations adapt to evolving paradigms. These epistemic standards are not inherent to the formal framework itself but are shaped by the dominant practices, assumptions, and norms of the specific historical and cultural context in which the framework operates. In other words, when the formal system cannot independently address a problem, it defaults to widely accepted ways of reasoning, judgment, and validation that reflect the prevailing epistemic paradigms of the time. These paradigms act as an unspoken foundation, guiding decisions and interpretations even though they lie outside the formal structure of the framework.

This insufficiency justifies the position of semantic skeptics who accepted Tarski’s theory but rejected Davidson’s program of deriving from it a comprehensive theory of meaning for natural language. Tarski himself would qualify as one of those skeptics, with his caution that he would not trust transitioning from his theory to a theory of communication of meanings in natural language. We can say that this is because natural language responds to varied epistemic standards, such as understanding an isolated word in relation to how it fits into a web of beliefs and how that web contrasts with others, rather than adhering solely to the idealized standards formalized in a T-schema.

6. The failure of transcendental neutrality in Davidson's and Lewis's semantic theories

In post-Kantian usage, the term “transcendental” refers to a reflection on the conditions of possibility for cognition and knowledge. In his words: “I call all cognition transcendental that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*. A system of such concepts would be called transcendental philosophy” (*KrV* A12/B25). For Kant, “meaning” is intrinsically tied to the conditions that allow for the intuitive application of pure or empirical concepts, giving content to cognition. For him, since general logic fails to consider this content, and empirical investigation can only determine it *a posteriori*, a transcendental logic is necessary. This logic “has to do merely with the laws of the understanding and reason, but solely insofar as they are related to objects *a priori* and not, as in the case of general logic, to empirical as well as pure cognitions of reason without distinction” (A57/B82). Thus, the conditions of cognition are simultaneously the conditions of meaning. These conditions, according to Kant, are rooted in *a priori* pure forms or inherent frameworks that underpin paradigmatic principles of judgment, i.e., the principles involved in our distinction of truth: “although general logic can give no precepts to the power of judgment, things are quite different with transcendental logic, so that it even seems that the latter has as its proper business to correct and secure the power of judgment in the use of the pure understanding through determinate rules” (A135/B174). Davidson's reliance on Tarski's semantic theory seeks to establish a truth-conditional model of meaning—focused on observable and extensional criteria—while Lewis employs conventions and possible worlds to systematically account for linguistic patterns. Both thinkers emphasize methodological neutrality, avoiding explicit commitments to specific epistemic categories, standards of judgment, or, in Davidson's case, metaphysical assumptions. This gives us sufficient grounds to question whether these theories—Davidson's and Lewis's—exhibit any transcendental character or inclination.

Lewis's account explicitly rejects the transcendental framework by embracing two theses. For Lewis, conventions are understood as *a posteriori* social facts, while properties are framed as higher-order

realities that supervene on empirical arrangements. This naturalistic stance departs significantly from Kantian transcendentalism, which posits that the conditions of knowledge and meaning are grounded not in empirical contingencies but in the *a priori* structures of human cognition.

Furthermore, Lewis's endorsement of the metaphysical reality of universals directly contradicts a central tenet of transcendentalism: the incognoscibility of the *noumenal*. In Kantian terms, the noumenal dimension represents the boundary of what can be conceptually grasped; it is the "thing-in-itself" that underlies empirical phenomena but remains inaccessible to human cognition (B306-B310). Kant's transcendental philosophy confines itself to examining the conditions that make experience and knowledge possible without making claims about the metaphysical reality of universals or other entities independent of those conditions. By rooting his account in *a posteriori* conventions and empirical arrangements, Lewis replaces the transcendental focus on *a priori* conditions of possibility with a metaphysical framework that prioritizes empirical and systematic regularities.

From a Kantian perspective, one might argue that any theory addressing meaning or interpretation inherently engages with transcendental conditions, whether acknowledged or not. Kant coined the term "transcendental" precisely to emphasize the distinction between two different ways of establishing the foundations of judgments that exceed empirical limits. Transcendental logic grounds these foundations according to principles for judgment rooted in epistemic principles (Kant uses his theory of schemas), ensuring a critical awareness of the conditions of cognition. In contrast, dialectic—or what Kant calls the "logic of illusion"—grounds such principles on deceptive inferences, antinomies, paralogisms, and the reification of ideals, such as that of a "Supreme Being". While the finer details of this distinction go beyond our immediate scope, Kant's classification provides a valuable framework for understanding how the semantics of natural language, as proposed by Davidson and Lewis, can be situated within a transcendental problem space. Kant underscores the difference between a reflective, theoretical awareness of the conditions of signification and a dogmatic, uncritical attitude that takes these conditions for granted:

Nevertheless there is something so seductive in the possession of an apparent art for giving all of our

cognitions the form of understanding, even though with regard to their content one may yet be very empty and poor, that this general logic, which is merely a canon for judging, has been used as if it were an organon for the actual production of at least the semblance of objective assertions, and thus in fact it has thereby been misused. Now general logic, as a putative organon, is called dialectic (A61/B85)

This distinction is essential for identifying the potential risks in Davidson's and Lewis's frameworks.

Kant refers to dialectic as the misuse of transcendental reflection, wherein it is employed to ground logical theories that amount to little more than an *organon* of empty formulas—formal structures that lack substantive content. These formulas become the basis for illusions of pure reason when they are mistakenly treated as things-in-themselves or as judgments about the suprasensible realm. Such misuse occurs when theoretical constructs are taken to possess meaningful content, leading to speculative claims about entities or realities beyond what can be experienced or known through the senses.

When applied to the semantic theories of Davidson and Lewis, this helps illuminate that their respective frameworks arguably depend on foundational principles that, if uncritically assumed, could align with the kind of dialectical misstep Kant cautions against. Both theorists claim methodological neutrality, yet their reliance on implicit assumptions about meaning, judgment, and coherence places them within a transcendental problem space that they do not fully address. In the case of Lewis, his ontology of possible worlds exemplifies a move that explicitly bypasses epistemic conditions of judgment. By treating possible worlds as real entities that supervene on empirical arrangements, Lewis appears to construct a metaphysical framework that leans toward a realm of supraempirical entities. This naturalized metaphysical commitment runs counter to Kant's insistence that cognition be grounded in *a priori* epistemic conditions that frame our capacity to judge. As Kant argues in the *Critique of Pure Reason*, speculative constructs like the "world in itself" exceed the legitimate boundaries of human cognition and risk becoming illusions of pure reason when taken as objects of knowledge rather than heuristic tools (A644/B672-A645/B673).

Davidson, on the other hand, appears to avoid metaphysical commitments by grounding his theory in Tarski's truth-conditional semantics and a principle of charity that assumes shared rationality among speakers. However, this reliance on shared norms and observable behavior as sufficient for meaning reveals an implicit dependence on epistemic preconditions that Davidson does not fully explicate. As Kant notes, an uncritical reliance on such preconditions risks collapsing reflective inquiry into a dogmatic framework that takes these conditions as given, rather than critically examining their origin and limits. Davidson's approach, while ostensibly neutral, thus mirrors the kind of dialectical error Kant critiques: it presupposes coherence and rationality as universal without accounting for the transcendental conditions that make these assumptions possible.

It is in this latter sense that both authors cannot avoid being situated within a transcendental framework. In this sense, *not* reflecting on the underlying conditions of meaning results in a dogmatic approach that takes them for granted, failing to critically examine the assumptions that ground their theories. Thus, even though Davidson and Lewis reject transcendentalism in its explicit form—namely, as epistemic standards that define the boundaries of meaning—they nonetheless fail to maintain true transcendental neutrality.

7. The illusion of neutrality: transcendental dependencies in semantic frameworks

Despite our repeated assertion that these authors cannot escape a certain transcendentalism, this claim might appear innocuous and a superfluous insistence unless we demonstrate how this supposed commitment to neutrality ultimately spills over into other problems—problems that, in one way or another, belong to the sphere of the transcendental problematic. This is why our critique does not merely aim to highlight the presence of transcendental assumptions but to show how these assumptions generate significant philosophical consequences within the frameworks of Davidson and Lewis. Our critique does not deny that Davidson and Lewis can maintain the project of neutrality within their theories. It is entirely possible to sustain a truth-based semantic framework that seems indifferent to normative or epistemic presuppositions. However, the issue lies in the consequences of adhering to this illusion of neutrality. By neglecting to critically engage with the

underlying normative and epistemic conditions of their frameworks, Davidson and Lewis incur two significant costs.

A theory of truth that reduces meaning to a contentless agreement—where agreement is defined solely as the alignment of truth values within shared extensions—falls short of providing a robust account of meaning. This limitation points us toward the transcendental problem at the heart of such frameworks. When formal semantic theories encounter indecision, problematcity, or ambiguity, they cannot independently resolve these issues. Instead, they default to paradigmatic epistemic standards—normative structures derived from the dominant categories, judgment practices and methodological practices of a particular historical and cultural context. These standards, which determine what is rational, coherent, or meaningful, operate as the unacknowledged scaffolding for resolving interpretative disputes.

The dependence on epistemic paradigms means that formal semantic theories are not self-sufficient. They are always absorbed into or reformulated according to the prevailing epistemic framework. The failure of formal mechanisms based on semantic exhaustion to fully account for meaning without invoking epistemic standards leads us to a transcendental problematic. This arises because resolving semantic indeterminacy—by depending on the preconditions for meaning-making—can approach these preconditions either consciously or uncritically and dogmatically. In both cases, however, the issue remains fundamentally transcendental: either because there is an awareness of the conditions of unity (Kantian apperception; *KrV* B138) that underpin epistemic practices of judgment, or because the lack of such awareness results in a tacit and unreflective acceptance of the dominant standard for establishing this epistemic unity, thereby becoming captive to the categories and conceptual schemes imposed by the prevailing paradigms of the time.

Because of that self-insufficiency, these theories inadvertently reveal a limitation that invites the inclusion of a transcendental reflection. While these approaches aim for precision and universality, they reduce meaning to compatibility with formal systems or truth values, neglecting the interplay between meaning and the evolving standards of cognitive access and epistemic justification. As discussed in the introduction, the contrast between Lamarckian inheritance and Darwinian evolution illustrates this dynamic. Lamarck's view, where acquired traits are heritable, assumed direct environmental influence, while Darwinian

evolution, refined by Mendelian genetics, emphasized natural selection and random variation. These shifts not only redefined biological knowledge but also transformed the epistemic standards for evaluating it. In ignoring those epistemic standards, Davidson and Lewis fall short of accounting for the ways in which meaning is shaped by the shifting paradigms that govern what we consider valid knowledge or belief at any given time.

By reducing meaning to compatibility with formal systems or truth values, these theories operate within narrowly defined boundaries, ignoring the underlying conditions that make such systems possible in the first place. These transcendental conditions—such as the pre-structured forms of cognition, the intersubjective grounds of communication, and the norms governing the validity of knowledge—are what allow meaning-making to occur at all. The transcendental approach, rooted in traditions like the philosophy of Kant or Husserl (1931), addresses precisely these foundational questions: what are the conditions that must be in place for meaning to emerge?

This reliance on hidden preconditions manifests as a malady—a lack of awareness rooted in the absence of a remedy that addresses the deeper foundations of our meaning-making and communicative practices. We treat the symptoms while the underlying cause remains obscured, failing to ask the right questions about the foundation on which our language and meaning are built. First, this manifests through the normative standards that underpin shared rationality and coherence, as seen in Davidson's principle of charity and triangulation. Second, through the implicit rationalization processes in Lewis's account of linguistic conventions, where meaning is stabilized by communal practices that presuppose trust, truthfulness, and epistemic reliability. In both cases, the absence of direct awareness regarding the substance of the divergences in meaning or the content of each web of beliefs does not negate these divergences or the content of semantic agreements. Instead, it perpetuates them, often unconsciously, in alignment with historically entrenched epistemic paradigms, which thereby substitute for unexamined consensus.

Conclusion

Davidson and Lewis—two of the most ambitious contributors to natural language semantics—ironically find themselves entangled in challenges at the very boundaries their frameworks were designed

to transcend. Both rely heavily on truth-conditional semantics and systematic compositionality, aiming to provide a neutral and universal foundation for interpreting meaning. However, these approaches are revealed to possess significant vulnerabilities upon closer examination.

Let us, then, survey the aftermath. Davidson, a bold navigator of linguistic terrains, endeavored to anchor meaning to the Tarskian framework of truth. Epistemic agreements are therefore treated as secondary or even irrelevant, reducing the richness of meaning to its manifestation in observable linguistic patterns. His leap from truth to meaning represents an ambitious attempt to provide a scientific and systematic solution to the long-standing complexities of semantics. Yet, this reductionist approach trades the depth of meaning—shaped by cultural and epistemic paradigms—for a streamlined and operationally effective model. This principle, assertive in its simplicity, compresses the expansive complexity of human meaning into observable patterns of assent and dissent, leaving the deeper epistemic dimensions unexplored.

Lewis, equally ambitious, envisioned a theory of meaning rooted in the vast landscape of possible worlds. His reliance on conventions, underpinned by trust and truthfulness, offered the promise of a linguistic order free from ambiguity. Yet his framework, despite its appeal to universals and systematic rigor, ultimately falters. Lewis, too, is drawn to the lure of reductionism, reducing meaning to a matrix of truth values while neglecting the epistemic paradigms that underpin any arbitration between rival meanings when indeterminacy arises. This aligns both Lewis and Davidson with Gross's principle of exhaustion, which ensures that their frameworks are descriptively and normatively minimalist, focusing solely on truth-conditional structures as sufficient for capturing meaning. There is nothing beyond this to distinguish between them, as meaning is reduced to the formal congruence of truth values. In semantic terms, one could argue that they are essentially equivalent in terms of what is considered meaningful.

We then observed that the cost of this semantic exhaustion is a contentless agreement and the self-insufficiency of semantics. By reducing meaning to *contentless agreement*—a formal congruence of truth values—Davidson and Lewis construct theoretical frameworks that amount to skeletal approximations to the rich, dynamic interplay of meaning and context. This reductionist approach overlooks the epistemic paradigms and the intricate conditions that shape the arbitration of meaning. Such paradigms are not static backdrops but active frameworks that guide

interpretation, mediate between rival meanings, and anchor language in the shifting sands of historical, cultural, and cognitive contingencies. By declaring the epistemic divergences coming from different epistemic paradigms or different webs-of-beliefs (or conceptual schemes) irrelevant or incoherent, the theory flattens the complexity of meaning into a shallow veneer of agreement—a neat but hollow margin of truth, where compatibility of truth values alone reigns supreme. Davidson and Lewis, despite their contrasting approaches, seem united in this grand reduction: meaning, for all its supposed nuance, is crushed into tidy patterns of agreement, limited by rules as learnable as they are devoid of depth. Without acknowledging these deeper structures, their theories risk abstracting meaning away from the very foundations that make it intelligible and actionable.

This observation resonates deeply with the project of incorporating natural language into the Tarskian framework, where the limitations of formal methods become evident. Tarski's own skepticism toward the idea of capturing meaning solely through formal systems should have been more fully respected. In natural language, the conceptual foundations of scientific paradigms, the historical consensuses that shape shared understanding, and the normative institutions underpinning patterns of practice expose disagreements, conflicts, and incommensurabilities that cannot be neatly resolved by formal methods alone. The disagreements, conflicts, and incommensurabilities reflect the content or substance of a worldview, or a form of agreement, that is far from empty. These issues often manifest as conflicts between scientific paradigms, where the lack of shared understanding deepens the challenges in reconciling differing perspectives. Davidson's and Lewis's theories, deliberately committed to discarding attention to this dimension, ultimately risk flattening the rich complexity of meaning into formal structures that ignore the depth of interpretive and epistemic variability.

The final step of our argument demonstrates that Davidson and Lewis are situated within the realm of a transcendental debate. For Kant, this realm is not limited to those who explicitly adopt a theory of categories or overtly commit to epistemic principles and principles of judgment. It also encompasses those who assume a dialectical position—one that implicitly engages with transcendental conditions but does so uncritically, resulting in what Kant identifies as a logic of illusion.

This logic of illusion arises when foundational assumptions are treated as neutral or self-evident, bypassing critical reflection on the

conditions that make them possible. In the case of Davidson and Lewis, their theories' reliance on semantic exhaustion reveals this tension. Semantic exhaustion reduces meaning to a contentless agreement. Such a framework, while ostensibly neutral, depends on unacknowledged epistemic and normative paradigms for resolving ambiguities and disputes. This dependency situates their work within a transcendental problem space, even if they explicitly deny such commitments.

It is important to note that the apparent neutrality of Davidson's and Lewis's frameworks, and their deliberate avoidance of transcendental reflection, does not mean that the vacuum created by this indifference remains unoccupied. On the contrary, their theories implicitly rely on substantive normative ideals, which compromise their claimed indifference to the transcendental conditions of meaning. The neglect of these transcendental assumptions has already been shown to manifest in two key ways: (1) the reduction of meaning to a formal structure that fails to bridge the gap between contentless agreement and a comprehensive theory of meaning, and (2) the uncritical limitation of meaning, shaped by the dominant methodologies and judgments of a specific historical period.

This becomes especially clear when we examine key elements of Davidson's and Lewis' theories, which, despite claims to neutrality, implicitly depend on substantive normative ideals that are not neutral. Davidson's principle of charity mandates interpreting speakers as largely coherent, truthful, and rational. This normative ideal is not an empirical observation but a regulative assumption about what counts as meaningful communication. By grounding semantic interpretation in the epistemic expectation of belief coherence, Davidson implicitly relies on a transcendental stance that posits conditions of possibility for meaning. These conditions—rationality, coherence, and truth-seeking behavior—are not neutral. Instead, they are historically and culturally mediated, shaped by prevailing norms of epistemic adequacy. Lewis's theory of conventions similarly depends on shared norms of trust and truthfulness, which are essential for the stability of linguistic practices. However, these norms are not purely formal constructs; they are embedded within specific sociohistorical contexts. The very idea of convention presupposes a shared background of cultural and epistemic practices, which define what counts as "trustworthy" or "truthful."

Defending these concepts as mere *ceteris paribus* clauses—idealized limit cases that hold only under perfect conditions—is insufficient. In

practice, these assumptions align with dominant linguistic practices or prevailing “language games,” which ultimately define the standards for agreement and coherence. This alignment reveals that both Davidson’s and Lewis’s frameworks are shaped by unacknowledged epistemic conditions, undermining their purported neutrality. Far from escaping the transcendental problem space, their theories inhabit it implicitly, demonstrating that the indifference to transcendental reflection does not eliminate its influence—it merely obscures it.

This further reinforces the idea that a theory of truth, which reduces meaning to a contentless agreement—defined solely by shared truth margins in extension, where the formal alignment of truth values is sufficient to determine agreement without addressing the richer, substantive aspects of meaning—fails to serve as a robust theory of meaning. Meaning, in this sense, is an event in natural language and in other contexts of our practical life. In our lives, what we perceive as consistent, regular, and predictable in language patterns emerges from sources of normative imposition, assumptions about how to live, how to regulate society, the language games we engage in, and other such frameworks. The formalization of these patterns follows later. By prioritizing formalization, natural language semanticists reverse the proper order of priorities, bypassing the opportunity to examine these foundational conditions from a reflective perspective.

References

- Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. University of Chicago Press.
- Carnap, R. (1963). *Formalization of Logic*. Harvard University Press.
- Davidson, D. (1973). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-198). Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/3129898>
- Davidson, D. (2001). *Inquiries into truth and interpretation*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199246297.001.0001>
- Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25-50.
- Gross, S. (2012). Davidson, First-Person Authority, and the Evidence for Semantics. In P. Kotatko, H. P. Martin, & P. Pagin (eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 233-252). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199697519.003.0011>

- Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. W. R. Boyce Gibson (trans.). George Allen & Unwin.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer & A. W. Wood (trans.). Cambridge University Press.
- Kaplan, D. (1964). *Foundations of Intensional Logic* [Doctoral dissertation, University of California, Los Angeles]. UCLA Library.
- Kripke, S. (1963). Semantical Considerations on Modal Logic. *Acta Philosophica Fennica*, 16, 83-94.
- Lewis, D. (1969). *Convention: A Philosophical Study*. Harvard University Press.
- Lewis, D. (1970). General Semantics. *Synthese*, 22(1/2), 18-67. <https://doi.org/10.1007/BF00413598>
- Lewis, D. (1975). Languages and Language. In K. Gunderson (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 7. *Language, Mind, and Knowledge* (pp. 3-35). University of Minnesota Press.
- Lewis, D. (1999). New Work for a Theory of Universals. In J. Kim & E. Sosa (eds.), *Metaphysics: An Anthology* (pp. 283-300). Blackwell Publishing.
- Lepore, E. & Ludwig, K. (2012). Introduction: Davidson's Philosophical Project. In G. Preyer (ed.), *Donald Davidson on Truth, Meaning, and the Mental* (pp. 1-36). <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199697519.003.0001>
- Lepore, E. & Ludwig, K. (2013). Truth in the Theory of Meaning. In K. Ludwig & E. Lepore (eds.), *A Companion to Donald Davidson* (pp. 175-190). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118328408.ch10>
- Montague, R. (1960). Logical Necessity, Physical Necessity, Ethics, and Quantifiers. *Inquiry*, 4(1-4), 259-269. <https://doi.org/10.1080/00201746008601312>
- Montague, R. (1968). Pragmatics and Intensional Logic. *Synthese*, 22(1/2), 68-94. <https://doi.org/10.1007/BF00413599>
- Montague, R. (1971). The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English. In J. Hintikka, J. Moravcsik, & P. Suppes (eds.), *Approaches to Natural Language* (pp. 220-247). Reidel.
- Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/quinq2204>
- Ramberg, B. T. (1989). *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*. Blackwell.

- Rattan, G. S. (2005). Davidson, Semantic Deflationism, and Dummett's Dilemma. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 54, 39–63.
- Rorty, R. (1999). Davidson between Wittgenstein and Tarski. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 30(88), 49-71. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1998.696>
- Scott, D. (1970). Advice on Modal Logic. In K. Lambert (ed.), *Philosophical Problems in Logic* (pp. 143-173). Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-010-3272-8_7
- Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(3), 341-376. <https://doi.org/10.2307/2102968>
- Tarski, A. (1956). The Concept of Truth in Formalized languages. In A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics* (pp. 152-278). Clarendon Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations*. P. M. S. Hacker & J. Schulte (trans.). Wiley-Blackwell.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3136>

Origen y función del placer negativo en la “Analítica de lo sublime” de Kant

Origin and Function of Negative Pleasure in Kant’s “Analytic of the Sublime”

Pablo Genazzano
Universidad de Potsdam
Alemania
pabloadriangenazzano@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4397-9998>

Recibido: 20 - 04 - 2024.

Aceptado: 01 - 08 - 2024.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Genazzano, P. (2026). Origen y función del placer negativo en la “Analítica de lo sublime” de Kant. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 261-285. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3136>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo examina el origen y la función del concepto de “placer negativo” en la “Analítica de lo sublime” de Kant. Para ello, analiza su primera formulación en el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía* y muestra la novedad que este texto introduce en la investigación sobre los sentimientos negativos. Se exponen además las razones por las que Mendelssohn rechaza el recurso a las magnitudes negativas para explicar psicológicamente tales sentimientos. A partir del sentido que Kant otorga al “placer negativo” en ese ensayo, se argumenta que una de las razones por las que relega la “Analítica de lo sublime” a un “mero apéndice” de la *Crítica del Juicio* es que el displacer que ocasiona la experiencia de la naturaleza sublime carece de un fundamento trascendental propio.

Palabras clave: placer; displacer; placer negativo; magnitudes negativas; negación; realidad; sublime; Mendelssohn; Kant; *Crítica de la facultad de juzgar*.

Abstract

This article examines the origin and function of the concept of “negative pleasure” in Kant’s “Analytic of the Sublime”. To this end, it analyzes its first formulation in the *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy* and shows the novelty that this text introduces into the investigation of negative feelings. It also sets out the reasons why Mendelssohn rejects the use of negative magnitudes to provide a psychological explanation of such feelings. Based on the meaning that Kant assigns to “negative pleasure” in that essay, it is argued that one of the reasons why he relegates the “Analytic of the Sublime” to a “mere appendix” of the *Critique of Judgment* is that the displeasure occasioned by the experience of sublime nature lacks its own transcendental grounding.

Keywords: pleasure; displeasure; negative pleasure; negative magnitudes; negation; reality; sublime; Mendelssohn; Kant; *Critique of the Power of Judgment*.

Introducción¹

Uno de los conceptos centrales con los que Kant caracteriza el sentimiento de lo sublime en la *Crítica de la capacidad de juzgar* (1790) es el de “placer negativo” (*negative Lust*). Este concepto, sin embargo, no surge en ese contexto, sino que aparece por primera vez en un escrito precrítico: el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía* (1763). El uso de este concepto en ambos escritos plantea una cuestión que aún no ha recibido suficiente atención: ¿qué relación guarda la primera formulación del “placer negativo” con su función posterior en la “Analítica de lo sublime”? El presente artículo aborda esta cuestión examinando el origen y la función del concepto en ambos textos y mostrando que el ensayo sobre las magnitudes negativas constituye la primera confrontación de Kant con el problema de los sentimientos mixtos y supone, por tanto, un antecedente decisivo para su teoría de lo sublime.

En principio, contra este planteamiento se podría objetar que el término *erhaben* no aparece explícitamente en el ensayo sobre las magnitudes negativas. No obstante, como se verá claramente en este artículo, el *problema* que supuso este sentimiento para la estética de mediados del siglo XVIII —a saber, la ambivalencia estética entre placer y displacer— se encuentra allí tematizado de forma central. Con este procedimiento se pretende reformular las premisas con las que normalmente la “Analítica de lo sublime” de Kant ha sido analizada. Por un lado, las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, publicadas poco después del ensayo sobre el concepto de las magnitudes negativas, en 1764, son comúnmente consideradas como antesala de las consideraciones estéticas que Kant desarrolla en la obra que debería culminar su crítica a la razón: la *Crítica de la capacidad de juzgar*. Por otro lado, se suele también afirmar que el título de estas *Observaciones* fue inspirado por la investigación de Burke sobre el *Origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello* (de 1757). Dados estos dos supuestos, Burke ha sido

¹ El presente artículo pretende profundizar alguna de las ideas expuestas en mi libro (Genazzano, 2025). Para un resumen de los resultados de esa investigación, cfr. Genazzano (2024).

visto como una de las grandes figuras en la historia de la estética antes de Kant.²

En modo alguno se pretende aquí desvalorar la figura de Burke en la historia de la estética alemana, sino más bien ubicar correctamente su lugar y papel en esta. Ambos supuestos, a saber, el papel de las *Observaciones* en la teoría estética de la tercera *Crítica* y la posible influencia de Burke en ellas, difícilmente se dejan compaginar con dos hechos. Por un lado, el sentimiento de displacer (*Unlust*), el cual juega un papel fundamental en la “Analítica de lo sublime”, se menciona una única vez en todas las *Observaciones*.³ Por otro lado, como se ha propuesto recientemente, la aparente similitud entre Kant y Burke se debe más probablemente a que Kant podría haber basado sus observaciones en la gran cantidad de ejemplos que Moses Mendelssohn subrayó en su recensión de la *Enquiry* de Burke.⁴ Este hecho se deja compaginar perfectamente con la hipótesis de que Kant solo leyó la *Enquiry* de Burke tras la traducción de Christian Garve, la cual apareció de forma anónima en 1773. Esta edición, en definitiva, será la que Kant mismo citará en la *Crítica del Juicio*.⁵ Ambos hechos pondrían en cuestión, del modo más material posible, la manera en que se ha interpretado la “Analítica de lo sublime” hasta día de hoy. Una reconstrucción de lo sublime a partir de las *Observaciones* resulta insuficiente, pues el concepto de “displacer” no es matizado en ellas. La influencia de Burke en el joven Kant también pierde su importancia, pues ella solo pudo tener lugar a partir de la publicación de la traducción de Garve. La importancia de Burke para

² Para esta serie de suposiciones, véase el estudio introductorio de la edición inglesa de la *Kritik der Urteilskraft*: Guyer (2000, p. xv). Para una reconstrucción reciente de lo sublime en virtud de las *Observaciones de lo bello y lo sublime*, cfr. Clewis (2009), Park (2009) y Doran (2015). Para una historia detallada de la recepción de Burke por parte de Mendelssohn, cfr. Koller (2011). Para una perspectiva historiográfica más amplia sobre Alemania, cfr. Hlobil (2007), quien no solo expone la recepción de Kant y Mendelssohn de la *Enquiry*, sino también de otros componentes fundamentales de la Ilustración alemana, como Hamann, Herder o Lessing.

³ Las citas de las obras de Kant siguen las recomendaciones de la *Kant-Gesellschaft*. Para la cuestión referida, cfr. Kant (AA 02: 207). Por cuestiones de estilo, todas las traducciones del presente artículo son del autor.

⁴ Cfr. Knapp (2022, p. 341).

⁵ Cfr. Kant (KU, AA 05: 227).

Kant solo se puede apreciar en la tercera *Crítica*, donde únicamente le dedica dos páginas, simplemente para criticar su metodología.

Las razones para una interpretación de la “Analítica de lo sublime” en relación con el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía* son de gran importancia. Estas razones pueden resumirse en dos. Por un lado, como hemos acabado de indicar, uno de los conceptos centrales de este ensayo es usado por Kant para caracterizar el sentimiento de lo sublime en la tercera *Crítica*, a saber, el placer negativo.⁶ Por tanto, puesto que este ensayo representa la primera vez que Kant define este término, es preciso sacar a la luz su significado originario, una tarea que apenas se ha planteado en los estudios kantianos.⁷ Por otro lado, la definición de este término en 1763 parece ser al mismo tiempo una superación de las dificultades que la teoría de los sentimientos mixtos de Mendelssohn contenía.

El problema de lo sublime para Kant no es una cuestión “extranjera”, sino un problema que se había estado gestado en la tradición estética. Y no sería desacertado pensar que la “Analítica de lo sublime” es la interpretación crítica de un problema que ya había pasado a la historia, una cuestión que pertenecía a la “época precrítica”, convirtiéndose así en un “mero apéndice” – como el mismo Kant (KU, AA 05: 246.30) dice en la tercera *Crítica* – en la historia de la estética alemana. El problema de lo sublime en Alemania, o mejor, la recepción racionalista de la *Enquiry* de Burke, ganó un papel central en la estética gracias a Lessing y Mendelssohn.⁸ Lamentablemente, por cuestiones de extensión, no se expondrá aquí detalladamente la intensa y fructuosa confrontación de Lessing y Mendelssohn con Burke. En lugar de ello, el énfasis será puesto en cómo Mendelssohn interpreta la dimensión negativa de los sentimientos y su rechazo del concepto de las magnitudes negativas. Solo a la luz de las dificultades de Mendelssohn con el problema de los sentimientos negativos será posible comprender la gran aportación

⁶ Cfr. Kant (KU, AA 05: 245.10).

⁷ La relación entre lo sublime y el ensayo sobre las magnitudes negativas ha sido apuntada por David-Ménard (2007, p. 40). Contra este tipo de reconstrucción se ha opuesto Park (2009, p. 60). En contraste con la bibliografía sobre lo sublime, el significado estético de las magnitudes negativas sí que ha sido examinado en el contexto del problema de lo feo. Cfr. Clewis (2023).

⁸ Para la confrontación de Lessing y Mendelssohn con la *Investigación* de Burke, cfr. Furniss (2009).

que supone el ensayo de Kant sobre las magnitudes negativas para la estética. Por ello, este artículo no comenzará con una exposición del ensayo de Kant sobre las magnitudes negativas, sino con la crítica que Mendelssohn planteó al uso tanto matemático como filosófico de este concepto.

En la primera sección de este artículo se expondrán dos aspectos. En primer lugar, el rechazo de Mendelssohn del concepto de las magnitudes negativas en las distintas ediciones de las *Cartas sobre los sentimientos*. En segundo lugar, este rechazo será visto como una de las causas de las dificultades de Mendelssohn para introducir la estética de Burke en la estética de la perfección, las cuales son expresadas por él mismo en la *Rapsodia*. En la segunda sección de este artículo se presentará el concepto kantiano de “placer negativo”. Aquí se argumentará que este concepto puede ser visto como una crítica al rechazo de Mendelssohn del concepto de las magnitudes negativas. Como se podrá observar, esta hipótesis gana un gran significado a la luz de las dificultades que la estética de Burke había supuesto para Mendelssohn. En la tercera sección se presentarán, de un modo tentativo y general, los puntos centrales para una interpretación de la “Analítica de lo sublime” en virtud del concepto de las magnitudes negativas. Aquí se sugerirá que Kant, en la *Crítica del Juicio*, se encontró con dificultades muy similares a las que Mendelssohn ya había apuntado en sus escritos estéticos. La pregunta de si Kant pudo integrar exitosamente lo sublime en su teoría estética será planteada a la luz de que el significado de este sentimiento quedase relegado a un “mero apéndice”. Finalmente, en la conclusión, se hará un repaso de ciertas tareas que quedarán todavía por resolver.

1. Mendelssohn y las dificultades de una estética negativa

La confrontación de Mendelssohn con el concepto de las magnitudes negativas puede resumirse en dos momentos: la primera y la tercera edición de las *Cartas sobre los sentimientos*. En la primera edición de esta obra, Mendelssohn rechaza por principio la idea de que estas magnitudes puedan tener una realidad propia. Ellas son algo más bien “absurdo” (*Unding*), un mera “palabra artificial” (*Kunstwort*) que los matemáticos han adoptado: “a estas magnitudes les corresponde tan poca realidad como al punto geométrico” (BE, JubA 01: 96).⁹ Este rechazo del uso

⁹ Las obras de Mendelssohn son citadas según la *Jubiläumsausgabe* (JubA).

de magnitudes negativas a causa de su falta de realidad está en gran parte motivado, como se muestra en esta sección, por la interpretación racionalista de su concepto.¹⁰

El segundo momento vino motivado por su amigo Thomas Abbt, gracias a quien la interpretación tan peyorativa de las magnitudes negativas será corregida en la segunda edición de las *Cartas* (1761), donde Mendelssohn reescribe parte del pasaje. No obstante, no será sino hasta la publicación de la tercera edición de estas *Cartas*, en 1771, que Mendelssohn aprueba la realidad y uso matemático de estas magnitudes. En una de las nuevas notas al pie reconoce que el “señor Abbt tiene razón en que las magnitudes negativas son tan reales como las magnitudes positivas” (BE [1771], JubA 01: 323). A pesar de ello, esto lo afirma Mendelssohn en un sentido meramente *matemático*. Llama la atención que todavía en 1771, pasados ya varios años de la publicación del ensayo sobre el concepto de las magnitudes negativas de Kant, Mendelssohn siga negando el uso *metafísico* de estas magnitudes.

En la edición de las *Cartas* de 1771, Mendelssohn también manifiesta su desacuerdo con Kant y su intento de introducir el concepto de estas magnitudes en la filosofía, y concretamente en la estética. En la tercera edición de las *Cartas sobre los sentimientos*, Mendelssohn toma el mismo ejemplo estético de Kant, a saber, el problema de los sentimientos negativos y su relación con sentimientos positivos. A pesar de haber dado la razón a su amigo Abbt, para Mendelssohn, las magnitudes negativas siguen sin tener valor ontológico:

Por ejemplo, placer y displacer están entre sí opuestos, pero no porque son sensaciones [*Empfindungen*], ya que desde este punto de vista convienen [*übereinstimmen*] entre ellas, sino porque el primero es la sensación de la realidad [*Empfindung der Realität*], el segundo la sensación de una carencia [*eines Mangels*]. Realidad y carencia sí que están, sin embargo, en oposición real entre sí (BE, JubA 01: 323).¹¹

¹⁰ Para la historia de la interpretación racionalista del concepto de las magnitudes negativas, cfr. Lausch (1993).

¹¹ Que esta consideración estética de Mendelssohn supone una referencia a Kant es algo advertido por Altmann (1969, p. 159), quien indica que Kant “conocía sin duda” las *Cartas* de Mendelssohn a la hora de escribir el ensayo

El pasaje recién citado es de gran importancia, pues no solo muestra cómo Mendelssohn, de modo implícito, se opone a Kant, sino que indica al mismo tiempo la razón ontológica de fondo de por qué las magnitudes negativas, y, por tanto, los sentimientos negativos, carecen de realidad y valor propios.¹² Para Mendelssohn, como a continuación se muestra, la única oposición que puede existir es entre una realidad y su negación; para él, una oposición o conflicto entre realidades es por principio imposible.

La *oposición entre realidad y negación* es uno de los pensamientos centrales de la filosofía escolar alemana. En las metafísicas de Baumgarten y Meier, los conceptos de “realidad” y “negación” eran comprendidos como opuestos entre sí. Allí donde se daba una realidad, su negación era eliminada, y allí donde había una negación, su realidad era suprimida.¹³ Es decir, las negaciones, como es el caso de las magnitudes negativas, no contaban con un estatuto ontológico independiente, sino que siempre presuponían una realidad superior de la cual podían derivarse. Esta mutua oposición ontológica entre realidades y negaciones era una consecuencia directa del uso que esta tradición filosófica hacía del *principio de razón suficiente* (*ex nihilo nihil fit*). Según Meier:

[...] ninguna realidad, en tanto que es una realidad, puede ser el fundamento de una negación o tener una consecuencia negativa, ya que de otro modo una negación debería poder tener un fundamento real [...]. Si ahora una realidad, en tanto que es una realidad, tuviera una consecuencia negativa, sería en esta medida una negación, y, por tanto, sería una realidad al mismo tiempo y en el mismo sentido una negación, y esto es imposible (*Metaphysik*, § 133).

sobre las magnitudes negativas. Además de las razones presentadas aquí que corroboran que Kant leyó las *Cartas* de Mendelssohn, es preciso notar que ambos reflexionan sobre el *Ensayo de filosofía moral* de Maupertuis. Para ver cómo Kant introduce el concepto de las magnitudes en la disciplina de la estética, véase la siguiente sección del artículo.

¹² La comprensión de la imperfección de los objetos como una falta, carencia o ausencia (*Mangel*) de realidad puede observarse en otros lugares de su obra, por ejemplo, en las primeras páginas de la segunda edición de la *Rhapsodie* (JubA 01: 383-386).

¹³ Cfr. Baumgarten (*Metaphysica*, § 135) y Meier (*Metaphysik*, §§ 130 y ss.).

Desde un punto de vista estético, esto puede traducirse como la imposibilidad de un conflicto real entre placer y displacer, pues este es una mera imperfección, a lo cual no le corresponde realidad propia alguna.

Esta comprensión de las realidades negativas como falta, negación o ausencia de ser impregna naturalmente la estética de Mendelssohn. Como se mostrará ahora, la comprensión de los sentimientos negativos como mera negación o ausencia de ser es una de las causas principales de las dificultades que supuso para Mendelssohn la introducción de Burke en la estética de la perfección. Esta empresa fue una petición del mismo Lessing. Cuando Lessing puso al corriente a Mendelssohn de la gran novedad filosófica de la *Enquiry*, resaltó la carencia de un *proceder sistemático* en las reflexiones de Burke. El pensamiento sistemático y racional de la Ilustración alemana le era totalmente desconocido. No obstante, ello no implicó que sus observaciones empíricas fueran de gran interés. “Sin embargo”, escribió Lessing a su amigo Mendelssohn, “a pesar de que los principios del autor sirven para poco, su libro es de extraordinaria utilidad como colección de observaciones y percepciones, las cuales el filósofo debe aceptar como indiscutibles en investigaciones similares. Él ha reunido todos los materiales para un buen sistema, de los cuales nadie sabrá hacer mejor uso que usted” (carta del 18 de febrero de 1758; JubA 11: 178).

La lectura de Burke tuvo un gran impacto en Mendelssohn. A petición de Lessing, Mendelssohn publicó una larga reseña de la *Enquiry* en la *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*. También reescribió su tratado *Consideraciones sobre lo sublime y lo naif*, el cual había escrito poco tiempo antes de que Lessing le enviase la *Enquiry*, y también fue una de las razones por las que decidió publicar los “suplementos” de las *Cartas sobre los sentimientos* (1761).

La dificultad filosófica central que supuso Burke para la filosofía escolar alemana fue la pregunta de cómo era posible que un objeto imperfecto pudiera ser una fuente de placer. En otras palabras: cómo es posible que una negación pueda tener como consecuencia la realidad del placer. Esta cuestión fue planteada por el mismo Lessing. En los apuntes redactados durante el estudio de la *Enquiry*, los cuales fueron enviados a Mendelssohn para que los tuviera en cuenta para redactar la reseña, Lessing plantea la siguiente pregunta: “La desgracia [*Unglück*] es imperfección — ¿y podemos por tanto sentir placer en la imperfección? ¿Y no es el placer el mero conocimiento intuitivo de la

perfección? No tengo la más mínima idea de qué pensar aquí” (JubA 03.1: 257; cfr. también JubA 03.1: 254-258). Esta recepción no fue fácil. En la primera edición de la *Rapsodia* (1761), Mendelssohn hace una suerte de confesión, la cual se mantuvo invariada en la segunda edición, de 1771: “En modo alguno me complazco aquí por haber ofrecido una razón de todas las experiencias del inglés. Nuestros sentimientos tienen tal profundidad que mis ojos son incapaces de penetrar en ellos [*dahin mein Auge zu dringen, zu blöde ist*]. Con mi intento deseo más bien haber animado a una cabeza filosófica para esta digna investigación” (JubA, 01:401). Como se ve de forma unívoca, la mixtura entre el placer y displacer —lo sublime— supuso para Mendelssohn un gran desafío.¹⁴

Este artículo no se ocupará de la cuestión de si Lessing, Mendelssohn o el mismo Kant pudieron ofrecer una solución consecuente al problema de cómo o por qué objetos imperfectos suscitan placer. En lugar de ir a la solución, a la fuente de la realidad del placer, aquí será suficiente con indicar la naturaleza del problema como tal.

Esta cuestión tiene dos dimensiones: estética y ontológica. La dimensión estética de la paradoja de que un objeto negativo pueda ser fuente de placer yace en el monismo de la estética de la perfección. Fue el mismo Baumgarten quien excluyó de esta disciplina todo elemento negativo, como lo feo y lo imperfecto, convirtiendo esta estética, como dirá Hegel, en *calística*. “El fin de la estética”, dice Baumgarten, “es la perfección del conocimiento sensible como tal, y esto es la belleza. Y es preciso rehuir la imperfección de este, y esto es lo feo” (*Aesthetica*, § 14). Este monismo se reproduce en los primeros escritos estéticos de Mendelssohn, para quien el fundamento central de su teoría consistía en que “el conocimiento sensible de lo perfecto produce placer”. Por tanto, no puede ser sino paradójico y extravagante que lo imperfecto pueda ser una fuente de placer. Este mismo problema fue tratado por Mendelssohn incluso antes de leer a Burke. En la octava carta de sus *Cartas sobre los sentimientos*, motivado por las *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* del abad Dubos, plantea la siguiente objeción: “No

¹⁴ A pesar de ello, es posible ver que, en la edición de 1771, Mendelssohn parece haber encontrado una solución, la cual había sido sugerida por Lessing incluso antes de la publicación de la primera edición de la *Rapsodia*. Esta solución se basa principalmente en la perfección del sujeto: puesto que el sujeto como tal es perfecto, toda representación negativa puede llevar consigo el sentimiento de placer.

se trata ya de la bella naturaleza —¡no!— sino de la temible, espantosa naturaleza. ¿Y tú encuentras placer en ella? [...] ¿Cómo concuerda esto con tu teoría?” (BE, JubA 01: 72).

La razón ontológica de este problema ya ha sido tratada y, para el presente artículo, es la central. A mi juicio, la gran dificultad que la *Enquiry* supuso para Mendelssohn se debió al rechazo del concepto de las magnitudes negativas. Es decir, esta incompreensión se debe a que, para Mendelssohn, no podía existir una oposición real entre placer y displacer. Al rechazar que realidades negativas pudieran tener un estatuto ontológico positivo, una realidad propia, Mendelssohn no podía sino negar que entre placer y displacer pudiera darse una oposición real, como si ambos sentimientos tuvieran el mismo grado de realidad. Esto se hace particularmente evidente en las *Cartas sobre los sentimientos*. “Cuando algunas gotas amargas se mezclan con la dulce fuente de placer elevan el gusto del placer y doblan su dulzura. Sin embargo, esto se da siempre y cuando ambas formas de sentimientos, de los cuales surge la mezcla, no se opongan directamente entre sí [*nicht einander schnurstracks entgegen gesetzt sind*]” (BE, JubA 01: 110). En otras palabras, el concepto de “imperfección” no puede estar en conflicto con el concepto de “perfección”. La imperfección y la perfección pueden coexistir, pero no si se oponen entre sí de un modo real.

Este momento de las *Cartas* se podría resumir del siguiente modo: el displacer no puede estar opuesto al placer, pues eso equivaldría a comprenderlo como una magnitud negativa; esto último implicaría, a su vez, afirmar que una negación o una ausencia de ser tiene por sí mismo un valor ontológico propio; y esto estaría, como se ha señalado, en pleno conflicto con uno de los principios fundamentales de la filosofía escolar alemana, a saber, el principio de razón suficiente. Resumiendo, “es imposible que el ser imperfecto sea representado como una magnitud negativa” (JubA 01: 322). Como se muestra en la siguiente sección, lo contrario, a saber, la revalorización de la realidad de las negaciones y la consecuente comprensión del displacer como una realidad positiva y fundamental, es la tarea de Kant en 1763.

2. Kant y la realidad del placer negativo

A pesar de la crítica fundamental al método matemático que Kant había dirigido a la escuela de Wolff en sus *Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, sostuvo que la aplicación de conceptos matemáticos a la metafísica es de una “utilidad

inconmensurable" (UD, AA 02: 283). El claro ejemplo de ello es el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía*. Como ya se ha dicho, este concepto no gozaba de buena fama. No solo por la filosofía escolar alemana, como se acaba de ver, sino también por críticos de esta corriente, como Crusius, este concepto fue repudiado. Gracias a los *Fundamentos de la matemática* de Kästner, las magnitudes negativas pudieron gozar de popularidad en el mundo intelectual alemán. En estas investigaciones, publicadas en cuatro tomos entre 1758 y 1769, Kästner ofrece la siguiente definición de una magnitud negativa:

Se puede considerar la magnitud negativa [*verneinende Größe*] como algo que puede ser restado de la positiva [*bejahenden*], y, por tanto, ser señalada con el símbolo $-$, cuando la positiva tenga [el símbolo] $+$ [...]. La magnitud negativa puede exceder a la positiva. Lo negativo que sobra es una magnitud real [*wirkliche Größe*], pero con la diferencia de que ella es opuesta [*entgegengesetzt*] a aquella considerada positiva (1758, p. 60).

Kant se servirá de esta definición en su ensayo sobre las magnitudes negativas. Contra Crusius, dice Kant que las magnitudes negativas "no son negaciones de magnitudes [...], sino algo en sí mismo verdaderamente positivo" (*etwas an sich selbst wahrhaftig Positives*) (NG, AA 02: 169). Es importante resaltar que, para Kant, el término "positivo" era equivalente a "realidad", pues tal era su definición para la filosofía escolar alemana. Para Wolff, "ser positivo" (*ens positivum*) se dice de aquello que es "algo" (*aliquid*), esto es, que contiene realidad.¹⁵ Esta misma equivalencia se encuentra tanto en Baumgarten como en Meier: "Tam realitates ipsae, quam entia, quibus insunt, *entia realia* seu positiva dicuntur" (Baumgarten, *Metaphysica*, § 135; cfr. Meier, *Metaphysik*, § 130). En este contexto no está de más recordar que todo aquello que no estuviera en conflicto con el principio de no contradicción, es decir, todo aquello pensable como tal, era "algo", es decir, era "realidad". La sinonimia de las cosas (*Dinge*) y la realidad (*Realität*) es expresada por Meier: según él, la palabra "cosa" (*Ding*) es "una expresión tan general que uno la puede añadir a todo lo que es posible. Uno puede, por tanto, llamar cosas no solo a las substancias y todo aquello que

¹⁵ Cfr. Wolff (*Philosophia prima sive ontologia*, § 274).

tiene determinaciones, sino toda determinación, cada predicado, puede también ser nombrado cosa" (*Metaphysik*, § 130). De ello se sigue que toda cosa, realidad u objeto pensable satisface al principio de no contradicción.

El concepto de "negación real" es formulado por Kant a partir de una diferencia esencial. Kant distingue entre una "oposición lógica" y una "oposición real" (*logische und reale Entgegensetzung*). La primera oposición es sinónima del principio de no contradicción: si se da una oposición o negación mutua entre el sujeto y el predicado en un juicio lógico, la consecuencia es algo irrepresentable, es decir, nada; en otras palabras, una oposición lógica ocurre cuando se niega y se afirma algo al mismo tiempo. Kant ofrece el siguiente ejemplo: "Un cuerpo en movimiento es algo, un cuerpo que no está en movimiento es también algo (*cogitable*); sin embargo, un cuerpo que esté en movimiento, pero al mismo tiempo y en el mismo sentido no esté en movimiento, no es nada en absoluto [*ist gar nichts*]" (NG, AA 02: 171).

Frente a esta oposición lógica, Kant define una "oposición real", la cual ocurre cuando se da una oposición entre dos predicados de un objeto, pero independiente del principio lógico de no contradicción. Aquí un predicado cancela (*aufhebt*) aquello que es puesto por el otro. El ejemplo de Kant es el siguiente: "La fuerza de movimiento de un cuerpo en una dirección y una fuerza igual de este en dirección opuesta no se contradicen y son como predicados en un mismo cuerpo posibles al mismo tiempo. La consecuencia de ello es el reposo, lo cual es algo (*repraesentabile*)" (NG, AA 02: 171). La consecuencia de esta oposición es una *nada relativa* o, por así decir, una *nada real*. "Aquello a través de lo cual una tendencia es puesta por sí misma, deviene por la otra cancelada [*aufgehoben*], y ambas tendencias son verdaderos predicados de un único y mismo objeto, los cuales le pertenecen a la vez. La consecuencia de ello es nada, pero en un sentido distinto al de la contradicción" (NG, AA 02: 171-172).

El concepto de "negación real" será aplicado al campo de la psicología empírica, una de las disciplinas filosóficas básicas sobre las que se fundó la estética. En lugar de hablar de dos fuerzas naturales opuestas, Kant habla de la *oposición entre placer y displacer*. Para determinar el valor real del displacer, él se plantea la pregunta de "si el displacer [*Unlust*] es simplemente una ausencia de placer [*Mangel der Lust*], o es un fundamento [*Grund*] de la privación de este"; este fundamento, sin embargo, no sería el mero "contrario opuesto" del placer, sino "algo en

sí mismo positivo" (NG, AA 02: 171). Para Kant, la respuesta está fuera de toda duda. Como él argumenta, la experiencia nos muestra que el *displacer* "es algo más que una mera negación" (NG, AA 02: 180); por ello, siguiendo la definición ofrecida del concepto de "oposición real", Kant concluye su consideración estética: el *displacer* "no es una mera falta de placer", sino un "fundamento positivo" (*positiver Grund*) (NG, AA 02: 181), el cual es capaz de cancelar (*aufzuheben*) el placer que tiene lugar mediante otro fundamento. "Por esta razón lo denomino *placer negativo*" (NG, AA 02: 181). "Placer negativo" designa, por tanto, la realidad positiva y fundamental del *displacer*.

Con esta revalorización ontológica de una realidad negativa como el *displacer*, Kant se sitúa en un planteamiento muy distinto al de Mendelssohn. Desde este punto de vista, la relación entre los sentimientos de placer y *displacer* ya no consiste en una relación entre realidad y carencia, sino entre realidad y realidad. Para explicar este conflicto estético, Kant da el siguiente ejemplo:

A una madre espartana le llega la noticia de que su hijo ha luchado heroicamente en combate por la patria. El sentimiento de placer se apodera de su alma. Sin embargo, a ello se le añade que ha sufrido una gloriosa muerte. Esto mengua en gran medida el placer y lo sitúa en un grado menor. Nómbrase el grado de placer que proviene del primer fundamento 4a, siendo el *displacer* una mera negación = 0; entonces, después de que ambos sean tomados conjuntamente, el valor del placer es $4a + 0$; por tanto, el placer no hubiera sido reducido por la noticia de la muerte, lo cual es falso. Si el placer de la valentía demostrada = 4a, y lo que resta de la otra causa que ha producido *displacer* = 3a, entonces el *displacer* = a, y él es lo negativo del placer, a saber, $-a$; por tanto, $4a - a = 3a$. (NG, AA 02: 180-81).

Como se aprecia, el *displacer* (o placer negativo) es tan real como el placer, y es gracias a esta realidad que es capaz de estar en una oposición real con el placer y restar, así, su grado de realidad.

Kant no hace una referencia explícita a las reflexiones de Mendelssohn. No obstante, el párrafo citado puede verse sin duda como una referencia implícita. Tras la exposición de este ejemplo, dice Kant: "El cálculo del valor total de todo el placer en un estado mixto

[*vermischten Zustände*] sería algo incongruente si el *displacer* fuera una mera negación y fuera igual a cero” (NG, AA 02: 181). A mi juicio, resulta plausible creer que esta reflexión sobre un estado mixto es una crítica a la teoría de Mendelssohn sobre los sentimientos mixtos.

Mientras que Mendelssohn comprende el *displacer* como una falta de realidad, Kant le otorga una realidad propia. A través de esta revalorización ontológica del *displacer* se hace comprensible que un mismo sujeto pueda sentir la oposición real —o la ambivalencia— entre *placer* y *displacer*, es decir, que pueda sentir lo sublime. Si bien Kant, como se ha indicado, no trata de forma explícita la categoría de lo sublime en el ensayo sobre las magnitudes negativas, es fácil observar que las consideraciones contenidas en él adelantan uno de los aspectos centrales con los que Kant en 1790 caracteriza lo sublime, a saber, la ambivalencia estética entre *placer* y *displacer*. En la “*Analítica de lo sublime*”, un “mero apéndice” de la tercera *Crítica*, Kant hará, por segunda y última vez en su vida, uso del concepto de “*placer negativo*”. Aquí queda, por tanto, formulada la razón por la que es posible y recomendable considerar la “*Analítica de lo sublime*” a la luz del *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía*. En la siguiente sección se plantearán los principales problemas y dificultades que supone una interpretación de la “*Analítica de lo sublime*” en virtud del concepto de las magnitudes negativas.

Antes de pasar a la siguiente sección, sin embargo, es preciso hacer una breve nota sobre una de las premisas filosóficas que permitieron a Kant la introducción del concepto de las magnitudes negativas en la filosofía. Esta premisa fue su crítica al uso metafísico del concepto de “*perfección*”, concretamente a la identificación racionalista entre “*realidad*” y “*perfección*”. Si bien esta crítica apenas aparece en los escritos publicados de esta época, Dieter Henrich (1963), con base en las *Reflexionen*, ha demostrado que Kant llegó a la crítica de la identidad entre *perfección* y *realidad* a partir de su crítica a la filosofía moral de Wolff, específicamente a su concepto intelectualista de la voluntad. La crítica al concepto de “*perfección*”, el cual ya jugaba un papel fundamental en la filosofía racionalista desde Spinoza, es de gran importancia para situar el problema metafísico del sentimiento de *displacer* en el desarrollo de uno de los puntos clave de la filosofía trascendental: la separación entre las leyes del entendimiento y la sensibilidad.

En el ensayo sobre las magnitudes negativas, Kant vuelve a plantear su crítica a la identidad entre *realidad* y *perfección*, ahora de forma

irónica: “Es siempre un gran malentendido cuando se considera la suma de la realidad con la magnitud de la perfección. Hemos visto que el displacer es tan positivo como el placer, ¿pero quién lo llamaría una perfección?” (NG, AA 02: 198).¹⁶ Con esta pregunta retórica, Kant sugiere que una de las premisas filosóficas que permiten considerar el displacer como realidad fundamental es haber dejado de lado la clásica identidad entre “perfección” y “realidad”. En efecto, la interpretación metafísica de las magnitudes negativas bajo esta premisa hubiera llevado a una gran inconsistencia, a saber, que realidades negativas como el displacer o, de modo más radical, el mal, tenían su origen ontológico en el ser que contiene toda realidad y perfección, el *ens realissimum*.¹⁷

Si bien esta cuestión es de importancia para entender la cuestión metafísica que hay detrás del concepto de “placer negativo”, su indagación nos llevaría fuera de los límites del artículo. Lo que sí se puede apreciar en este momento de la argumentación es que la crítica al abuso ontológico de un principio de mera naturaleza lógica —el principio de no contradicción— supone uno de los pasos esenciales para la separación entre las leyes del entendimiento y la sensibilidad. La posibilidad de una oposición real entre fenómenos significa en el fondo que lo real empírico no se puede reducir a las leyes de la realidad lógica. Ello se puede corroborar de forma retrospectiva en la *Crítica de la razón pura*. Según Kant, una de las consecuencias de la comprensión intelectualista del mundo sensible fue la imposibilidad de comprender el conflicto real entre fenómenos de la experiencia. Con sus propias palabras, si la “realidad solo es representada por medio del entendimiento (*realitas noumenon*), no se deja pensar ningún conflicto entre realidades” (KrV, A264/B321).¹⁸

3. La negatividad trascendental de lo sublime

En la sección anterior se ha visto que, en el ensayo sobre las magnitudes negativas, Kant formula el concepto de “placer negativo”. Como se ha

¹⁶ Según Henrich (1963), esta crítica se plantea especialmente contra Baumgarten (*Metaphysica*, §§ 147 y 190), pero de forma indirecta también afecta a Crusius.

¹⁷ Cfr. Genazzano (2024)

¹⁸ Tonelli (1963) sostiene que la división entre el entendimiento y la sensibilidad, la fuente más importante de luz en 1769, empieza en este ensayo.

mostrado, en ese ensayo el sentimiento de *displacer* es revalorizado como realidad fundamental, gracias a lo cual deviene comprensible una oposición real entre *placer* y *displacer*. Este conflicto estético entre *placer* y *displacer* constituye la pregunta fundamental de la “Analítica de lo sublime”. La dificultad principal de este “mero apéndice” de la tercera *Crítica* es expresada por Kant en la siguiente pregunta: “¿cómo puede designarse con una expresión de aplauso aquello que es en sí mismo comprendido como contrario a fin [*zweckwidrig*]?” (KU, AA 05: 245).

Un tratamiento adecuado de esta pregunta no tendrá lugar en este artículo, pues para ello no solo sería necesario un análisis detallado de la *Crítica de la capacidad de juzgar* en su conjunto, sino también una exposición de la respuesta que Lessing y Mendelssohn elaboraron. Esta pregunta se encuentra, en efecto, más allá de los límites de este artículo, pues la cuestión aquí no ha sido tanto cómo es posible que un objeto negativo pueda ser fuente de *placer*. En su lugar, aquí nos hemos limitado a preguntar por el estatuto *ontológico* de sentimientos negativos. Ahora será preciso plantear esta pregunta en el contexto de la tercera *Crítica*, esto es, preguntar por su estatuto *trascendental*.

Como ahora se mostrará, Kant no parece hacer justicia al estatuto real del *displacer* en la tercera *Crítica*. Para ello, es preciso indicar dos diferencias entre el ensayo sobre las magnitudes negativas y la “Analítica de lo sublime”. En primer lugar, el significado del término “*placer negativo*” en 1790 no se reduce, como en 1763, a designar el sentimiento de *displacer*, sino que expresa el conflicto entre *placer* y *displacer*. Siguiendo a Kant, “puesto que el espíritu no solo es atraído por el objeto”, sino que también es “repugnado” por él, la complacencia en lo sublime no es un mero “*placer positivo*”, como en el caso del sentimiento de lo bello, sino que más bien merece ser llamado “*placer negativo*” (*negative Lust*) (KU, AA 05: 245).

La segunda diferencia es de mayor importancia; juega, además, un papel fundamental para comprender por qué la “Analítica de lo sublime” fue degradada a un “mero apéndice”. A diferencia del ensayo sobre las magnitudes negativas, la crítica del juicio estético de lo sublime es formulada dentro de la filosofía trascendental. Dado este cambio de perspectiva filosófica —o “giro copernicano”—, el “fundamento positivo” del *displacer* no debería ser, para el Kant “crítico”, un “fundamento real”, como fue el caso de la psicología empírica, sino un “fundamento *a priori*”, es decir, una razón o “principio trascendental” que constituya la “condición de posibilidad” y haga posibles aquellos

juicios que expresen una *relación negativa del sujeto consigo mismo* a través de su capacidad de juzgar, es decir, los juicios estéticos que expresan un sentimiento de *displacer*.

Si se interpreta la “Analítica de lo sublime” a la luz del concepto de las magnitudes negativas, la pregunta es clara: ¿dónde se encuentra el principio o fundamento trascendental que haga posible el sentimiento de *displacer* en el juicio de lo sublime? ¿Ha formulado Kant en alguna parte de su obra este fundamento? Estas preguntas, si bien parecen surgir de un modo un tanto artificioso, giran en torno a uno de los problemas más populares de la estética kantiana, a saber, su *monismo estético*, es decir, el hecho de que esta estética se limite por principio al canon clásico, basado en lo perfecto, lo bello y todo aquello que puede suscitar placer, dejando de lado lo relativo a fenómenos y sentimientos negativos. En las últimas décadas ha emergido un debate en los estudios kantianos sobre el estatuto trascendental de fenómenos estéticos negativos, como lo feo y el *displacer*. En esta discusión se pueden apreciar dos lecturas opuestas: mientras que algunos autores (Guyer, 2006; Brandt, 2006) se oponen al hecho de que pueda haber un juicio estético puro sobre lo feo, lo cual implicaría, a su vez, que también exista un fundamento o principio trascendental de este, otros autores mantienen lo contrario, a saber, que juicios estéticos negativos son totalmente compatibles con el marco conceptual de la tercera *Crítica* (Strub, 1989; Wenzel, 2012).¹⁹ Ambas interpretaciones del problema tienen su propio derecho, pues, a mi parecer, es el mismo Kant quien da pie a esta ambivalencia filosófica: si bien, por un lado, él entiende el sentimiento de *displacer* —tanto antes como después de la *Crítica de la razón pura*— como un sentimiento positivo y con realidad propia, por otro, no ha ofrecido ningún fundamento trascendental que pueda hacer sentimientos negativos inteligibles.

A mi juicio, lo que subyace a esta ambivalencia entre la *realidad* y la *falta de fundamento* del lado oscuro del sentimiento de lo sublime, esto es, del *displacer*, es el concepto de las magnitudes negativas, un concepto que sí que suele jugar un papel en las investigaciones kantianas sobre lo feo, pero que muy rara vez es considerado en su relación con la “Analítica de lo sublime”.²⁰ Esto hace un tanto más comprensible la ambivalencia de lo sublime kantiano: el *displacer*, a pesar de contener realidad, carece de un

¹⁹ .Küplen (2015) y Clewis (2023) han realizado una detallada exposición de los distintos argumentos de este debate.

²⁰ Cfr. *supra*, nota 7.

fundamento trascendental. Si se quisiera expresar esta ambigüedad de un modo constructivo: *el fundamento trascendental del displacer es la falta de fundamento*. Aunque la revalorización ontológica de este sentimiento por parte del Kant “precítico” constituyó un gran avance para la psicología empírica y la estética de mediados del siglo XVIII, el Kant “crítico” parece repetir la misma limitación de Mendelssohn: la incapacidad de ofrecer una explicación coherente sobre la realidad de los sentimientos negativos que surgen en la contemplación de la naturaleza sublime.

La razón de esta falta de fundamento tiene, para Kant igual que para Mendelssohn, una dimensión estética y otra ontológica. Es muy llamativo que exactamente las mismas dificultades que se encuentran en la teoría estética de Mendelssohn se repitan en Kant, y ello a pesar del significativo giro que la filosofía dio a partir de la *Crítica de la razón pura*. A pesar de que Kant haya integrado el sentimiento de lo sublime en su teoría estética —hecho que *aparentemente* lo aleja del monismo estético de las estéticas de Baumgarten, Meier y, en cierta medida, de Mendelssohn—,²¹ el principio general de su teoría estética, a saber, que la naturaleza actúa según fines, es monista por esencia. Este monismo se hace sobre todo palpable en el papel que juega lo sublime. Mientras que la “Análisis de lo sublime” es relegada a un “mero apéndice”, el problema estético central de la tercera *Crítica* son aquellos objetos que “descubren” una finalidad en la naturaleza, es decir, aquellos objetos en los que la gran variedad y multiplicidad de la naturaleza se muestra adecuada con las condiciones subjetivas del conocimiento.

En este sentido, Ernst Cassirer (1998, p. 227) afirma que el principio de la finalidad de la naturaleza no es sino una traducción del principio de la armonía preestablecida de Leibniz. Siguiendo a Mendelssohn, este famoso e influyente principio sostiene que “el orden y conexión de los conceptos es uno y el mismo con el orden y conexión de las cosas” (JubA 01: 10).²² Precisamente esta misma identidad entre conceptos y objetos

²¹ Tal es la interpretación de Zelle (1987 y 1995). Probablemente debido al método de la ciencia literaria, Zelle ha pasado por alto la tensión que aquí se está presentando: si bien la teoría estética kantiana está dentro del paradigma de la *doppelte Ästhetik* que caracteriza a los modernos, los fundamentos de la teoría kantiana no dejan de ser dependientes de la tradición estética de la filosofía escolar alemana, concretamente de su monismo.

²² Es de suma importancia histórica que esta definición es planteada por Mendelssohn con base en la pregunta de si Leibniz llegó a la idea de la armonía

es la hipótesis central del proyecto de la tercera *Crítica*: “la causalidad de un *concepto* en relación con su *objeto* es la finalidad” (KU, AA 05: 220). Este principio, sin embargo, en modo alguno encontró un uso ontológico o dogmático en la filosofía de Kant, sino meramente formal, es decir, subjetivo. Pero a pesar de los límites regulativos a los que este principio trascendental está ligado, es indudable que su exigencia o pretensión no es otro que la restauración de la identidad ya olvidada entre conceptos y objetos, entre leyes inteligibles y sensibles, precisamente la identidad ya superada en el ensayo precrítico sobre las magnitudes negativas. Es fácil de ver que el sentimiento de lo sublime muestra todo lo contrario. Propiamente, el dolor de lo sublime es el suspenso del presupuesto trascendental de la capacidad de juzgar: la disrupción de la causalidad entre conceptos y objetos tiene como consecuencia un dolor.

Aparte de la dimensión estética de este problema se encuentra la dimensión ontológica, de mucha más importancia. En la sección sobre el “Ideal de la razón” de la primera *Crítica*, Kant distingue entre una “negación lógica” y una “negación trascendental”. Siguiendo a Kant, si se considera toda clase de predicado posible no meramente desde una perspectiva lógica, sino trascendental, es decir, según el “contenido que en ellos puede ser pensado *a priori*”, se puede observar que a través de algunos predicados deviene representado “un ser” (*ein Sein*), mientras que en otros un “mero no ser” (*ein bloßes Nichtsein*) (KrV, A574/B602). Por lo que hace a las negaciones, a este mero “no ser”, Kant establece la siguiente diferencia: mientras que una “negación lógica” no es capaz de expresar el contenido de un concepto, sino que simplemente expresa la relación formal entre un sujeto y un predicado en un juicio lógico, una “negación trascendental” significa el “no ser en sí mismo” (*das Nichtsein an sich selbst*), a lo cual se opone una “afirmación trascendental”, la cual es descrita como el origen y fuente de toda posible realidad: es a través de esta afirmación trascendental que “los objetos son algo (cosas)” (KrV, A576/B604).

A la luz de las consideraciones de este artículo, es llamativo que a pesar de la oposición trascendental que Kant parece sugerir entre negaciones y afirmaciones, él comprenda la negación trascendental

preestablecida a través de la doctrina de Spinoza. En efecto, fue Spinoza mismo quien ya en su ética pensó la extensión y el pensamiento mediante un isomorfismo: “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas” (E II, prop. 7).

como una “mera carencia” o “ausencia” (*bloßen Mangel*) de ser. “Toda verdadera negación, por tanto, no es sino un límite [*Schranken*], lo cual no podría decirse de ella si no tuviera lo ilimitado [*das Unbeschränkte*] (el todo) como fundamento”; este mismo pensamiento es repetido pocas líneas después: “Todas las negaciones [...] son meras limitaciones [*bloße Einschränkungen*] de una más grande y, en definitiva, suprema realidad; la cual, por tanto, es presupuesta por ella” (KrV, A578/B606). Con otras palabras, la negación trascendental no es nada positivo o con realidad propia, sino que presupone una realidad suprema, de la cual su posibilidad es derivada. Con ello, Kant parece acercarse a la filosofía escolar alemana, pues está excluyendo la realidad positiva de lo negativo.²³

Si bien sería preciso un análisis más detallado de este pasaje del “Ideal de la razón”, lo mostrado expresa de forma unívoca la razón de fondo de por qué Kant no puede introducir el concepto de las magnitudes negativas en la *Crítica de la capacidad de juzgar*. La constitución ontológica del sujeto trascendental, la realidad suprema y total que hace que los objetos puedan devenir realidad, no parece tolerar que las negaciones puedan tener una realidad autónoma e independiente, es decir, que la *negación del yo* —la negación trascendental— pueda tener un estatuto trascendental autónomo. Esto se traduce en la teoría estética de la tercera *Crítica* como la falta de un fundamento *a priori* del displacer.

Conclusión

A diferencia de Mendelssohn, quien comprende el displacer como una falta de realidad, Kant propone en 1763 una revalorización ontológica del sentimiento de displacer, es decir, le otorga una realidad propia. A través de esta revalorización ontológica de lo negativo resulta comprensible que sentimientos, en cuanto realidades, puedan estar en oposición entre sí. Como el mismo Kant dice haciendo referencia implícita a Mendelssohn, el “cálculo del valor total de todo el placer en un estado mixto [*vermischten Zustände*] sería algo incongruente si el displacer fuera una mera negación y fuera igual a cero” (NG, AA 02: 181).

²³ El modo en que Kant deduce el ideal de la razón (*totum realitatis*) es el mismo que el racionalismo. Para esta cuestión, cfr. Mylius (1941), Maier (1968) y Longuenesse (2005).

A pesar de que con la interpretación filosófica de este concepto matemático la oposición real entre placer y displeasure pueda hacerse inteligible, en los estudios kantianos se ha indicado que Kant no parece otorgar ningún fundamento trascendental al lado negativo de lo sublime, esto es, al sentimiento de displeasure, lo que en los términos de este artículo podría expresarse como la dificultad de Kant de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la estética de la *Crítica de la capacidad de juzgar*.

Una cuestión ya anotada en este artículo requiere de una explicación más detallada, a saber, la pregunta de cómo sería posible que un objeto imperfecto fuera fuente de placer. Como ya se ha dicho, esta pregunta fue planteada por Lessing con ocasión de la *Enquiry* de Burke. Lessing también encontró una solución. Según Lessing, en cada sentimiento negativo “somos conscientes de un grado mayor de nuestra realidad”; por tanto, “todas las pasiones [*Leidenschaften*], también las más desagradables, son agradables en cuanto pasiones” (Lessing, en JubA 11: 10), es decir, en cuanto representación de nuestra propia realidad. Es preciso, por tanto, ver de qué modo Mendelssohn y Kant desarrollan esta solución. En otras palabras, habría que dirigir el foco de la investigación a la dimensión positiva del sentimiento de lo sublime, es decir, al placer que acompaña al dolor, pues este artículo se ha dedicado exclusivamente a la pregunta por el lado doloroso de este sentimiento, su negatividad.

Bibliografía

- Altmann, A. (1969). *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Mohr.
- Baumgarten, A. G. (2009). *Ästhetik*. Meiner.
- Baumgarten, A. G. (2011). *Metaphysica*. Frommann-Holzboog.
- Brandt, R. (2006). Schön, Erhaben, nicht Häßlich. En H. F. Klemme, M. Pauen y M.-L. Raters (eds.), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten* (pp. 65-92). Aisthesis.
- Cassirer, E. (1998). *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Band 8. Kants Leben und Lehre*. Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4465-9>
- Clewis, R. (2009). *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511576492>
- Clewis, R. (2023). *The Origins of Kant's Aesthetics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009209403>

- David-Ménard, M. (2007). Das Negative im Denken von Immanuel Kant. En G. Lottesund y U. Steiner (eds.), *Immanuel Kant: German Professor and World-Philosopher* (pp. 125-142). Wehrhahn.
- Doran, R. (2015). *The Theory of the Sublime: From Longinus to Kant*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316182017>
- Furniss, T. (2009). Our Neighbors Observe and We Explain: Moses Mendelssohn's Critical Encounter with Edmund Burke's Aesthetics. *The Eighteenth Century*, 50(4), 327-354. <https://doi.org/10.1353/ecy.0.0053>
- Genazzano, P. (2024). Sobre el intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía trascendental de Kant. *Convivium*, 37, 55-80. <https://dx.doi.org/10.1344/conv45905>
- Genazzano, P. (2025). *Negative Realitäten und ihre Gründe. Über die Entwicklung des Begriffs der negativen Größen im Denken Kants 1790/92*. Königshausen & Neumann.
- Guyer, P. (2000). Editor's Introduction. En I. Kant, *Critique of the Power of Judgment* (pp. xiii-lii). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>
- Guyer, P. (2006). Kant und die Reinheit des Hässlichen. En H. F. Klemme, M. Pauen y M.-L. Raters (eds.), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten* (pp. 93-116). Aisthesis.
- Henrich, D. (1963). Über Kants früheste Ethik. *Kant-Studien*, 54, 404-431. <https://doi.org/10.1515/kant.1963.54.1-4.404>
- Hlobil, T. (2007). The Reception of Burke's Enquiry in the German-Language Area in the Second Half of the Eighteenth Century (A Regional Aspect). *Estetika: The European Journal of Aesthetics*, 44, (1.4), 125-150.
- Kant, I. (1913). Kritik der Urteilskraft. En *Gesammelte Schriften. Band V*. (pp. 167-515). De Gruyter.
- Kant, I. (1962). *Gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft. (2. Auflage 1787)*. De Gruyter.
- Kant, I. (1963). *Gesammelte Schriften. Band IV. Kritik der reinen Vernunft. (1. Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. De Gruyter.
- Kant, I. (1969). *Gesammelte Schriften. Band II. Vorkritische Schriften II: 1757-1777*. De Gruyter.

- Kästner, A. (1758). *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspectiv*. Vandenhoeck. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11267513>
- Koller, A. (2011). Mendelssohn's Response to Burke on the Sublime. En R. Munk (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics* (pp. 329-350). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-2451-8>
- Knapp, L. (2022). *Empirismus und Ästhetik. Zur deutschsprachigen Rezeption von Hume, Hutcheson, Home und Burke im 18. Jahrhundert*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110762549>
- Küplen, M. (2015). *Beauty, Ugliness and the Free Play of Imagination: An Approach to Kant's Aesthetics*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-19899-6>
- Lausch, H. (1993). Moses Mendelssohn. 'Ein Algebraist würde das Gute in seinem Leben mit positiven Größen vergleichen'. Zur Unwirklichkeit des Negativen im 18. Jahrhundert. *Mendelssohn-Studien*, 8, 23-36.
- Longuenesse, B. (2005). The Transcendental Ideal, and the Unity of the Critical System. En B. Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint* (pp. 211-235). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487279.009>
- Maier, A. (1968). Kants Qualitätskategorien. En A. Maier, *Zwei Untersuchungen zur nachscholastischen Philosophie* (pp. 71-147). Ed. di Storia e Letteratura.
- Meier, G. F. (2007). *Metaphysik I*. Georg Olms.
- Mendelssohn, M. (1971). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 1: Schriften zur Philosophie und Ästhetik I*. Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, M. (1972). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 3.1: Schriften zur Philosophie und Ästhetik III.1*. Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, M. (1974). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 11: Briefwechsel I. 1754-1762*. Frommann-Holzboog.
- Mylius, I. (1941). *Das transzendente Ideal in der transzendentalen Fragestellung Kants, dargestellt im Ausgang von der Wolffschen Metaphysik* [Tesis doctoral, Universidad de Friburgo].
- Park, K. H. (2009). *Kant über das Erhabene. Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants*. Königshausen & Neumann.
- Spinoza, B. (2015). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. W. Bartuschat (trad.). Meiner.

- Strub, C. (1989). Das Hässliche und die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Überlegungen zu einer systematischen Lücke. *Kant-Studien*, 80, 416-446. <https://doi.org/10.1515/kant.1989.80.1-4.416>
- Tonelli, G. (1963). Die Umwälzung von 1769 bei Kant. *Kant-Studien*, 54, 369-375. <https://doi.org/10.1515/kant.1963.54.1-4.369>
- Wenzel, C. H. (2012). Do Negative Judgments of Taste Have *a priori* Grounds in Kant? *Kant-Studien*, 103, pp. 472-493. <https://doi.org/10.1515/kant-2012-0034>
- Wolff, C. (1977). *Philosophia prima sive ontologia*. Georg Olms.
- Zelle, C. (1987). *Angenehmes Grauen. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*. Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3050-8>
- Zelle, C. (1995). *Die doppelte Ästhetik der Moderne: Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart, Weimar, Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-03632-2>

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3085>

Los fundamentos de la acústica de Leibniz: la causa del sonido (1681-1686)

The Foundations of Leibniz's Acoustics: The Cause of Sound (1681-1686)

Federico Raffo Quintana

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Universidad Católica Argentina
Argentina

federicoraffo@uca.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-3883-3345>

Recibido: 19 - 02 - 2024.

Aceptado: 24 - 05 - 2024.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Raffo Quintana, F. (2026). Los fundamentos de la acústica de Leibniz: la causa del sonido (1681-1686). *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 287-313. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3085>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

En este trabajo abordamos la manera como Leibniz concibió, entre 1681 y 1686, los procesos mecánicos que subyacen al fenómeno del sonido, esto es, la generación, propagación y expresión del sonido en el órgano de la audición. Dilucidamos brevemente, ante todo, qué implicó para Leibniz que una explicación fuera “mecánica”. En este contexto, analizamos también en qué sentido es posible dar explicaciones mecánicas relativas al sonido, dado que éste, en la terminología de Leibniz, es una cualidad “confusa”. Posteriormente, consideramos detalladamente en qué consiste la explicación mecánica de la generación, propagación y expresión del sonido. El eje de nuestro abordaje es la explicación leibniziana de la causa inmediata o “próxima” del sonido.

Palabras clave: explicación mecánica; sonido; causa del sonido; elasticidad de los cuerpos; grado del sonido; intensidad del sonido; propagación del sonido; cualidades confusas; física leibniziana; Leibniz.

Abstract

In this article, we address how Leibniz understood, between 1681 and 1686, the mechanical processes underlying the phenomenon of sound, that is, the generation, propagation, and expression of sound in the hearing organ. We elucidate briefly, first, what Leibniz meant by a “mechanical” explanation. In this context, we also analyze in what sense it is possible to give mechanical explanations regarding sound, given that, in Leibniz’s terminology, it is a “confused” quality. Subsequently, we consider in detail what the mechanical explanation of the generation, propagation, and expression of sound consists of. The focus of our approach is the Leibnizian explanation of the immediate or “proximate” cause of sound.

Keywords: mechanical explanation; sound; cause of sound; elasticity of bodies; degree of sound; intensity of sound; sound propagation; confused qualities; Leibnizian physics; Leibniz.

Introducción y contexto¹

Dentro de la gran variedad de investigaciones que Leibniz llevó a cabo en el dominio de la naturaleza, tanto técnicas como científicas o teóricas, encontramos una serie de escritos dedicados al estudio de los procesos asociados al fenómeno del sonido. Siguiendo la terminología de la época, podemos decir que se trata de textos de “acústica”. De alguna manera, podría pensarse que la acústica fue para Leibniz una ciencia análoga a la óptica, en tanto que esta última ciencia está dedicada al abordaje de los mecanismos relativos a la luz, tales como, por ejemplo, su reflexión (cuestión que define a la catóptrica) o refracción (que es lo que se trata en la dióptrica). En consecuencia, no es de extrañar que, en los escritos de acústica, Leibniz procure proveer explicaciones mecánicas acerca de la generación, la propagación y la recepción (o “expresión”) del sonido. Como observa Degroote (2023), la acústica aún no constituía en la época de Leibniz un dominio definido de estudio, sino más bien un conjunto de conocimientos que resultan de abordar materialmente el fenómeno del sonido en general. En ese sentido, la acústica se relaciona con la música, aunque también, por la misma razón, se distingue de ella: la acústica no se circunscribe, por decirlo de alguna manera, al sonido “agradable”, como podría ocurrir en la música, en la que predomina el interés por la función “estética” del sonido. El objeto de estudio de la acústica es el sonido en general, incluyendo también el sonido “desagradable”, es decir, el ruido (Degroote, 2023, p. 308).

Naturalmente, Leibniz no fue el primero en llevar a cabo un abordaje de este tipo, ni en su época ni en la historia en general. Si bien no nos detendremos en ello (seguimos aquí los comentarios de Degroote, 2023, pp. 308-309), podemos señalar en la Antigüedad a la tradición pitagórica (en la que, como es sabido, se habría originado la representación aritmética de los intervalos musicales), la atomista (que concebía al sonido como compuesto de partículas), la aristotélica (para la cual el sonido es una sucesión de golpes entre porciones contiguas del aire que finalmente golpean el interior del oído) y la estoica (que asimila el sonido a las ondas que se ven en el agua tras ser golpeada por un objeto). En

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto PIBAA-CONICET 28720210100086CO: “La idealidad de la matemática y las explicaciones de la naturaleza en Leibniz (1675-1686)”.

la primera mitad del siglo XVII vale la pena señalar el decisivo trabajo sobre teoría y práctica de la música de Marin Mersenne, *Harmonie universelle*, de 1636-1637. A decir de Bertoloni Meli (2006), Mersenne, como otros estudiosos de los siglos XVI y XVII, tales como Benedetti, Galileo o Beeckman, abordó las relaciones que se establecen entre el grosor, la longitud, la tensión y el tono de las cuerdas. Con el paso de los años, estas investigaciones, que originalmente pertenecían al dominio de la música, interpretada como una de las disciplinas matemáticas del *quadrivium*, fueron incorporándose a la mecánica (Bertoloni Meli, 2006, p. 109). Como veremos más adelante, Leibniz parece haber estado al tanto de estas ideas, aunque no haya mencionado explícitamente a Mersenne ni al texto de su autoría.

En la misma época en la que Leibniz redactó los escritos de acústica a los que aquí nos referimos, mantuvo correspondencia con autores como Schelhammer y Mariotte acerca de cuestiones relativas principalmente a la anatomía del oído. El intercambio con Schelhammer se vio motivado por el pedido que este autor le hizo a Leibniz de revisar el tratado *De auditu*, que finalmente fue publicado en 1684 (los puntos más destacados de este intercambio fueron señalados por Vitale, 2016, pp. 304-307). Mariotte, entre otras cosas, le comentó a Leibniz acerca de una presentación realizada por Duverney en la Academia de París sobre la anatomía del oído (A III 3, 464), de la que resultaría el tratado *De l'organe de l'ouïe* de 1683. Leibniz leyó y extrajo los trabajos de Schelhammer y Duverney a más tardar en 1685, es decir, apenas fueron publicados.

Pues bien, en el marco de la edición crítica de la obra de Leibniz, la reciente edición del tercer volumen de la serie de escritos de ciencia natural, medicina y escritos técnicos (A VIII 3),² en el que se encuentran precisamente los textos de acústica de la década de 1680, ha llevado a diversos investigadores a poner el foco de atención en su concepción del sonido. En el XI Internationalen Leibniz-Kongress, que tuvo lugar a mediados de 2023, se presentaron dos trabajos dedicados a estos textos: el de Jimmy Degroote (2023) mencionado anteriormente y uno de Andrea Costa (2023). En estos trabajos, el énfasis ha sido puesto con justicia en

² Refiero a los *Sämtliche Schriften und Briefe* como A, seguido de la serie (en números romanos), del volumen (en números arábigos) y del número de página; por ejemplo: A VII 6, 521. Cito los *Nachgelassene Schriften* como Gerland. Finalmente, cito el volumen 8 de las *Obras filosóficas y científicas* como OFC 8.

los textos 12₁, 12₂ y 12₃. 12₁ fue titulado por Leibniz *De soni generatione, propagatione et expressione in organo, mechanice explicatis*. 12₂, por su parte, ha recibido el título, por parte de los editores, de *Explicatio mechanica soni*. El contenido de este texto, que está claramente emparentado con 12₁, justifica este título. 12₃ fue titulado por el propio Leibniz *Cogitationes novae quomodo formetur sonus et per aerem propaetur atque in organo auditus exprimatur*. 12₄ y 12₅, finalmente, son los extractos de Leibniz de las obras de Schelhammer y Duverney antes mencionadas.

Vale la pena observar que la novedad que trae la reciente publicación de A VIII 3 es relativa:³ en efecto, los textos 12₁, 12₂ y 12₃ ya habían sido publicados hace más de un siglo por Gerland en su edición de 1906. La correspondencia con Mariotte y Schelhammer hace tiempo que también se encuentra a disposición, fundamentalmente en el tercer tomo de la serie III, dedicada a la correspondencia sobre cuestiones matemáticas, de ciencia natural y técnicas. La escasez de trabajos sobre la acústica de Leibniz testimonia que la comunidad académica, incluyéndome, ha pasado por alto el potencial que tienen los escritos leibnizianos relativos al sonido.

En estos textos de acústica, Leibniz procura proveer *explicaciones mecánicas* de los procesos de generación del sonido, de su propagación a través del aire y de su expresión en el órgano de la audición. El hecho de que Leibniz explicita que las explicaciones que pretende dar para analizar estos procesos son “mecánicas” no es en absoluto un tema menor. En efecto, al menos desde 1676, Leibniz estuvo muy dedicado al estudio de la física y de la mecánica. Si bien hay registros incluso anteriores de estas preocupaciones, varios de los resultados más destacados de Leibniz en estos dominios fueron formulados a partir de la segunda mitad de la década de 1670. Así, por ejemplo, la formulación del principio de la mecánica de equipolencia entre causa plena y efecto íntegro, la enunciación de la ley de conservación de la fuerza y de su estimación como el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad e incluso el reconocimiento de la necesidad de reintroducir las formas sustanciales para dar cuenta de la naturaleza de los cuerpos son solamente algunos ejemplos de ello. En este sentido, como veremos, los textos de acústica se adecuan muy claramente a la lógica con la que Leibniz elaboró tanto su

³ En este sentido, quizás no sea tanto lo que la publicación de 2021 nos permita “corregir” respecto del conocimiento que se tenía del interés de Leibniz por la acústica, como sugiere Costa (2023, p. 255).

filosofía como sus investigaciones científicas en la primera mitad de la década de 1680. Dicho en otras palabras, su producción en este contexto no es ajena al modo como venía trabajando en cuestiones físicas, sino que ocurre más bien todo lo contrario. No se trata de reflexiones aisladas o de una mera recopilación ecléctica de resultados obtenidos por otros investigadores de la época. Leibniz produce, en suma, una concepción propia, consistente en algunos aspectos con las concepciones de otros investigadores, pero también perfectamente adecuada a su propia manera de trabajar en cuestiones físicas.

A continuación, procuraremos dilucidar las siguientes cuestiones. En primer lugar, intentaremos esclarecer qué implicó para Leibniz que una explicación fuera “mecánica”, habida cuenta de que sistemáticamente manifestó su desacuerdo con la filosofía “mecanicista” de Descartes. En este contexto, analizaremos también en qué sentido es posible dar explicaciones mecánicas relativas al sonido, dado que éste, en la terminología de Leibniz, es una cualidad “confusa”. Posteriormente, nos detendremos a considerar detalladamente en qué consiste la explicación mecánica de la generación, la propagación y la expresión sonido.

1. Las explicaciones mecánicas

Es recurrente encontrar en los escritos de Leibniz un claro rechazo a la concepción cartesiana según la cual la naturaleza de la materia se reduce en última instancia a la sola extensión. Muy sintéticamente, sobre la base de esta concepción, Descartes entendía que todos los cuerpos son como máquinas, de manera que la única diferencia real entre un organismo animal y una máquina se funda en la complejidad de los mecanismos. De esta manera, “[...] si hubiese máquinas tales que tuvieran los órganos y la figura de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no eran, en todo, de la misma naturaleza que esos animales” (AT VI, p. 56).⁴ Desde un punto de vista epistemológico, la consecuencia que se sigue de aquí es clara: si la extensión constituye la nota definitoria de la materia, no hay nada relativo al cuerpo que quede por fuera del campo de las explicaciones mecánicas.

⁴ Traducción: Descartes (2004, p. 97). Aquí cito las obras de Descartes como AT, seguido del tomo (en números romanos) y del número de página.

El rechazo por parte de Leibniz de la “metafísica” del mecanicismo ya se encuentra claramente formulado en los textos físicos de la segunda mitad de la década de 1670 a los que hicimos referencia anteriormente. En el *Praefatio ad libellum elementorum physicae* de 1678/1679, Leibniz observó a este respecto: “Pero de aquí en absoluto se sigue que no pueda entenderse en el cuerpo ninguna otra cosa sino lo que sea material y mecánico, y no se sigue tampoco que en la materia se halle la sola extensión” (A VI 4, 2009).

La naturaleza del cuerpo no se reduce a la extensión puesto que, además de los atributos distintos del cuerpo que se toman de la matemática, como son la magnitud, la figura y la situación, hay otros atributos distintos que se toman de la metafísica, tales como “[...] la existencia, la duración, la acción y pasión, la fuerza de actuar y fin de la acción o percepción del agente” (A VI 4, 2009).⁵ Si el cuerpo no se reduce a lo puramente material, las explicaciones mecánicas de los fenómenos puramente materiales no darán cuenta de la constitución última de los cuerpos. No por ello, sin embargo, dichas explicaciones carecen de valor. Más bien, Leibniz se esfuerza por determinar el ámbito preciso al que corresponden estas explicaciones: no servirán para explicar la naturaleza del cuerpo (son las explicaciones metafísicas las que tienen ese objetivo), pero sí para explicar los *fenómenos* del cuerpo. En otras palabras, todos los fenómenos del cuerpo se explican mecánicamente (A VI 4, 2008). En suma, el rechazo de la metafísica del mecanicismo no redundará en una negación del valor de las explicaciones mecánicas en las investigaciones de la naturaleza, aunque sí en una más clara delimitación de su campo de competencia.

La cuestión acerca de cómo interpretar el hecho de que puedan darse explicaciones mecánicas acerca de fenómenos como el sonido ha sido objeto de nuestras investigaciones previas (cfr. Raffo Quintana, 2025). En esta sección reconstruiremos sintéticamente los lineamientos fundamentales de esta concepción, que darán el marco adecuado para entender el estatus de la acústica en este trabajo.

Sucintamente, Leibniz distingue dos tipos de cualidades sensibles: tenemos, por un lado, las cualidades sensibles compuestas, que son conocidas por nosotros por explicación o descripción y que, por lo tanto, son inteligibles —en la medida en que, precisamente, podemos llevar a cabo explicaciones—. Se trata de las cualidades que “parece que

⁵ Una traducción al español de este texto está disponible en Raffo Quintana y Esquisabel (2025).

suceden sin percepción” y que, por lo tanto, explicamos mecánicamente (A VI 4, 1971-1972). Tenemos, por otro lado, las cualidades sensibles simples, que, a diferencia de las anteriores, no pueden explicarse, sino que son conocidas por nosotros de manera ostensiva (A VI 4, 347 y 1971-1972). En la terminología que emplea Leibniz, se trata de cualidades “confusas” (cfr., entre muchos otros, A VI 4, 1961-1962). El hecho de que las cualidades confusas sean conocidas ostensivamente implica como consecuencia que de ellas no podemos dar explicaciones. No podríamos definir qué es un sonido, por ejemplo, dado que un sonido es lo que escuchamos. Depende, en este sentido, de nuestra sensación.

Ahora bien, si esto fuera todo, no quedaría claro cuál es el estatus de ciencias tales como la óptica o la misma acústica, que en algún sentido tratan respectivamente acerca de la luz y del sonido. En otras palabras, si la óptica y la acústica son ciencias, entonces proveen explicaciones relativas, según su objeto de estudio, a cualidades confusas que son conocidas de manera ostensiva. Recordemos además que, para Leibniz, se explican mecánicamente *todos* los fenómenos de la naturaleza, por lo que, en consecuencia, las explicaciones de las que se trata son mecánicas. Si esto fuera todo, nos encontraríamos ante la paradójica situación de que Leibniz sostendría que ciencias como la óptica y la acústica formulan explicaciones mecánicas acerca de cosas que no pueden ser conocidas por medio de explicaciones. La paradoja se despeja, sin embargo, si inspeccionamos en qué sentido decimos que estas ciencias tratan sobre cualidades confusas. Dicho en otras palabras: ¿qué es lo que explican en relación con la luz y el sonido?

Como mostramos en Raffo Quintana (2025), Leibniz observa que, aunque los atributos confusos sean simples para el sentido, “están compuestos en sí o en razón del intelecto” (A VI 4, 2002; traducción en Raffo Quintana y Esquisabel, 2025). Esto implica que, mientras que el sentido no puede dividirlos, el intelecto puede concebir de qué *causas* resultan. De esta manera, aunque no podamos indagar racionalmente acerca del dato sensible de la sensación, podemos abordar la causa, es decir, el mecanismo que ha de tener lugar para que resulte la sensación. Ahora bien, al examinar la causa de las cualidades confusas, estamos considerando además *otras* cualidades, que, en la medida en que describen su causa, vienen siempre junto con las cualidades confusas. Leibniz describe este proceso de considerar las cualidades distintas que acompañan a las confusas como la “aplicación de la matemática a la física” (A VI 4, 2006).

En este escenario es efectivamente posible llevar a cabo razonamientos, en la medida en que se consideran atributos distintos. Se trata en cualquier caso de cualidades inteligibles o mixtas que “caen bajo la consideración geométrica y mecánica” (A VI 4, 347) y que siempre acompañan a los atributos confusos. En suma, en ciencias como la óptica o la acústica, no se consideran los atributos confusos de manera “aislada”, por decirlo así, sino conjuntamente con otros atributos que sean inteligibles y que dan cuenta de la causa de la luz y del sonido. En este sentido decimos que la óptica y la acústica tratan acerca de estas cualidades, en tanto que analizan los procesos que deben tener lugar *a parte rei* para que se produzcan en nosotros sensaciones como las de un color o de un sonido.

2. La causa del sonido: generación, propagación y recepción

En síntesis, el sonido es conocido no por explicación o descripción, sino de manera ostensiva, en tanto que es lo que escuchamos. No obstante, podemos explicar qué es lo que debe acontecer para que un cuerpo sonoro emita un sonido, para que se propague el sonido o para que se reciba en el órgano del oído (es decir, para escucharlo). Abordar la causa del sonido implica considerar la razón de estos procedimientos. Dice Leibniz al respecto:

A partir de todas estas cosas se puede entender que la percusión es solamente la causa remota del sonido, pero la [causa] cercana es la restitución temblorosa de la percusión; en efecto, esta [restitución temblorosa] tiene siempre la misma duración y, por lo tanto, [es] igualmente aguda o igualmente grave, mientras el cuerpo permanezca igualmente tensionado, sea la percusión fuerte o débil; lo cual, si no fuera así, no habría ningún tono en el sonido, ni se podría explicar cómo una cuerda, sea [ella] pulsada con más o con menos fuerza, emitiría sin embargo el mismo tono. Pues las cosas elásticas, sean [ellas] rápida o lentamente apretadas y tensadas, se restituyen, sin embargo, a la misma velocidad, lo que se demostrará en otro lugar con precisión, y muchas propiedades singulares de este movimiento se derivarán de la Geometría más profunda [*intima Geometria*]; en efecto, hasta ahora la

causa no ha sido suficientemente explicada (A VIII 3, 120-121; una explicación semejante puede hallarse en A VIII 3, 95 y 96).

En este complejo pasaje, Leibniz señala varias cosas, entre las cuales está la causa del sonido. En buena medida, en esta sección y las siguientes de nuestro trabajo procuraremos dilucidar las distintas cuestiones que fueron esbozadas en este pasaje, algunas más y otras menos explícitamente.

2.1. La restitución temblorosa y la elasticidad de los cuerpos

En primer lugar, observemos que hay una distinción entre la causa “remota” y la causa inmediata o “próxima” del sonido. Que haya un golpe entre cuerpos es necesario para que tenga lugar el sonido, a pesar de que el sonido no resulte directamente de él. Dice Leibniz que el sonido “ha de derivarse inmediatamente no del golpe que se inflige al cuerpo sonoro, sino de la restitución del cuerpo sonoro después de que cese el golpe” (A VIII 3, 96). La causa próxima es la “restitución”, que en el pasaje anterior describió con un poco más de precisión como “restitución temblorosa”. Esto abre la puerta al análisis de lo que implica para Leibniz la restitución, así como también de lo que comprende que sea “temblorosa”.

Cuando un cuerpo es golpeado, pierde su forma original, aunque tienda a restituirla luego del golpe. Naturalmente, la deformación que sufre un cuerpo con el golpe y la consecuente posibilidad de restituir la forma original es relativa a la constitución de los cuerpos, en términos de lo que Leibniz concibe como su “elasticidad”. Así, un cuerpo más elástico sufrirá una deformación más pronunciada que otro menos elástico, y algo análogo puede decirse a propósito de la restitución correspondiente. En cualquier caso, lo que no puede darse para Leibniz es que un cuerpo sea completamente inelástico, en términos absolutos. Dicho en otras palabras, todos los cuerpos son elásticos en algún grado. De esta manera, para Leibniz ningún cuerpo es perfectamente duro ni perfectamente blando, sino que todo cuerpo es divisible o flexible, aunque mantenga un cierto grado de resistencia a la división. No se trata de que todos los cuerpos sean igualmente blandos o igualmente duros, sino de que lo sean en un cierto grado, que varía de un cuerpo a otro. Para señalar un ejemplo que retomaremos más adelante, la elasticidad del aire no es la misma que la del agua, aunque ambos cuerpos en

algún grado sean divisibles y en algún grado se resistan a la división. “Ciertamente”, dice Leibniz, “no hay nada tan blando o fluido que no tenga un cierto grado de dureza y firmeza, como puede entenderse del agua misma que repercute ante los cuerpos que [la] impactan” (A VIII 3, 96). En este sentido, la elasticidad se establece en una gradación que va desde los cuerpos “más duros” hasta los “más blandos”, sin que, como dijimos, haya ninguno perfectamente duro o blando. En el diálogo *Pacidius Philalethi* de 1676 ya encontramos una de las más célebres imágenes de Leibniz para graficar la elasticidad:

Yo no admito ni los átomos de Gassendi, es decir, un cuerpo perfectamente sólido, ni la materia sutil de Descartes, es decir, un cuerpo perfectamente fluido; sin embargo, no niego por ello un cuerpo flexible por doquier, al punto de afirmar que todo cuerpo es tal, lo que demostraré en otro lado. Supuesto un cuerpo perfectamente fluido, no puede negarse una división total, es decir, en mínimos. En cambio, un cuerpo ciertamente flexible por doquier, aunque no sin cierta resistencia desigual, tiene todavía partes cohesionadas, aunque separadas y plegadas de varias maneras. Por lo tanto, la división del continuo no debe ser considerada como la de la arena en granos, sino como la de una hoja de papel o una túnica en pliegues; por consiguiente, aunque tengan lugar pliegues infinitos en número unos menores que otros, no por ello un cuerpo se disolverá en puntos o mínimos (A VI 3, 554-555).

En otras palabras, no hay cuerpos impartibles ni cuerpos que no ofrezcan resistencia a la división. La imagen de la división del papel o de la túnica en pliegues, además de ser útil para graficar la concepción de la división del continuo,⁶ trasluce la idea de la elasticidad, descrita como una flexibilidad con resistencia. Leibniz recoge algunos ejemplos de la experiencia cotidiana que muestran esto:

[...] las cosas elásticas tienen esto: las cosas golpeadas fuertemente se doblan antes de ceder [*prius flectantur*

⁶ Hemos abordado esta cuestión en otros trabajos, en los que discutimos el problema del laberinto del continuo; cfr. especialmente Raffo Quintana (2019).

quam cedant], es decir, ceden por partes en lugar de hacerlo completamente, cosa que puede enseñarse mediante muchos experimentos. De allí que se ha observado que por el impacto de un proyectil [*ictu globi sclopetarii*] una puerta es perforada, más que cerrada, y que un palo colocado sobre vidrio puede ser roto por un golpe fuerte de otro palo, permaneciendo el vidrio [intacto] (A VIII 3, 98).

Ambos ejemplos son esclarecedores. Si la puerta es atravesada por el proyectil, entonces no es perfectamente dura. Por lo demás, si lo fuera, el impacto no debería producirle ni la más mínima marca. Lo que ocurriría en ese caso es que el proyectil eventualmente empujaría la puerta toda, pero no la rompería en una parte. Si lo que ocurre es que la atraviesa en el lugar determinado del impacto, es porque el golpe fuerza la flexión de esa sección concreta de la puerta con una violencia que supera la resistencia que tiene el material del que se compone la abertura. De allí que se rompa en esa parte, aunque la puerta no estalle como un cristal. El ejemplo del palo apoyado sobre un vidrio también es ilustrativo: aunque el palo se rompa a causa de la violencia del golpe que recibe, el vidrio sobre el que se apoya podría permanecer intacto a causa de su elasticidad.

La restitución, dice Leibniz, es “temblorosa”, lo que implica que se da al modo de una vibración. Este añadido cobra especial sentido si tenemos en cuenta que Leibniz recurre sistemáticamente a una analogía para explicar los cuerpos sonoros, a saber, la de que estos son “como cuerdas”: “Y así, considero que el objeto que suena [es] como una cuerda pulsada y el órgano del oído como una cuerda homótona sin contacto con la pulsación de lo que resuena primero” (A VIII 3, 95). Más aún, Leibniz es consciente de que en su tiempo esta concepción era generalmente aceptada: “La mayoría hoy en día está de acuerdo en que todo lo que suena tiembla como una cuerda pulsada y, por lo tanto, es elástico” (A VIII 3, 95). Si bien Leibniz dice este comentario al pasar y, por lo tanto, no se detiene en ello, es posible que el trabajo de Mersenne haya influido en esto. Sea como fuere, el hecho de que Leibniz recurra a una analogía no es trivial desde el punto de vista metodológico (cfr. Raffo Quintana y Esquisabel, 2024). Leibniz abordó el valor de las analogías como método de conocimiento físico en algunos textos más tempranos, tales como *Schediasma de arte inveniendi theoremata* de 1674

(A VI 3, 425-426) o el ya mencionado *Praefatio ad libellum elementorum physicae* de 1678/1679. Se trata de un método que no provee resultados ciertos, sino conjeturales, y que procede de manera *a posteriori*, pues no es analítico, sino que se funda precisamente en el conocimiento previo que tenemos de algunos objetos para explicar otros. Así, por ejemplo, hubo quienes, como William Gilbert (1600), concibieron que, conocida la estructura del imán y el fenómeno del magnetismo, el modo como la Tierra atrae hacia sí los cuerpos es análogo al modo como el imán atrae el hierro (cfr. Leibniz, A VI 4, 2000). De alguna manera, el imán en este ejemplo, o la cuerda en el caso de la explicación del sonido, funcionan como “modelos” para explicar respectivamente la atracción gravitatoria de la Tierra y la estructura de los cuerpos sonoros. Leibniz entiende la utilidad que tienen las analogías para descubrir causas y establecer predicciones (cfr. Esquisabel, 2008), pero también es consciente de los peligros que puede traer abusar de ellas.

2.2. Una causa, distintos procesos

Como veremos, la analogía entre cuerdas y cuerpos sonoros acompañará toda la explicación de Leibniz, sea que esté considerando la cuestión de la generación del sonido, de su propagación o de su recepción. La razón de esto es que, en última instancia, todos estos procesos remiten a la misma causa:

Y así, descubrí que, aunque en el sonido se puedan distinguir el origen, la propagación y la expresión en el órgano, sin embargo, estas tres cosas ocurren casi del mismo modo, a saber, a través del temblor de algún cuerpo Tenso, y no son necesarias otras *especies propagadas* a las que los Filósofos recurren en la escuela (A VIII 3, 114).

En otras palabras, son concebidos al modo de cuerdas el cuerpo sonoro a partir del que se origina el sonido, los cuerpos intermedios mediante los cuales el sonido se propaga (es decir, las partes del aire) y el órgano corpóreo de la audición. En todos estos casos, lo que tenemos son cuerpos que se golpean y vibran. Como mencionamos anteriormente, la cuestión de la recepción del sonido fue abordada por Leibniz especialmente en el texto 12₃, *Cogitationes novae quomodo formetur sonus et per aerem propagetur atque in organo auditus exprimatur*, luego de extractar las obras de Schellhammer y Duverney sobre la cuestión. No

obstante, el proceso que mayor atención recibe por parte de Leibniz en todos estos textos de la primera mitad de la década de 1680 es el de la propagación del sonido. Atendiendo a esta situación y teniendo en cuenta que los tres procesos ocurren “casi del mismo modo”, en lo que sigue recorreremos el hilo conductor de la propagación del sonido.

3. La propagación del sonido

Una cuestión preliminar de importancia para la propagación del sonido es la pregunta acerca de cuál es el medio a través del que tiene lugar dicha propagación. Antes hemos mencionado al pasar que Leibniz reconoce que se trata del aire, cosa que era generalmente aceptada en la época. Observemos, sin embargo, que Leibniz no siempre sostuvo esta concepción. Entre las breves reflexiones acerca del sonido que encontramos en la *Theoria motus concreti* se halla la afirmación de que “el sonido consiste en el movimiento del éter, pero rítmico y que se aleja en círculos, como vemos que ocurre con la piedra arrojada al agua [...]” (A VI 2, 236; traducción de OFC 8, p. 32). No obstante, Degroote observa adecuadamente que Leibniz rompe con estas ideas y elabora otra concepción ya desde el texto *De sono*, cuya datación es un poco incierta, pero que los editores de A VIII determinaron entre 1671 y 1680. Así, por ejemplo, Leibniz deja de concebir el éter como el medio de propagación del sonido y le asigna este rol al aire, lo que contribuye a que el sonido comience a ser visto como una vibración elástica que se comunica sucesivamente a las diferentes partes contiguas del aire, al mismo tiempo que rechaza la analogía de las olas sobre el agua en favor de la imagen de una cuerda tensa (Degroote, 2023, p. 311).

La concepción de la elasticidad de los cuerpos a la que hicimos referencia anteriormente juega un rol importante en estas consideraciones de Leibniz. En primer lugar, el aire cumple con el requisito fundamental para la propagación del sonido, que es el hecho de ser “[...] un fluido elástico, es decir, capaz de tensión [...]” (A VIII 3, 97). En parte por eso Leibniz rechaza la imagen de los círculos en el agua, extendida en la época, aunque como vimos haya sido formulada en la Antigüedad por los estoicos (Costa, 2023, pp. 261-262) para explicar por analogía la propagación del sonido. Las razones que esgrime Leibniz son varias (A VIII 3, 94-95). En primer lugar, esta imagen no alcanza para explicar la naturaleza íntima del sonido, ni permite explicar de manera distinta los fenómenos. En segundo lugar, imágenes como esta “tampoco muestran el elastro del aire, sin el cual no habría un medio adecuado para

propagar el sonido" (A VIII 3, 94). Por el contrario, "[e]l agua no es un cuerpo suficientemente elástico" para propagar el sonido (A VIII 3, 106). Finalmente, los círculos en el agua aumentan su diámetro a medida que se alejan del centro, que representa al cuerpo sonoro, por lo que tampoco sirve para mostrar "[...] cómo el tono o grado de sonido se propaga con tanta precisión" (A VIII 3, 94; cfr. Costa, 2023, p. 256). La imagen de los círculos concéntricos, por lo tanto, es completamente inadecuada: "Estas cosas no tienen nada en común con el sonido y las olas en el agua se comparan más propiamente al viento en el aire que al sonido" (A VIII 3, 95). Como vemos, parece claro que Leibniz ni siquiera logra rescatar esta imagen como modelo para explicar la tridimensionalidad del sonido, eso es, su propagación en todas las direcciones.

Pues bien, tenemos que el medio en el que se propaga el sonido es el aire y que el procedimiento de propagación se explica recurriendo a la causa inmediata a la que hicimos referencia anteriormente: "[...] todo lo que suene, tiembla, [todo] lo que tiembla, comunica por aire y cuerpos tensos, pero máximamente homótonos, nuevas agitaciones [*trepidaciones*] isócronas a las agitaciones del cuerpo sonoro [...]" (A VIII 3, 95). Dicho brevemente, las partes del aire son como cuerdas tensas, de manera que, cuando vibran (es decir, "tiemblan" o se "agitan"), golpean las cuerdas que les son contiguas, produciendo con ello sus respectivas vibraciones y, por lo tanto, propagando el sonido. De esta manera se explica mecánicamente la propagación mediante partes del aire (cuerdas) que vibran y golpean a las siguientes. Ahora bien, para explicar de manera más detallada la propagación, debemos considerar dos conceptos que Leibniz enuncia aquí, a saber: que los cuerpos tensos son "homótonos" y que las vibraciones son "isócronas". Estos conceptos también fueron enunciados, aunque con otras palabras, en el pasaje exhibido en la sección 2 a propósito de la causa del sonido. Recordemos que allí señaló que "[la restitución temblorosa] tiene siempre la misma duración y, por lo tanto, [es] igualmente aguda o igualmente grave, mientras el cuerpo permanezca igualmente tensionado, sea la percusión fuerte o débil" (A VIII 3, 120). Que la restitución temblorosa tenga la misma duración nos habla del isocronismo y que el cuerpo permanezca igualmente tensionado nos remite a la homotonía. Estos dos conceptos son los que le permiten a Leibniz explicar que el tono de un sonido, sea éste agudo o grave en un determinado grado, se mantiene a lo largo de su propagación. Ahora bien, este mismo pasaje sugiere también que la cuestión del tono del sonido es independiente de la intensidad con

la que se golpea la cuerda, es decir, que no depende de que el golpe sea fuerte o débil. Como veremos, de la fuerza del golpe se seguirá la cuestión de la “intensidad” del sonido, es decir, un sonido más o menos fuerte, pero no su tono, que, como veremos, remite a la isocronía de las vibraciones. Detengámonos a continuación en estas distinciones.

4. El grado y la intensidad del sonido

Los últimos comentarios de la sección anterior sugieren, en suma, que el sonido admite una doble distinción: por un lado, los sonidos se distinguen en graves y agudos y, por otro, en fuertes o débiles. Como sugerimos también, para Leibniz, cada una de estas distinciones tiene raíces diferentes. En esta subsección analizaremos esta doble distinción y su explicación en el contexto de la propagación del sonido.

Pero cuanto más breves o más duraderas sean las idas y vueltas, más agudo o más grave será el sonido; por lo tanto, es evidente que hay otra división del sonido en agudo y grave además de [la división] en débil y vehemente: pues aquella [división] debe tomarse del tono del cuerpo sonoro, mientras que esta, de la fuerza del golpe (A VIII 3, 96-97).

Tenemos, por lo tanto, que el tono o lo que Leibniz llama el “grado del sonido” (A VIII 3, 94, 96 y 97, *inter alia*), a lo que corresponde el rango de sonidos agudos y graves, depende de la duración de las “idas y vueltas” de las vibraciones. Como veremos en breve, los conceptos de “isocronía” y “homotonía” son relevantes en este contexto. Por otro lado, tenemos que la “intensidad” del sonido, según la cual distinguimos sonidos más fuertes y más débiles, depende, como señalamos al pasar, de la fuerza del golpe. Leibniz no utiliza en este contexto el término “intensidad”, aunque sí se refiera a la fuerza del golpe (*vi ictus*). Como veremos, en el marco del análisis de la cuestión de la intensidad del sonido, será relevante el concepto de “recorrido” (*excursio*).

Analicemos en primer lugar la razón de la generación y propagación del tono. Dice Leibniz al respecto:

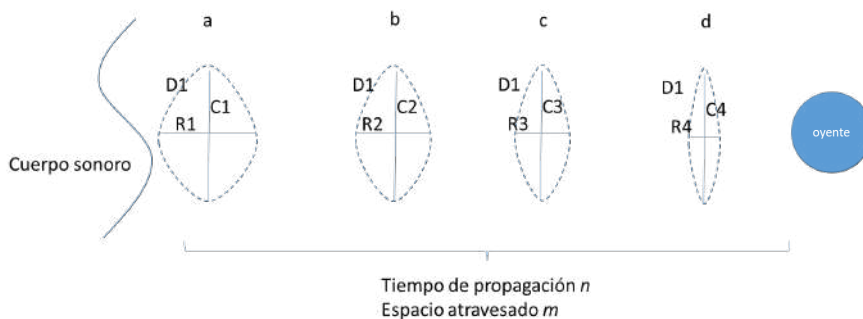
Además, el tono o grado de sonido se origina a partir del hecho de que las vibraciones posteriores de las cuerdas tensas tienen la misma duración [*sunt aequidiuturnae*] que las anteriores, aunque las posteriores sean más

débiles, pues la cuerda tiene menos recorrido [*minus excursit*]. Por lo tanto, la cuerda emite el mismo tono, ya sea que se la pulse más fuerte o más débilmente. Y así, el sonido debe derivarse [*repetendus est*] inmediatamente no del golpe que se inflige al cuerpo sonoro, sino de la restitución del cuerpo sonoro después de que cese el golpe, [restitución] que siempre tiene la misma duración, permaneciendo el mismo grado de tensión y la magnitud del cuerpo, de cuya composición resulta el tono (A VIII 3, 96).

En otras palabras, las cuerdas, de la primera a la última, son homótonas, es decir, mantienen el mismo tono. Esto, por un lado, se explica por el hecho de que mantienen el mismo grado de tensión (*gradum tensionis*) y, por otro, explica que el sonido que escuchemos tenga el mismo tono que en el cuerpo sonoro. Que tengan el mismo grado de tensión implica que las vibraciones de estas cuerdas son isócronas, es decir, que tienen la misma duración. De esta manera, puede hacerse una gradación de los sonidos en agudos y graves siguiendo como parámetro la duración de la vibración. Como vimos en el primer pasaje de esta subsección, un sonido será más agudo cuanto más breves sean las duraciones de los “ideas y vueltas”, así como será más grave a medida que las “idas y vueltas” duren más.

En síntesis, si las cuerdas están igualmente tensionadas, tendrán el mismo tono, lo que implica que las vibraciones de cada una de ellas durarán lo mismo. Ahora bien, a medida que nos alejemos del cuerpo sonoro, el sonido, aunque conserve el tono, se volverá progresivamente más débil. Leibniz explica esto señalando que las vibraciones de las cuerdas “posteriores”, es decir, las que están más alejadas del cuerpo que emite el sonido, tienen un “recorrido” menor. En otras palabras, el “espacio” que recorre una cuerda al vibrar cambia a medida que nos alejamos del cuerpo sonoro. Digámoslo una vez más: las vibraciones de las cuerdas, sean ellas más próximas o más alejadas del cuerpo sonoro, son isócronas, es decir, duran lo mismo, *independientemente* de que el recorrido que tengan las vibraciones vaya disminuyendo progresivamente a medida que nos alejemos. El tono es explicado por referencia a la duración de las vibraciones; la intensidad, por el espacio que ellas recorren.

En suma, si bien un sonido conserva el tono mientras se propaga (supuesto, como decíamos, que se conserve la misma tensión de las cuerdas), pierde intensidad a medida que se aleja del cuerpo sonoro. Esa pérdida de intensidad se explica como una disminución progresiva en el espacio o “recorrido” en el que la cuerda vibra. Así: “Pero, dado que las cuerdas posteriores son pulsadas más débilmente, los recorridos [*excursiones*] al vibrar [*inter vibrandum*] serán más pequeños en razón del lugar, aunque permanezca el mismo período con respecto al tiempo” (A VIII 3, 97). Con el objetivo de esclarecer la explicación del grado y la intensidad del sonido, proponemos la siguiente representación gráfica.



Esquema 1

Supongamos un sonido que se propaga desde el cuerpo sonoro hasta un oyente cualquiera. Tal propagación transcurre en un tiempo determinado n y atraviesa un espacio o distancia determinada m . No es relevante para este ejemplo determinar el espacio o el tiempo. Ahora bien, asignemos arbitrariamente cuatro “momentos” en esta propagación, a , b , c y d , progresivamente más alejados del cuerpo sonoro. Como entre el cuerpo sonoro y el oído media aire, que, recordemos, es el medio de propagación del sonido, en sentido estricto hay infinitas cuerdas y vibraciones. Así, en suma, los cuatro momentos corresponden a cuatro

cuerdas (las líneas verticales C1, C2, C3 y C4). En cualquier caso, el argumento vale para infinitas cuerdas y vibraciones.

Pues bien, en el momento *a*, que es el más próximo de los cuatro al cuerpo sonoro, tenemos que la cuerda C1 vibra con una duración D1. La vibración es representada por la línea punteada. El recorrido en el que se da esa vibración y que es representado por la línea horizontal es R1. En el momento *b*, que está un poco más alejado del cuerpo sonoro de lo que lo estaba *a*, la cuerda C2 vibra *también* con la duración D1. En otras palabras, las vibraciones de C1 y C2 son isócronas y, por lo tanto, las cuerdas son homótonas. Sin embargo, el recorrido R2 en el que tiene lugar la vibración de C2 es menor que el que corresponde a C1. De la misma manera, en el momento *c*, la cuerda C3 vibra en D1 con un recorrido R3 y la cuerda C4 recorre R4 con la misma duración D1.

5. Una representación gráfica de la propagación del sonido

Con el objetivo de esclarecer la cuestión de la propagación del sonido, Leibniz recurre a una representación gráfica. Como veremos, las explicaciones exhibidas en las subsecciones anteriores otorgan claridad al ejemplo. Señalamos a su vez que una breve parte de la descripción de la imagen fue empleada en la sección anterior.

Para concebir ahora mejor la propagación del sonido, imaginemos [*fingamus*] (figura 1) muchas cuerdas homotónas *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, etc., que se disponen paralelas entre sí en el mismo plano (en el que tiene lugar vibración de ellas) y que ellas están tan cercanas entre sí que la cuerda *a* por su vibración golpea [*feriat*] a la cuerda *b* y ésta a su vez a la cuerda *c*, etc. Dado que son homotónas, cada una emitirá el mismo tono que la primera y de esta manera se propagará un tono cualquiera [*aliquousque*] o grado de sonido. Pero, dado que las cuerdas posteriores son pulsadas más débilmente, los recorridos [*excursiones*] al vibrar [*inter vibrandum*] serán más pequeños en razón del lugar, aunque permanezca el mismo período con respecto al tiempo. Finalmente, el recorrido de alguna cuerda, como *d*, será tan pequeña que no alcanzará a la siguiente *e*, por lo que cesará la propagación. Transfirmamos ahora esto al aire, que, dado que es un fluido elástico, es decir,

capaz de tensión, ya tiene una cierta tensión debido a la presión del aire que le es contiguo [*incumbentis*]; sus partes *a*, *b* y *c* (en la figura 2) pueden considerarse como otras tantas cuerdas tensas y, puesto que son entre sí continuas, por lo tanto, la vibración de una no puede ser de un recorrido tan pequeño que no alcance la porción próxima a ella y [así] la vibración se propagará (A VIII 3, 97).

Como vemos, Leibniz recurre a dos imágenes, la segunda de las cuales implica un grado de complejidad mayor que la primera. Esto se observa concretamente en el hecho de que la explicación que remite a la figura 1 describe la reducción progresiva de los recorridos hasta que finalmente el de una cuerda sea tan débil que no golpee a la siguiente. Esta explicación parece ir en contra del pleno físico y, por lo tanto, de la presencia del aire como medio de propagación del sonido. Esto es precisamente lo que añade la explicación que remite a la segunda figura: no hay vibración cuyo recorrido sea tan pequeño que no alcance a la siguiente cuerda. Notemos, sin embargo, que, como observó adecuadamente Degroote (2023, p. 313), la reproducción de la imagen 1 que encontramos en AVII 3 es inadecuada, pues no considera que la cuerda *d* no logra golpear a *e* con su vibración, tal como se observa en el manuscrito (que tomamos de Degroote, 2023, p. 312). Curiosamente, la reproducción de la imagen que encontramos en la edición de Gerland de 1906 es correcta. A continuación, ofrecemos las tres versiones de la imagen 1, así como también la imagen 2. En este segundo caso, exhibimos solamente la edición de A VIII, que reproduce adecuadamente la imagen original.

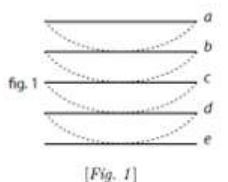


Imagen de A VIII 3,
97

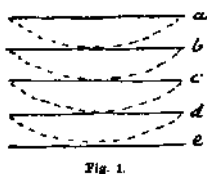


Imagen de Gerland
(1906, p. 12)

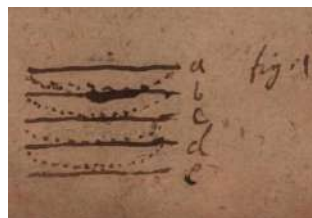
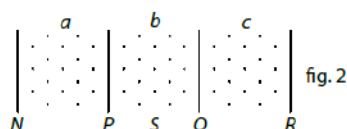


Imagen del manuscrito
(LH XXXVII 1, 18r) a partir
de Degroote (2023, p. 312)



[Fig. 2]

Esquema 2

El hecho de que una cuerda golpee *siempre* a la siguiente a causa de su vibración, independientemente del tamaño del recorrido, suscita la pregunta por el término o “cese” de la propagación del sonido. Abordaremos esta cuestión en la siguiente sección. Antes de ello, consideraremos la manera como Degroote analiza la figura 1 en términos de su poder de representación.

De acuerdo con Degroote, “la figura 1 no constituye una *representación* del fenómeno del sonido, entendido como la correspondencia de las propiedades del sonido con un conjunto de signos destinados a agotar su referencia” (2023, p. 312; mi traducción). Lo que describe la imagen, según Degroote, no es el fenómeno, “sino un *razonamiento*”: la imagen “[e]s una representación sensible de la estructura lógica de la demostración y de las ideas que la sostienen, una representación geométrica [*une mise en image géométrique*] del cálculo mediante el cual una proposición se forma sobre la base de proposiciones previamente aceptadas” (Degroote,

2023, p. 313). Al respecto, diremos dos cosas. Por una parte, estamos de acuerdo con que la figura no representa “el fenómeno del sonido”, si por ello entendemos la sensación de un sonido. Más aún, Leibniz es claro al respecto: lo que procura con estas imágenes es concebir mejor la propagación del sonido. Ahora bien, por eso mismo, no parece acertado señalar que lo que representa la imagen es la estructura lógica de un razonamiento. Lo que la imagen procura exhibir es lo que ha de ocurrir *a parte rei* para que tenga lugar la propagación del sonido que sentimos, es decir, su causa. Leibniz dice explícitamente esto a propósito no del sonido, aunque sí de otra cualidad confusa, como es un color: “Pero es suficiente con que mostremos qué hay *a parte rei* en los cuerpos, a partir de lo cual se origina la amarillez. Así, en efecto, tendremos el modo de producir cualidades confusas” (A VI 4, 1962). Como señalamos en la primera parte de este escrito, esto implica razonar sobre las cualidades que siempre acompañan a los atributos confusos, como es en nuestro caso el sonido, cualidades que son inteligibles y que se consideran en la geometría y en la mecánica. La contemplación de estas cualidades es lo que nos permite “hallar, mediante un rodeo, qué hay de real y distinto en las cualidades confusas” (A VI 4, 1962). Son los conceptos matemáticos involucrados en las explicaciones mecánicas acerca de la causa del sonido los que pueden ser matemáticamente representados. Naturalmente, estos conceptos no agotan las explicaciones ni lo explicado por ellas. Como observamos oportunamente, en un cuerpo cualquiera, como, por ejemplo, un cuerpo sonoro, hallaremos cualidades confusas, pero también cualidades distintas, algunas de las cuales se toman de la matemática y otras de la metafísica. No todas ellas pueden ser representadas matemáticamente, sino solamente las que dependan de la matemática. A esto hay que sumarle que Leibniz pudo haber escogido solamente algunos de los aspectos representables geoméricamente y no todos (este, de hecho, parece ser el caso de la imagen 1).

6. El cese de la propagación del sonido

La explicación de la propagación del sonido provista por Leibniz no aclara en principio lo que ha de acontecer para que cese dicha propagación. La descripción de la figura 1 que analizamos en la sección anterior, según la cual la propagación cesa una vez que el recorrido de una cuerda es tan breve que no logra golpear a la siguiente, no es completamente adecuada para describir la situación concreta, pues no considera el aire que media entre las cuerdas. Recordemos que Leibniz

transfiere el caso al aire posteriormente, una vez que considera la imagen 2. En otras palabras, si todas las cosas son plenas, no podría darse el caso de que una cuerda no golpee a otro cuerpo elástico contiguo. En esta sección, por lo tanto, intentaremos reconstruir la concepción de Leibniz, que, como sugerimos, no resulta suficientemente explícita.

Sostenemos que pueden distinguirse dos líneas argumentales diferentes. Por un lado, la propagación podría “cesar” cuando las partes vibrantes del aire golpeen un cuerpo que sea de otro material. Recordemos que el aire es para Leibniz el medio de propagación del sonido no solamente porque es un cuerpo elástico. Al fin y al cabo, todos los cuerpos son elásticos en algún grado. No obstante, el aire tiene la elasticidad *adecuada* para propagar el sonido. Esto es precisamente lo que no poseen otros cuerpos, como, por ejemplo, el agua, que, como vimos, no es un cuerpo “suficientemente elástico”. Ahora bien, por otro lado, un marco distinto de análisis de esta cuestión, que Leibniz de hecho considera explícitamente, es el que tiene lugar si consideramos la propagación del sonido no de manera absoluta, sino en relación con la *capacidad* que un tipo de ser tiene de escucharlo. En otras palabras, Leibniz observa que, en la propagación del sonido, habrá un punto en el que los recorridos de las vibraciones serán más pequeños que los que *nosotros* queremos para sentir el sonido:

Y así, el sonido se propaga a través del aire permaneciendo siempre el mismo tono, es decir, el isocronismo de las vibraciones, aunque finalmente la fuerza comunicada a tantas partes del aire en el solo ámbito de la esfera de la actividad, como [la] llaman, se vuelve tan pequeña que los recorridos de las vibraciones se vuelven menores que lo que se requiere para excitar nuestros sentidos y, por lo tanto, el sonido se debilita (A VIII 3, 100).

La pérdida de intensidad que afecta a la propagación del sonido —y que queda descrita en el esquema 1 por la diferencia de los recorridos R1, R2, R3 y R4 de los “momentos” *a*, *b*, *c* y *d* del ejemplo— arriba a un punto en el que el sonido se vuelve insensible para nosotros. En esta cuestión, la referencia a las propias capacidades cognitivas no es algo menor. En efecto, puede perfectamente haber (o bien suponerse) oyentes capaces de escuchar sonidos que no logran excitar nuestro órgano sensorio.

7. La medición de distancias grandes a partir del sonido

El debilitamiento progresivo de la intensidad del sonido muestra que hay una relación entre la intensidad del sonido y el espacio atravesado. En este sentido, un sonido más intenso s_1 podrá ser escuchado desde un lugar más lejano l_1 que otro sonido más débil s_2 , que, por lo tanto, alcanzará una distancia más breve l_2 respecto del cuerpo sonoro. Leibniz es también consciente de que el *tiempo* que tarda el sonido s_1 para llegar a l_1 es mayor que el que tarda s_2 para llegar a l_2 . Para afirmar esto, se vale del conocimiento, aparentemente aceptado en la época, de que el movimiento del sonido es uniforme:

[...] vale la pena observar cómo se deduce de esto un fenómeno espléndidamente comprobado por la Academia Médica, a saber, que el movimiento del sonido es uniforme, es decir, que los tiempos de la propagación son proporcionales a los espacios, de modo que, si un sonido recorre una milla en un minuto, habrá de recorrer dos millas en dos minutos (A VIII 3, 101).

Como vemos, la uniformidad del movimiento implica que hay una proporcionalidad entre el espacio recorrido por un sonido y el tiempo que tarda en recorrerlo. De esta manera, un sonido más intenso, como s_1 en nuestro ejemplo anterior, no solamente recorre una distancia mayor que s_2 , sino que lo hace también en un tiempo proporcionalmente mayor. De la misma manera, podremos saber que un sonido que se propague durante más tiempo que otro recorrerá una distancia mayor. Leibniz observa a partir de este hecho una consecuencia práctica: el sonido “será muy útil para medir distancias mayores” (A VIII 3, 102). Al respecto de esta cuestión, señala el siguiente ejemplo:

Si al explotar un proyectil [*tormento explosivo*] uno registrara cuidadosamente con un reloj de péndulo el momento de la explosión y otro en un lugar remoto [registrara] del mismo modo el momento en que percibe el impacto [de la explosión], podría registrarse [entonces] el tiempo que transcurre entre el relámpago y el trueno, a partir del cual podría juzgarse la distancia,

aunque no tan exactamente, puesto que la tensión del aire más remoto [*altius*] es menor (A VIII 3, 102).

Si bien Leibniz no es explícito, es probable que esté pensando en el reloj de péndulo que Huygens describió en el *Horologium oscillatorium* de 1673 como una herramienta adecuada para la medición del tiempo (cfr. Dugas, 1957, pp. 181-182). Si bien Leibniz no lo señala, vale la pena considerar, dada la proporcionalidad entre espacio y tiempo, y dado que, a mayor intensidad del sonido, mayor espacio recorrido, si inversamente no podría medirse la intensidad de un sonido de acuerdo con la distancia que recorre.

8. Conclusión

En los textos en los que Leibniz se refirió a las explicaciones mecánicas acerca de cualidades confusas mediante la consideración de las cualidades distintas que las acompañan, sostuvo que la utilidad de esto, por decirlo así, es triple. Considerar las cualidades acompañantes nos permite “hallar las causas de los fenómenos”, pero también “predecir fenómenos aún inexplorados”, así como también “aplicar la cosa propuesta a varios usos de la vida” (A VI 4, 1961). Las cuestiones de acústica que consideramos en este escrito dan cuenta de todas estas posibilidades. El tema principal de nuestro trabajo ha sido mostrar cómo aborda Leibniz la causa del sonido. Situaciones como la medición de grandes distancias son un ejemplo de la segunda y tercera “utilidad”. La relación entre intensidad y distancia nos permite virtualmente predecir, por ejemplo, qué distancia alcanzaría un sonido cuya causa remota sea un golpe de una fuerza determinada. La posibilidad de medir grandes distancias a partir del sonido, por otro lado, es un claro ejemplo de aplicación para “usos de la vida”. La medición de la distancia a través del sonido no será exacta, y en ese sentido no será una herramienta adecuada para quienes tenga pretensiones de exactitud matemática. Pero si no es eso lo que buscamos, sino solamente un conocimiento aproximado, entonces el sonido es una herramienta suficientemente buena.

Adicionalmente, vale la pena observar que las concepciones que aquí presentamos no exhiben cuantificaciones de grados o intensidades, aunque sí hallamos, podríamos decir, la teoría que eventualmente permitiría una cuantificación. En otras palabras, la aplicación de la matemática a la física (lo que en este caso se traduce en la acústica)

consiste en explicaciones en las que tienen lugar conceptos matemáticos sin que esto implique que lo que se hace sea un cálculo matemático. Así, por poner un ejemplo, una cosa es la explicación teórica según la cual los “recorridos” serán menores a medida que el sonido pierda intensidad, mientras que otra cosa distinta es cuantificar tales “recorridos”, algunos de los cuales serán más grandes y otros más pequeños.

Referencias

- Bertoloni Meli, D. (2006). *Thinking with Objects. The Transformation of Mechanics in the Seventeenth Century*. The Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1353/book.3275>
- Costa, A. (2023). De vibrationibus aëris tensi – Les recherches de G.W. Leibniz des années 1680 dans le domaine de l’acoustique. En W. Li, C. Wahl, S. Erdner, B. C. Schwarze e Y. Dan (eds.), “*Le present est plein de l’avenir, et chargé du passé*” : Vorträge des XI. Internationalen Leibniz-Kongresses, 31. Juli – 4. August 2023, Leibniz Universität Hannover, Deutschland. Band 1 (pp. 253-266). Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft. <https://doi.org/10.15488/14328>
- Descartes, R. (1897-1910). *Oeuvres de Descartes*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método*. M. Caimi (trad.). Colihue.
- Degroote, J. (2023). La theorie acoustique : une modélisation mathématique ? En W. Li, C. Wahl, S. Erdner, B. C. Schwarze e Y. Dan (eds.), “*Le present est plein de l’avenir, et chargé du passé*” : Vorträge des XI. Internationalen Leibniz-Kongresses, 31. Juli – 4. August 2023, Leibniz Universität Hannover, Deutschland. Band 1 (pp. 307-320). Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft. <https://doi.org/10.15488/14328>
- Dugas, R. (1957). *A History of Mechanics*. Routledge & Kegan Paul.
- Esquisabel, O. M. (2008). Leibniz y el concepto de analogía. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 39, 11-29.
- Gilbert, W. (1600). *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure; physiologia nova, plurimis et argumentis, et experimentis demonstrata*. Petrus Short.
- Leibniz, G. W. (1906). [Gerland]. *Nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts*. E. Gerland (ed.). V. G. Teubner.
- Leibniz, G. W. (1923-2024). *Sämtliche Schriften und Briefe* (edición de la Academia de Ciencias de Berlín). Berlín (antes: Darmstadt; Leipzig): Walter de Gruyter Verlag (antes: Otto Reichl Verlag; Akademie-Verlag).

- Leibniz, G. W. (2009). [OFC 8]. *Obras filosóficas y científicas*. 8. *Escritos científicos*. J. Arana (ed.). Comares.
- Raffo Quintana, F. (2019). *Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud*. Comares.
- Raffo Quintana, F. (2025). Leibniz y la aplicación de la matemática a la física. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(1), 67-75. <https://doi.org/10.5209/ashf.91534>
- Raffo Quintana, F. y Esquisabel, O. M. (2024). La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(2), 261-289. <https://doi.org/10.36446/rlf2024431>
- Raffo Quintana, F. y Esquisabel, O. M. (2025). Gottfried Wilhelm Leibniz, *Prefacio a un librito sobre los elementos de física*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 51(1), 159-181. <https://doi.org/10.36446/rlf416>
- Vitale, L. (2016). Music in Leibniz's Metaphysics. En W. Li, U. Beckmann, S. Erdner, E.-M. Errulat, J. Herbst, H. Iwasinski y S. Noreik (eds.), „Für unser Glück oder das Glück anderer“. *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses. Band V* (pp. 301-313). Georg Olms.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3089>

*Contra Müntzer, pro Lutero: la lectura de Hegel
sobre la Reforma protestante en sus Lecciones sobre
filosofía de la historia*

*Contra Müntzer, pro Luther: Hegel's Reading of
the Protestant Reformation in his Lectures on the
Philosophy of History*

Juan Serey Aguilera

Universidad Católica de Temuco
Chile

jserey@uct.cl

<https://orcid.org/0000-0002-3370-6371>

Recibido: 27 - 02 - 2024.

Aceptado: 24 - 05 - 2024.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Serey Aguilera, L. (2026). *Contra Müntzer, pro Lutero: la lectura de Hegel sobre la Reforma protestante en sus Lecciones sobre filosofía de la historia*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 315-349. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3089>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo muestra cómo se va configurando la recepción de algunos aspectos del luteranismo en las diversas ediciones de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Hegel. Consideramos que Hegel comprende la influencia del luteranismo en el desarrollo de Alemania desde la perspectiva política de sus años de madurez, es decir, entendiendo el aporte de Lutero como un elemento importante en la consolidación de las reformas político-administrativas del siglo XVIII en Alemania, que encuentran su culminación en la afirmación de la racionalidad del vínculo entre el Estado y la religión. Este resultado va de la mano con el silencio que guarda Hegel frente a los acontecimientos que cuestionaron la obediencia del luteranismo al poder establecido, tal como ocurrió con la *Bauernkrieg* y la figura de Thomas Müntzer. Este silencio, creemos, está justificado a los ojos de Hegel a partir de la experiencia del terror revolucionario y de las consecuencias políticas de las doctrinas de Lutero.

Palabras clave: Müntzer; Lutero; Hegel; Reforma; protestantismo; Estado; Iglesia; religión; derecho; revolución.

Abstract

This article shows how the reception of certain aspects of Lutheranism is articulated in Hegel's *Lectures on Philosophy of History*. We claim that Hegel conceives the influence of Lutheranism on the development of Germany from the political perspective of his later years, that is, that Hegel understood Luther's contributions as an important element in the consolidation of the political and administrative reforms of the 18th century in Germany, which culminated in the affirmation of the rationality of the link between the state and religion. This conclusion goes hand in hand with Hegel's silence on events that challenged Lutheranism's obedience to preestablished powers, such as the *Bauernkrieg* and the figure of Thomas Müntzer. This silence, it seems to us, is justified in Hegel's eyes on the basis of the experience of revolutionary terror and the political consequences of Luther's doctrines.

Keywords: Müntzer; Luther; Hegel; Reformation; protestantism; state; church; religion; right; revolution.

1. Introducción

Alemania en el siglo XVI era el país más grande de Europa, con alrededor de doce millones de habitantes repartidos en sus territorios eclesiales, seculares (*Länder*) y algunas ciudades libres. Era un país que, a pesar de sus divisiones, había logrado una relativa unidad a través de los años, con una clara vocación imperial, cuya denominación en el siglo XV era de la “Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana” (Bernam, 2003, p. 32). Si bien era una nación o pueblo, no se constituía todavía en una nación-Estado. Su vinculación con el pasado de Roma no era un anacronismo, pues buena parte de su sistema legal estaba inspirado en la terminología del derecho romano, con un énfasis marcado “en el dualismo de las jurisdicciones eclesiásticas y el pluralismo de las jurisdicciones dentro de la esfera secular” (Bernam, 2003, p. 36).¹ Este dualismo resultó ser expresión de un conflicto más profundo: uno entre la autoridad papal y la del emperador, al que se agregan los constantes conflictos con la nobleza feudal (Bernam, 2003, p. 36).

Estas tensiones políticas entre el papado y el poder del emperador se agudizaron con las campañas papales para recolectar dinero a través de las indulgencias, so pena de purgatorio para los pecadores, pena que desde el año 1476 se extendió a los seres queridos de aquellos reacios a pagar por la intercesión papal en el perdón de los pecados (Bernam, 2003, p. 38). Este ambiente de tensión y de abuso generalizado era propicio para que dos conceptos hicieran fortuna: el de *renovatio* y el de *reformatio*. Ambos suponían una nueva forma de relacionar el poder eclesiástico y el poder político (Strauss, 1995, p. 2) y es de esta tensión de donde surge la necesidad de un nuevo orden jurídico y político que permitiera poner límites a los abusos eclesiales y de los miembros de la administración, necesidad de la que se nutre también la Reforma luterana.

En lo que sigue quisiéramos enfocarnos en esbozar un breve contexto de la Reforma para así mostrar, posteriormente, uno de los conflictos más importantes del siglo XVI: la irrupción de la Reforma radical, representada por la figura de Thomas Müntzer, cuya influencia en el púlpito y la prédica popular llevó a la guerra de los campesinos

¹ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

(*Bauernkrieg*), alzamiento que no fue apoyado por Lutero, quien, a pesar de comprender las razones detrás de la revuelta, no dudó en remitir a los alzados a los textos bíblicos para moverlos a deponer las armas y obedecer al poder temporal. Por último, quisiéramos ver la manera en que Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, asimila el protestantismo luterano, cuya influencia considera crucial para haber podido evitar el surgimiento de una revolución como la de 1789 en territorio alemán. Esta interpretación supone, a su vez, una clara toma de distancia frente a las manifestaciones religiosas de carácter sentimental e irracional; esta, creemos, es la causa de que la mención a Müntzer sea inexistente en los textos mencionados y permite a Hegel valorar más bien las influencias político-institucionales de largo aliento que fueron consecuencia de una Reforma que, siguiendo a Lutero, pudo seguir su camino institucional, cosa que vino a solidificarse en las modificaciones legales del siglo XVIII en Alemania.

2. La Reforma y su contexto

Es de amplio conocimiento que una de las críticas de Lutero se dirigió contra las indulgencias como forma de redimir el pecado. Esta práctica se encontraba fundamentada en una relación difícil de disolver entre el sacerdote y el fiel. Así, como señala Hamm (2004, p. 139), el verdadero arrepentimiento (*contritio*) se podía alcanzar solamente a través de la penitencia, pasando del dolor de la *attritio* a la *remissio peccatorum*, con lo que se liberaba el pecador de la culpa y el castigo eterno. Esto llevó a un “masivo sacramentalismo, que ganó más peso en la medida en que se desconfiaba cada vez más en la espiritualidad interna del hombre” (Hamm, 2004, p. 141). Esto puede ser leído, desde una perspectiva contemporánea, como un conjunto de “prácticas monopólicas” (Ekelund *et al.*, 2002, p. 646) que nos hablan no solamente de un artificio que abría las puertas del perdón a quien pudiera pagar por su salvación, sino que también implicaban una tensión de otro orden, relativa a la inestable distribución de la riqueza en el orden feudal (cfr. Ekelund *et al.*, 2002, p. 646). Así, la Iglesia católica, al controlar la venta de servicios espirituales que permitían el poder sobre el mercado, excluía a cualquier posible rival (cfr. Ekelund *et al.*, 2002, p. 647), lo que, desde esta perspectiva, bien podía provocar la irritación de aquellos cuyas arcas no se acrecentaban tanto, en la medida en que estos últimos dependían de otros medios de subsistencia (como los productos de la tierra o el comercio). Esto hizo que la Reforma encontrara un suelo fértil en territorios relativamente

pequeños, con menor poder político y económico y con gobiernos donde el carácter eclesial no fuera tan fuerte (Cantoni, 2012, p. 503).

De esta manera, la irrupción de Lutero, sobre todo después de clavar sus noventa y cinco tesis en Wittenberg en 1517, supuso el cuestionamiento de dos pilares de la Iglesia romana. Por un lado, “el rol central de los sacramentos en la salvación fue hecho innecesario, y con ello los sacerdotes que los administraban” (Blicke, 1995, p. 162). El segundo pilar fue la autoridad doctrinal: “la norma de Lutero para lidiar con la revelación, estaba dirigida a considerar las Escrituras como ‘interpretadas en sí mismas’ (*sui ipsius interpretes*) para el creyente” (Blicke, 1995, p. 162). De acuerdo con Hurstfield (1968, p. 129), la Reforma trajo consigo una compleja crisis, pues significó una severa pérdida en riqueza para la Iglesia y también para la casa de Habsburgo, poniendo en tela de juicio la autoridad central imperial, lo que significó que hubiera “un aumento de poder en dos sentidos separados: contra la Iglesia y contra el emperador” (Hurstfield, 1968, p. 130).

Lo primero que se dio a ver con la Reforma fue que esta estaba muy lejos de la gran *renovatio* predicha por profetas y predicadores anteriores y contemporáneos a Lutero. Así, Brecht sostiene que Lutero tuvo que confrontar a la Reforma radical en su completo espectro: “contra aquellos, tales como Müntzer y Caspar Schwenckfeld, que pretendían haber recibido una revelación inmediata, Lutero insistía que la revelación está contenida en el mundo externo” (1995, p. 140), pues la Biblia sola (*sola scriptura*) permitía el acercamiento del fiel a Dios. Además, y en esto se distanció de los reformadores radicales, Lutero mostró su apego a la autoridad secular, pues “el gobierno temporal debe ser aceptado como establecido divinamente y preferiblemente [...] de manera monárquica” (Blicke, 1995, p. 163).

Después de 1517, el movimiento luterano conoció varios incidentes importantes. Uno de ellos fue la guerra de los campesinos (*Bauernkrieg*) en 1525, que, acompañada del surgimiento de sectas radicales, como los anabaptistas y espiriritistas, trajo como necesidad para algunos el volver al orden religioso anterior a la Reforma, o ponerla bajo el control de los príncipes (Bernam, 2003, p. 49). Entre las solicitudes de los campesinos en sus doce artículos del año 1525 estuvieron “la reducción de sus deberes, introducción de la Reforma, abolición de la servidumbre, un contrato entre señor y siervo que regulara sus actividades, la libertad para cazar y pescar y la extensión de los derechos comunales” (Blicke, 1995, p. 173). Como se puede ver, las causas de la guerra de campesinos fueron, en un

inicio, económicas. El alza de la población, acompañada de un aumento de la pobreza, problemas en el uso de las tierras comunes y el alza en los impuestos crearon las condiciones para una fuerte tensión social (Blicke, 1995, p. 175). La guerra comenzó en 1524 y duró hasta 1525. Consistió en un conjunto de revueltas en el sur de Alemania que movilizó a miles de campesinos apoyados por artesanos urbanos, sacerdotes y miembros de distintos estratos. Si bien las consecuencias de la guerra fueron brutales para los perdedores, las condiciones no empeoraron mayormente, e incluso en algunos lugares se firmaron acuerdos vinculantes que fueron utilizados hasta entrado el siglo XVIII en conflictos antes las cortes imperiales (Blicke, 1995, p. 177). Uno de los líderes más prominentes de esta revuelta fue un religioso popular y radical, Thomas Müntzer, de quien trataremos en lo que sigue.

3. Thomas Müntzer

La figura de Müntzer,² nacido en 1489 y muerto en 1525, predicador cercano a círculos de artesanos y mineros, despierta distintas reacciones. Una de ellas lo identifica como un precursor del comunismo, aunque esta lectura ha sido rebatida por Fischer (1976), quien sostiene que se ha sobreutilizado y malinterpretado la famosa frase de Müntzer: “*Omnia sunt communia*”. Esto debido a que su meta no era la instauración de una sociedad comunista, sino “la fundación del reino de Dios en la tierra, la realización del evangelio” (Fischer, 1976, p. 36). Fischer es contrario a la idea de que Müntzer haya sido una anticipación

² La figura de Müntzer ha sido materia de variada discusión. Debido a la complejidad de la reconstrucción de sus antecedentes biográficos y su escasa obra escrita recopilada, buena parte de su contribución es leída a la luz de su rol en la *Bauernkrieg*. En la tradición interpretativa alemana, su figura se convirtió, a su vez, en plena Guerra Fría, en símbolo de las luchas ideológicas entre la RFA y la RDA. Así, según Goertz (1993, p. 194), las maneras de leer a Müntzer van desde el marxismo, para quien su figura muestra la transición del feudalismo a las formas tempranas del capitalismo, a la historia de la Iglesia, desde donde se ve a Müntzer como un hombre de fe cuyas intenciones provienen de un llamado interno en su relación con el Espíritu Santo (Goertz, 1993, p. 194) o como un individuo influenciado fuertemente por la tradición mística alemana (Goertz, 1993, p. 196). Por lo pronto, en la lectura que proponemos, Müntzer aparece más bien como un representante de la inmediatez no reflexionada de la intuición de una experiencia religiosa interna incommunicable, que trae como consecuencia el enfrentamiento con la objetividad de la realidad político-institucional.

de tendencias comunistas; lo ve solamente como un pensador que planteó una relación distinta con el orden natural, condición del orden económico-jurídico medieval (Fischer, 1976, pp. 37-38). En esto coincide con Mantecón (2009), para quien la doctrina de Müntzer se veía alentada por “aspiraciones de justicia social entendida como el resultado del Apocalipsis y el advenimiento de una nueva Jerusalén” (2009, p. 148). De acuerdo con Müntzer, la palabra viva de Dios habría de encontrarse en el corazón de los fieles, pues no podía agotarse en ser la palabra de las Sagradas Escrituras. Así, la palabra divina “siendo eterna debía ser viva” (Mantecón, 2009, p. 151). Por ello, según Honée, Müntzer, considera que “la autorrevelación divina de Dios tiene lugar [...] en el fondo de nuestra alma (*Seelengrund*), pero el esfuerzo por alcanzar la revelación debe alejarse de las distracciones y tentaciones seculares a través de un camino de penitencia y sufrimiento” (1994, p. 71).

En 1524, Müntzer escribe uno de sus textos más polémicos, “El sermón ante los príncipes”, que se convierte prácticamente en un “exhorto a la rebelión” (Mantecón, 2009, p. 159). En este escrito, la distancia con Lutero es evidente. A pesar de la inicial cercanía entre ambos, como se puede ver al menos en una carta fechada en 1520, donde Müntzer escribe a Lutero: “In Cristo vale, specimen et lucerna amicorum dei!” (citado en Friesen, 1988, p. 59). Para 1522, esto ya había cambiado. La cercanía entre ambos pudo deberse a la influencia del místico alemán Johannes Tauler, pensador de la palabra divina interna en el hombre, para quien la verdad de Dios “está dentro de aquel que se abra a la experiencia y verdad divinas” (Frieze, 1988, p. 65). Más allá de eso, es difícil encontrar algún punto en común entre ambos religiosos, pues las acusaciones de Müntzer a Lutero se hacen cada vez más duras; lo acusaba de ser “un escriba, un hombre de la palabra escrita” (Frieze, 1988, p. 67).

Es en el “Sermón” donde la doctrina de Müntzer busca su eficacia política a partir de la interpretación de un pasaje de Daniel 2: el rey Nabucodonosor tiene un sueño donde presencia cómo una estatua, hecha de diversos materiales, es destruida por una piedra que no ha sido fabricada por mano humana que la hace añicos. Después de esto, la piedra se convierte en una gran montaña que cubre toda la tierra (Daniel 2:35). La interpretación que ofrece Daniel es que el sueño simboliza la destrucción de los imperios mundiales, que serán reemplazados por el imperio de Dios que nunca será destruido (Daniel 2:44). Müntzer cifrará en este relato bíblico las esperanzas apocalípticas de la época que, en conjunto con la *renovatio*, deberían conducir al derrocamiento de los

poderes temporales injustamente establecidos, es decir, los poderes que no sigan la palabra viva de las Escrituras. De esta manera, estamos frente a una teología política cuya fundamentación no se sostiene en la autoridad incuestionable de las Escrituras (Nipperdey, 1963, p. 150), sino en el sujeto de la soberanía, el pueblo llano, o todo aquel que quiera aproximarse a la palabra divina sin los adornos de la autoridad eclesiástica y sin el temor al poder terrenal de los príncipes. Entonces, “el pueblo de los elegidos son los portadores de la soberanía de Dios: esta es la forma en que la idea de soberanía popular aparece en la mente de Müntzer” (Hinrichs, 1962, p. 44). Esta apreciación del bajo pueblo por parte de Müntzer permitía que la mayoría analfabeta pudieran acercarse a la verdad revelada. Así, “quienes nunca habían visto la Biblia podían, mediante la dirección del Espíritu, llegar a una fe cristiana sólida, tal como lo hicieron los autores de las Escrituras, sin libros que los instruyeran” (Bainton, 1982, p. 8).

En su sermón, Müntzer muestra su doctrina de los elegidos, quienes tienen la capacidad de tener visiones gracias a la voluntad divina, narrándonos lo que estos deben hacer: “el hombre elegido debe prestar atención a la forma en que se producen las visiones; que no brote por efecto de la provocación humana, sino que fluya simplemente de acuerdo con la inmovible voluntad divina” (2016, p. 105). Si hay una comunicación directa con Dios, esto es posible también para los gobernantes, pero es más difícil, pues se encuentra obstaculizada por los intereses clericales. Por eso dice a los príncipes: “recibid vuestro juicio directamente de la boca de Dios y no os dejéis desorientar por vuestros hipócritas clérigos ni seáis detenidos por una falsa consideración e indulgencia. Porque la piedra arrancada, no con mano, de la montaña ha crecido. Los pobres laicos y campesinos la ven con mucha mayor claridad que vosotros” (2016, p. 107). Y esto es así, porque “Cristo y sus apóstoles plantaron la verdadera palabra de Dios en los elegidos” (Müntzer, 1991, p. 12). Si esta palabra, dicha al hombre interior, siguiendo la doctrina de Johannes Tauler, ha de tener alguna presencia en el alma, entonces las revelaciones han de ser esperadas diariamente (Müntzer, 1991, p. 16). Y para esto el ejemplo de Daniel es crucial, pues nos demuestra que no es necesario adquirir por la razón natural un conocimiento de Dios (Müntzer, 1991, p. 20). De ahí que el deseo por la verdad sea crucial en la doctrina de Müntzer, pues es este deseo el que anima al hombre común —menos contaminado por la autoridad de la palabra escrita, palabra interpretable y por ello manipulable por intereses alejados de las Escrituras—, quien,

con su voluntad de acercarse a Dios, cuando su deseo es fuerte, recibe la palabra que desciende de Él hacia el corazón del creyente: “Si alguien se pregunta cómo viene la palabra al corazón. Cuando el deseo por la verdad es tan fuerte, baja hacia nosotros desde Dios” (Müntzer, 1991, p. 20). Así, el saber esencial acerca de Dios no tiene que ver con la lectura de la Biblia, pues “la persona que no se ha hecho consciente de y receptiva a la palabra interna, a través del vivo testimonio de Dios, no sabe cómo decir algo esencial acerca de Dios, aunque haya devorado centenares de miles de Biblias” (Müntzer, 1991, p. 21). Es por ello que esta revelación tiene que ser buscada en el “abismo de su alma” (Müntzer, 1991, p. 22).

Dada la corrupción del cristianismo, que es tan grave que “ninguna lengua puede expresarla completamente” (Müntzer, 1991, p. 26), se hace necesario el paso a la acción. De ahí que la palabra de Dios hable de la transformación del mundo: “Él traerá su transformación en los últimos días, para que su nombre sea correctamente alabado” (Müntzer, 1991, p. 24). Esto se logrará a través de la espada, que, correctamente utilizada por los gobernantes, destruirá a los que niegan a Dios (Müntzer, 1991, p. 30). De ahí que en la carta al elector Federico, del 4 de octubre de 1523, citando a Romanos 13:3, diga que el rol de los príncipes es el de hacer el bien, y no el de infundir temor. Cuando esto último sucede, “la espada será arrebatada al príncipe y será entregada al pueblo ferviente” (Müntzer, 2016, p. 116). Esto se verá acentuado ya en plena *Bauernkrieg*, cuando le escribe a Ernesto von Mansfeld un texto que no admite desperdicio: “el Dios eternamente vivo nos ha ordenado destronarte con la fuerza que nos ha sido otorgada [*Der ewige lebendige Gott hatz geheissen, dich von dem stull mit gewalt uns gegeben zu stossen*]. Porque tú para nada sirves al cristianismo. Eres una dañina escoba para los amigos de Dios. Dios ha hablado acerca de ti y de tus semejantes” (2016, p. 122). Esta seguridad en su fe hace decir a Müntzer: “Queremos tu respuesta esta misma noche, o te iremos a buscar en nombre del Dios de los ejércitos. Sabe a qué te has de atener. Haremos implacablemente lo que Dios nos ha ordenado; haz tú también lo mejor que puedas. Yo seguiré adelante [*Ich fahr daher*]” (2016, p. 22).

La segunda venida de Cristo, que Müntzer creyó ver en la doctrina de los elegidos y que intentó acelerar con todas sus fuerzas (Honee, 1994, p. 73), no tuvo éxito, pues Müntzer fue capturado, torturado y muerto en Mühlhausen. Sin profundizar en las causas de su derrota y de la masacre de los campesinos en la *Bauernkrieg*, podemos sostener que una alianza popular de largo alcance, como la propiciada por Müntzer, requería algo

más que la apelación a la interioridad de la palabra revelada: también requería de una correcta evaluación de las circunstancias objetivas, circunstancias ignoradas en la revuelta en Alemania central, lo que explica en parte su fracaso (Scott, 1983, p. 211).

4. Lutero y su posición frente a la *Bauernkrieg*

Lutero no encontró justificación para la revuelta campesina y lo hizo ver en algunos de sus escritos de la época, donde estableció claramente la sumisión del verdadero cristiano al poder temporal: “En primer lugar, hemos de fundamentar sólidamente el derecho y la espada seculares de modo que nadie pueda dudar de que están en el mundo por la voluntad y orden de Dios” (Lutero, 2008, p. 25). El poder no ha de ser entendido como ajeno a la voluntad de Dios. Al contrario: ha de entenderse como la eficacia de la obra divina en sus diversos estratos, así como “un servicio a Dios” (Abellán, 2018, p. 344). Este carácter social del poder político —derivado de la autoridad divina— conlleva que el ordenamiento político de las formas de gobierno esté impregnado del espíritu cristiano, por lo que no hay contradicción entre el orden terrenal y el celestial: el segundo fundamenta al primero, y este permite mostrar la efectividad de la palabra divina. En consecuencia:

El desempeño de cargos de autoridad, y todo lo que ello implica, forma parte del conjunto de actividades mundanas que el cristiano puede realizar en este mundo: debe estimar la espada y el poder igual que el estado matrimonial, el trabajo en el campo o cualquier otro oficio que Dios haya instituido; pero también puede, por supuesto, renunciar libremente en el caso de que no sea necesario, como libre es la entrada en matrimonio o el trabajo en el campo cuando no es necesario (Abellán, 2018, p. 344).

Esto se ve fundamentado, de acuerdo con Lutero, ya que los sacerdotes y obispos no son autoridades o poderes, “sino un servicio y un ministerio, pues no son superiores ni mejores que los demás cristianos. Por lo tanto, no deben imponer leyes o mandatos a los otros sin el consentimiento de éstos” (Lutero, 2008, p. 54). Sin embargo, esto no quita que el individuo debe someterse al poder temporal: “Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga” (Lutero, 2008, p. 25). Esto significó entonces

una modificación en la doctrina de las dos espadas —acerca de la interacción de los dominios espiritual y terrenal—: “introduciendo la teoría de los dos reinos. La Iglesia pertenece al reino de la gracia y la fe; está gobernada por el Evangelio. El reino terrenal, el reino de este mundo, es el reino del pecado y la muerte; está gobernado por la Ley” (Bernam, 2003, p. 40). Sin embargo, este poder, corruptible, como todo lo humano, “está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino, se ganará su condena” (Lutero, 2008, p. 26). Es el rol de la espada secular ejecutar los mandatos de acuerdo con la ley divina y es por ellos que “el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve, ayuda y hace todo aquello —todo lo que puede— que favorece a la autoridad, a fin de que ésta se mantenga y se mantenga con honor y temor” (Lutero, 2008, p. 32). Por ello, si “el poder está instituido por Dios” (Lutero, 2008, p. 32), no se puede sostener que “un cristiano no puede desempeñar algo que es realmente obra, orden y creación de Dios” (Lutero, 2008, p. 32). Esto no quita la responsabilidad de los príncipes respecto a sus abusos y excesos:

Dios no quiere soportarlo por más tiempo. Ya no existe un mundo como el de antes, en el que cazabais y batíais a la gente como a un venado. Abandonad, pues, vuestra violencia y vuestra malicia, pensad en actuar con justicia y dejad que la palabra de Dios tenga el camino que quiere tener, que debe y que ha de tener, y que vosotros no impediréis. Si hay herejía, que se venza, como es debido, con la palabra de Dios. Si utilizáis mucho la espada, cuidad que no venga otro, y no en el nombre de Dios, que os mande envainarla (Lutero, 2008, p. 54).

Esto se complementa con lo que, en 1525, en respuesta a los doce artículos de los campesinos suabos, Lutero escribe para hacer ver a las dos partes involucradas, príncipes y campesinos, su responsabilidad en los hechos, culpando a los primeros del estado de cosas. Así, a los príncipes, en conjunto con los miembros del clero, les dice: “debemos esta desgracia y esta rebelión [...] particularmente a vosotros, obispos ciegos, curas y frailes locos. [...] Además, en vuestro gobierno secular no hacéis más que explotar y cobrar impuestos para satisfacer vuestro lujo” (Lutero, 2008, p. 69). Respecto a las peticiones de los campesinos, entre ellas, las relativas a impuestos, trabajo y servidumbre, si bien reconoce los abusos

efectuados por los poderosos — “La autoridad no ha sido instituida para aprovecharse de los súbditos en beneficio propio, sino para el provecho y el bien de aquéllos. Ya no son soportables por más tiempo tantas tasas y exacciones” (Lutero, 2008, p. 73)—, al mismo tiempo les reprocha el no someterse a la autoridad secular: “¿Cómo podéis conciliaros con estas palabras y con el derecho divino si decís que actuáis según el derecho divino y, no obstante, empuñáis la espada enfrentándoos a la autoridad instituida por Dios?” (Lutero, 2008, p. 75). El énfasis, como vemos, se encuentra en el respeto a la autoridad. Así, aunque esta sea mala, réproba o injusta, “no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada” (Lutero, 2008, p. 75). Hay un claro desequilibrio a los ojos de Lutero pues si bien la autoridad puede arrebatar bienes materiales, someter a cargas físicas e impuestos excesivos, nada justifica la rebelión, pues al arrebatarles el poder a los poderosos:

[...] le arrebataís a ella su poder, en el que radican todos sus bienes, su cuerpo y su vida. Sois, por tanto, mucho más ladrones que ellos e intentáis algo peor que lo que ellos han hecho. Pero, decís, nosotros le dejamos cuerpo y bienes suficientes. Créalo quien quiera, yo no. Quien se atreve a injusticia tan grande de arrebatarle maliciosamente su poder, lo más grande y elevado que posee, no cesará hasta arrebatarle todo lo demás de menor valor que se deriva del poder (Lutero, 2008, p. 77).

Sin poder no habría siquiera la posibilidad de que en el nuevo orden social naciente el reino de los cielos se instale políticamente, de manera institucional. La toma del poder por parte de aquellos no preparados y no acostumbrados a su rigor y compromiso con su fuente originaria, Dios, solamente llevará a la desaparición de cualquier ensamblaje social de larga duración y estabilidad. De ahí que la teología política luterana sea distinta a la de Müntzer. Lutero se inspira en el establecimiento de un poder secular ordenado a partir de la palabra divina; en cambio, Müntzer pide la desaparición de tal poderío, en la medida en que la verdadera evidencia de Dios no se encuentra en las instituciones, todas ellas corruptas o corruptibles, sino en el corazón de los creyentes. De ahí que el juicio de Lutero, ya al final de la *Bauernkrieg*, sea implacable y, en su carta “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos”

de 1525, los acuse de un pecado gravísimo: el de haber jurado fidelidad a la autoridad y de haberla traicionado (Lutero, 2008, p. 96). Y, por último, echa por tierra la tesis de Müntzer de la comunidad de bienes, pues el Evangelio no establece tal comunidad, “salvo en los casos en que se quiera hacer voluntariamente, por sí mismos, como hicieron los apóstoles y los discípulos” (Lutero, 2008, p. 98). En este sentido, podríamos decir con Bornkamm que lo fundamental de esta doctrina muestra un carácter dialéctico, pues se trata de “la relación fundamental del Evangelio y el orden mundano” (1958, p. 35). Esta lectura acepta una apreciación de carácter dialéctico, pues, como nos recuerda Oswald Bayer (1998, p. 130), lo espiritual, a pesar de ser descrito como interno, también tiene un carácter externo, y lo temporal, en la medida en que es el gobierno de Dios en la tierra, también es espiritual.

Las diferencias entre Lutero y Müntzer son evidentes y en esta batalla de ideas y de armas terminó prevaleciendo la concepción luterana del poder y la fe, lo que no tranquilizó las aguas del todo, pues, como señala Blicke (1995), hay que entender la guerra de los campesinos en un sentido temporal amplio, es decir, como un proceso que se extiende desde 1517 hasta 1555. De ahí que lo ocurrido en 1525 no deba verse como un fracaso, sino como un revés en un conjunto de movimientos (cfr. Blicke, 1995, p. 75). Las consecuencias, después de la dieta imperial celebrada en Speyer en 1526, tomaron en consideración los agravios sufridos por los campesinos y lo hicieron revisando los doce artículos de 1525. De ahí que se recomendara “la abolición de varios impuestos pagaderos a Roma ya que fueron pagados en gran parte por el hombre común y dieron motivo de rebelión y otras formas de desobediencia” (Blicke, 1995, p. 75). También “se recomendaron ciertas limitaciones al pago del impuesto sobre el ganado, la abolición o reducción de los impuestos sobre sucesiones, y ciertas restricciones a los servicios laborales exigidos por los señores a los campesinos” (Blicke, 1995, p. 75). En términos políticos, se limitó el ejercicio arbitrario del poder de los príncipes y se acordó que “los gobernantes del Estado llevarían a cabo sus políticas conforme a la ley, es decir, por leyes legislativas, judiciales y administrativas y además, que ellos mismos estarían moralmente obligados a observar las leyes de las que ellos mismos eran autores” (Blicke, 1995, p. 63).

Según Bernam, “en definitiva, fue la alianza de los luteranos con los príncipes territoriales, y de esos príncipes entre sí, lo que, más que cualquier otro factor, aseguró la victoria del luteranismo en los territorios

habitados por una mayoría del pueblo alemán” (Bernam, 2003, p. 49). Esto le permitió a Lutero consolidar el cristianismo no solamente como religión, sino también como una institución temporal (Bayer, 1998, p. 130), lo que a su vez se coordina muy bien con la idea de la vocación (*Beruf*), que permite integrar en la misma dignidad gozada por el poder eclesial a los funcionarios civiles que ya abundaban en las ciudades medievales (Bayer, 1998, p. 137). Los príncipes católicos se unieron en la dieta imperial celebrada en Speyer en 1529, donde la mayoría católica respaldó la resolución imperial destinada a detener las innovaciones religiosas y restituir a los obispos a sus territorios. El resultado fue la paz de Augsburgo, que “concedió lo que más deseaban los príncipes luteranos: el *jus reformandi*, ‘el derecho de reformar’, es decir, el derecho a establecer en sus respectivos territorios la religión luterana como Iglesia estatal” (Bernam, 2003, p. 51). Así, a partir del inicio de la Reforma, se produjeron transformaciones profundas que se hundirán en el tiempo, prolongándose por los siglos venideros en la constante tensión de un proceso de cambio institucional a la altura de los nuevos preceptos religiosos.

5. Hegel, la Reforma y la Revolución

Metodológicamente, se nos plantea un problema no menor, pues al considerar la valoración que Hegel hace del luteranismo en sus *Vorlesungen*, esta consideración tiene que ser localizada y contrastada de acuerdo al orden temporal de su aparición, pues en caso de no proceder de tal manera podríamos cometer dos errores serios: el primero sería no identificar ni mencionar con certeza si las posiciones hegelianas que tenemos la intención de introducir corresponden a una constante en su pensamiento o si se trata de un pensamiento que sufrió cambios o que sencillamente desapareció del orden de sus preocupaciones intelectuales al final de su vida. En segundo lugar, también habría que considerar si acaso esta localización textual encuentra eco en otros textos de otras épocas, para poder así de manera más adecuada afirmar que nuestra tesis sobre el silencio guardado en torno a la *Bauernkrieg* tuvo un carácter más bien sistemático (en el sentido de que expresó una actitud que Hegel tuvo hacia la Reforma y sus oponentes que lo acompañó al menos en sus lecciones de filosofía de la historia). Esta restricción a los textos de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* no solamente responde a la necesidad de mantener la extensión de este escrito dentro de lo prudente, pues al tratar de la influencia o alcance del tratamiento de esta

problemática al interior de su filosofía tendríamos que extendernos a un análisis más detallado en otros textos y épocas de Hegel cuyo análisis no podemos realizar en un breve espacio.

Otra justificación para esta restricción textual tiene que ver con que creemos que las tesis centrales de las *Vorlesungen* ya estaban expresadas en su primera versión, de ahí que lo llamativo de la referencia al protestantismo en sus *Vorlesungen* sea su escasa revisión con el correr de los años. Al respecto, nuestra tesis central consiste en que Hegel, al tener que elegir entre una Reforma radical y el luteranismo institucional, elige la segunda alternativa, es decir, aquella donde la violencia y el terror quedan superados (y conservados como ley). En este sentido, es relativamente sencillo observar que Hegel comprende el protestantismo a la luz de las consecuencias de tres eventos posteriores a su surgimiento: 1) La *Confesión de Augsburgo*, 2) la Paz de Westfalia y 3) la Revolución francesa. De estos tres eventos históricos, el que se sale de la norma, es decir, el que rompe las instancias de negociación institucional, es la Revolución francesa. En los dos primeros casos podemos ver cómo, a pesar de la violencia desplegada —de la cual la persecución al protestantismo y la guerra de los Treinta Años dan buena prueba—, la salida consistió en establecer, en el primer caso, a través del recurso de la *confessio* y la *refutatio*, las limitaciones y prerrogativas de los principados electores en relación a su adscripción ya sea al catolicismo o al protestantismo a la luz de los conflictos de autoridad y soberanía con el emperador y, a la distancia también, con el papado. En el segundo caso, una vez que los países vencedores de la guerra de los Treinta Años pudieron establecer las condiciones de soberanía, gobernabilidad y tolerancia religiosa, tuvo lugar un proceso de estabilización de las fronteras de los incipientes Estados-naciones europeos, cuya legitimación jurídica durará hasta 1806, año en que tiene lugar la desaparición, a manos de Napoleón, del Sacro Imperio Romano; este proceso es el de la reafirmación de las soberanías de los principados y una consagración de su autonomía respecto a los poderes centrales tanto del emperador como del papa. En cambio, la Revolución francesa y su consecuencia, el Terror revolucionario, aparecen para Hegel como una contradicción cuyo resultado es una abstracción, pues si bien era en el intento por acabar con el antiguo régimen, la violencia revolucionaria vuelve el orden institucional sobre sí mismo en una atrofia permanente que solamente llevará a su autodestrucción. Por lo demás, de manera paralela a tal evento y sus consecuencias, se está preparando en Alemania una reforma no menor que tiene que ver

con el orden legal institucional, cuya influencia considera Hegel de mayor alcance que la de la Revolución. Esto permite explicar —como veremos más adelante— sus palabras de desconfianza frente al evento revolucionario y sus alabanzas frente a la figura de Federico II, quien, a diferencia de Robespierre, sí supo canalizar institucionalmente las inquietudes y malestares de una época. Sin embargo, como sabemos, toda inmediatez proviene de una mediación previa que va preparando el terreno para la aparición de lo nuevo; en el caso alemán, esto se fue preparando en los cambios político-religiosos del siglo XVI.

Para finalizar este apartado, otra consideración metodológica importante consiste en que no intentaremos una reconstrucción o análisis en su decurso histórico de las impresiones dejadas en Hegel del protestantismo. No buscaremos mostrar las variaciones de Hegel respecto a las relaciones entre el protestantismo y el poder político/estatal, tal como puede verse, por ejemplo, en Ginzo Fernández (1998), sino que más bien nos enfocaremos en una labor mucho más modesta, pero en línea con nuestra hipótesis de trabajo, a saber, mostrar cómo la cercanía de Hegel a ciertos principios luteranos le permite justificar —aunque sin mencionarlo— su lejanía teórica respecto de la Reforma radical representada por Müntzer y cómo esta lejanía le permite dos cosas: justificar la Reforma luterana como la verdadera revolución en el pensamiento alemán y, con ello, justificar su lejanía con las consecuencias del terror revolucionario. Esto a su vez permite a Hegel considerar, sobre todo en sus últimos años, la unidad entre religión y Estado como necesaria y le permite también mostrar cómo su fundamentación filosófica/histórica hunde sus raíces en el surgimiento del protestantismo en el siglo XVI.

6. La Reforma en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*

Aunque el Hegel³ de las *Vorlesungen* de los años 1830/1831 localiza el motivo cercano de la Reforma (*die nähere Veranlassung der Reformation*)

³ José María Ripalda piensa a Hegel como un intelectual burgués cuya aproximación a la Revolución respondió a la búsqueda de respuestas intelectuales frente al cambio histórico. “El ‘presente histórico’ de Hegel fue la revolución burguesa. Su ‘tiempo’, el tiempo de inquietud en que se realiza tensamente el relevo de la aristocracia agrícola por la industrial. Su inconsciencia, la del intelectual burgués, capaz de reflexionar idealmente su mundo social, limpiándolo de la escoria del Estado policía —frente al que guarda distancia

en la corrupción de la Iglesia y el escandaloso pago de dinero por la absolución de los pecados (GW, 27, 4, p. 1531), es necesario localizar la lectura hegeliana en una perspectiva mucho más amplia.⁴ Así, con Böckenförde (1964, p. 42), podemos sostener que la Reforma se inscribe en la reconfiguración política de las relaciones de dominio medieval que anticipan la aparición de formas estatales modernas, que se inscriben, a su vez, en un proceso de creciente y gradual secularización. Este contexto es explicado por Böckenförde a la luz de procesos de legitimación del poder secular —“el conflicto de investiduras” (*Investiturstreit*)— que enfrentaron al papado y a los emperadores romanogermánicos desde finales del siglo XI hasta el siglo XII. En este largo proceso de legitimación del poder secular, cuyo resultado en términos generales consistirá en “la diferenciación y separación de lo secular y lo espiritual” (Böckenförde,

crítica precisa para mantenerse limpio- y las condiciones destructivas del proceso de producción, en el que no toma parte. Sólo que entonces hablara de ‘sujeto’ era excitante y liberador para no pocos, y hablar del Estado de derecho podía ser, aún sincero” (Ripalda, 1978, p. 153). El mismo Ripalda ve en Hegel una manera de interpretar al catolicismo desde una Modernidad abstracta encarnada en Lutero; por ello afirma que “la acción reconciliadora definitiva es la de una subjetividad universal” (Ripalda, 1978, pp. 266-267). De ahí que la aproximación de Hegel a la revolución francesa le parezca a Ripalda (1978, pp. 204-221) cauta y distante, a pesar de su entusiasmo juvenil.

⁴ En las lecciones de 1824/1825, Hegel sostendrá, por ejemplo, que las transformaciones de la Reforma fueron al mismo tiempo una “transformación en la propiedad privada [*Veränderung im Privatbesitz*]” (GW, 27, 2, p. 780). Esto como consecuencia de los cambios en el derecho eclesial que privaron de algunos derechos de propiedad a la Iglesia católica. Es llamativo que, en sus lecciones de esos años, las menciones a Lutero sean más bien escasas; la preocupación de Hegel parece estar dirigida más bien a cuestiones de carácter constitucional o de manifestaciones del desarrollo temprano de las preocupaciones constitucionalistas en el proceso de consolidación del Estado moderno alemán. Esto va de la mano con el contenido de las lecciones del curso siguiente —1826/1827—, donde es interesante ver que, en el capítulo dedicado al principio germánico, Hegel (GW, 27, 3, p. 1109) enfatiza aspectos relativos a la defensa de la propiedad y de la persona. En estas mismas lecciones Hegel presta atención al surgimiento de los estamentos en el mundo post-Reforma, lo que muestra —a nuestro parecer— cómo la preocupación por las consecuencias políticas de largo aliento en la conformación de las instituciones y del ordenamiento estatal ya podía ser localizado y vinculado con la aparición de la reforma luterana (cfr. GW, 27, 3, p. 1135-6).

1964, p. 44), surge un tema fundamental de la historia europea. La consecuencia más inmediata fue la *desacralización* (*Entsakralisierung*) del emperador; con ello “el orden político fue liberado de la esfera sacra y con ello puesto en su propio curso, para su propio despliegue como una actividad secular” (Böckenförde, 1964, p. 46). Si bien la lectura que realiza Böckenförde es complementaria al propósito de nuestro texto, hay que considerarla con dos precauciones: no implica esta lectura que Hegel haya entendido esta separación de manera radical como parece sugerir Böckenförde. La segunda precaución consiste en mencionar que el mismo Böckenförde deja de lado la visión luterana de la política secular, que como hemos visto está sostenida en los textos bíblicos que entregan la soberanía a los príncipes a partir de un mandato divino, tal como hemos podido constatar en los textos contra las bandas de campesinos. Sin embargo, esto no quita que la Reforma ocupe justamente un capítulo en la historia del pensamiento político. Una consecuencia de ella consiste en que, al quebrantar el poder universal de la Iglesia, “queda la Cristiandad reducida a un conjunto de confesiones, lo que potencia y reafirma el protagonismo del Estado” (Fernández, 1996, p. 113).

En este contexto de secularización y consolidación del Estado, Hegel elogia la sencillez de las enseñanzas de Lutero (GW, 27, 4, p. 1531) en cuanto doctrina cuyo contenido esencial consiste en que el hombre “está determinado a través de sí mismo a ser libre” (*Der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu seyn*) (GW, 27, 4, p. 1533). Esto se expresa en que las formas de lo externo y lo múltiple han de ser superadas, pues “Cristo no es un esto sensible” (*Christus nicht ein sinnliches Diesseits ist*) (GW, 27, 4, p. 1532). Lo que le importa profundamente a Hegel es trazar una línea clara entre lo interno y lo externo. De esta manera, el entramado externo de la fe, el sacerdocio y las prácticas externas, anteriormente denunciadas, no deberían significar nada. De ahí que la Iglesia del protestantismo no tenga “sacerdotes, ni miembros de otro estatus, sino más bien miembros completamente iguales” (De Vos, 2012, p. 263).

Sin embargo, esta interioridad no es la del sentimiento, pues la forma de la interioridad luterana no tiene nada que ver con la voluntad natural, que es donde está asentado aquel y tendría que ver “con el saber inmediato” (Hegel, 2018, p. 63). De ahí que Hegel afirme, al tratar del sentimiento que acompaña a la experiencia religiosa, que:

En el dominio científico no se trata de lo que está en el sentimiento, sino sólo de lo que es sacado fuera de él, ciertamente para el pensar en cuanto objeto para la conciencia y, más precisamente, para la conciencia pensante, de modo que haya alcanzado la forma del pensamiento. Dar a esa plenitud la forma del pensamiento y del concepto es el cometido de nuestra ciencia (Hegel, 2018, p. 52 [188]).

Es por ello que el hombre tiene que elevarse sobre lo “sensible, exterior y singular” (Hegel, 2018, p. 56 [194]). Y esto es así porque Dios mismo se revela a los hombres, sin secreto alguno: “Aquellos que dicen que Dios no sería manifiesto no hablan ciertamente desde la perspectiva de la religión cristiana; porque la religión cristiana significa la religión revelada. [...] Ellos no lo sabían antes; pero en la religión cristiana no existe más ningún secreto” (Hegel, 2018, p. 62 [201]). En términos más especulativos, la distancia de Hegel frente a las manifestaciones del sentimiento es patente, pues, en relación con Dios, afirma que “Él es en sí y para sí. Eso se encuentra en este mismo contenido. Dios es esta universalidad que es en sí y para sí, al margen de mí, independiente de mí, sin ser meramente para mí” (Hegel, 2018, pp. 64-65 [86]). Dios no es una representación del sentimiento, que queda reducido al corazón y al ánimo (Hegel, 2018, p. 67 [104]): “Se puede admitir también que el corazón sea para mí el germen, la raíz, la fuente de este contenido; pero con esto no se ha dicho mucho. Que él sea la fuente significa tanto como que el corazón es el primer modo en el que tal contenido aparece en el sujeto” (Hegel, 2018, p. 69 [107]). Esta referencia al corazón es una mención indirecta a la doctrina de Müntzer y de todos aquellos que piensen en acceder a la realidad divina a través de la inmediatez del sentimiento. Como hemos visto en el caso de Müntzer, la noción de una palabra interna, afianzada en el sentimiento inefable, no podía fundamentar una construcción racional, donde lo político y lo religioso pudieran ser fundamentos de las nuevas formas de administración del poder en la transición del mundo medieval al moderno.

Por ello, como consecuencia de la problemática entre la interioridad y la exterioridad política, de acuerdo con Joachim Ritter, Hegel busca “la unión (*Verbindung*) de lo religioso-interno y la libertad política” (1970, p. 184); esto teniendo presente que la Reforma constituía “la presuposición espiritual de la libertad” (Ritter, 1970, p. 184). Sin embargo, Hegel no

procede a identificar simplemente la libertad religiosa con la libertad política, sino que además “lleva a cabo una diferenciación histórica” (Ritter, 1970, p. 185). Según la lectura de Ritter, Hegel no se limita a constatar la existencia de este principio interno, sino que, al llamar al protestantismo una segunda figura de la historia mundial, lo hace porque “con la libertad de la subjetividad, la sustancia de la libertad llega a su concepto, el cual se convierte, con la caída del viejo orden en la base de la ley y del Estado” (Ritter, 1970, pp. 186-187). De ahí que la nueva configuración sociopolítica pueda operar como una nueva figura de una libertad más concreta que en su etapa anterior. Sin duda la influencia luterana está aquí presente, pues Hegel comprende que no puede haber libertad —política y religiosa— como no sea a través y gracias a las garantías de un Estado que ampare a los diferentes cultos y al mismo tiempo, que lo haga siguiendo a uno en particular, al menos como principio rector de la institucionalidad política. Esto hace, creemos, el siguiente parágrafo de su *Enciclopedia* de 1803 un poco más claro: “De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante [o, lo que es lo mismo], en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad” (Hegel, *Enc.*, § 552). Esto hará que la libertad tenga sentido “dentro de instituciones éticas (De Vos, 2021, p. 266).

Una de las consecuencias del principio de la interioridad propiamente concebido es que, según Hegel —y a diferencia de Müntzer, por ejemplo—, la realidad no se presenta como un mundo que tiene que desaparecer, sino como un mundo en el que el principio protestante puede florecer y desplegarse. Esto lo entiende Hegel a partir de la interpretación de aquello hacia lo que los partidarios de la Reforma —como Lutero— dirigieron sus esfuerzos, pues es aquí entonces donde la libertad cristiana se hace efectiva, pues “en su núcleo religioso esta libertad abarca todas las relaciones mundanas” (Ritter, 1970, p. 184). Debido a esto, el paso de lo interno a lo externo es crucial para Hegel, pues habla de “el gigantesco paso de lo interno hacia lo externo [*der ungeheure Ueberschritt des Innern in das Aeusere*] (GW, 14, 1, § 270; 2009, p. 215).

Esto explica también lo enfático que es Hegel es defendiendo la Reforma; esto se puede ver en la respuesta respecto a su alcance y expansión: “¿por qué la Reforma se limitó en su expansión solo a algunas naciones? [*warum die Reformation in ihrer Ausbreitung sich nur auf einige Nationen beschränkt hat?*]” (GW, 27, 4, p. 1535). Esto lo vincula, en primer

lugar —de manera inmediata, podríamos decir—, con el carácter de las naciones. La interioridad alemana es la que ha garantizado tal cosa, pues “la pura interioridad de la nación germana fue el suelo apropiado para la liberación del espíritu [*die reine Innigkeit der germanischen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes*]” (GW, 27, 4, p. 1537). Es por esto que no podría haber habido una revolución como la francesa en Alemania. Y esto significa que no hay cambio político sin una reforma de lo religioso. En conclusión, no hay Revolución sin Reforma: “Es solo una locura de los tiempos modernos, un sistema de moralidad corrupta, cambiar la constitución y la legislación del Estado sin cambiar la religión, una revolución sin haber hecho la Reforma [*eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben*]” (GW, 20, § 552).⁵

Es por ello que la mera afirmación de la libertad individual frente al Estado no es suficiente; es más, a ojos de Hegel, resulta peligrosa. Hay que evitar la aparición del terror. Esto, creemos, solo puede tener sentido si consideramos al protestantismo desde la perspectiva luterana, es decir, como reconocimiento de que el ejercicio de la libertad individual se encuentra enlazado esencialmente con el funcionamiento independiente y racional de las instituciones y de las prácticas del Estado. La doctrina luterana de obediencia a las autoridades seculares resulta ser un paso importante en la modernización de las relaciones entre súbditos y poder temporal, que, amparados por una nueva legislación, habrían de recibir garantías legales de ciertos derechos básicos. Si bien tanto el catolicismo como el protestantismo han conocido de falsas acusaciones y procesos viciados (cfr. Hegel, GW, 27, 4, p. 1542), “cuyo fundamento es la creencia en que las personas poseen el poder del mal” (*die Grundlage derselben war*

⁵ La única referencia —indirecta— a algún conflicto armado en Alemania en medio de la aparición de la Reforma la encontramos en las *Lecciones* de 1822/1823: “En Alemania surgieron también guerras civiles debido a la Reforma, guerras internas [*burgerliche Kriege wegen der Reformation, innerliche Kriege*], que en general, sin embargo, no fueron revueltas” (GW, 27, 1, p. 452). La guerra —en el sentido mencionado por Hegel— “terminó a través de la constitución [*Constitution*] del derecho, es decir, a través de las constituciones (*Verfassungen*) de los Estados particulares” (GW, 27, 1, p. 453). Como bien sostiene Straumann, “un aspecto muy importante de la Paz de Augsburgo que requiere ser enfatizado es el hecho de que en ella tomó lugar una juridificación del conflicto teológico. Al extender las provisiones de la paz pública a los conflictos religiosos, el acuerdo de Augsburgo integró hasta cierto punto la división denominacional en la constitución imperial” (2008, p. 175).

nur eben der Glaube, daß Personen die Macht des Bösen haben) (GW, 27, 4, p. 1542). Y reposaban en la existencia de la sospecha (*die Verdächtigkeit*) (GW, 27, 4, p. 1542); el camino se dirige a “la Revolución francesa y el reino del terror de Robespierre” (GW, 27, 4, p. 1542). Esto sucede porque lo negativo se convierte en fanatismo, pues se vuelve contra la realidad efectiva (*sich an die Wirklichkeit wendet*) (GW, 27, 4, p. 1557). Este fanatismo religioso considera:

[...] todas las instituciones estatales y el orden legal como barreras internas restrictivas inapropiadas para la infinidad del ánimo y, por lo tanto, la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad civil, etc. son desterrados como indignos del amor y de la libertad de sentimiento [*als der Liebe und der Freyheit des Gefuhls unwürdig verbannt*] (GW, 27,4, p. 1557).

Sin embargo, el hecho de que esto no ocurriese en el mundo protestante tiene que ver con el fortalecimiento progresivo de relaciones legales racionales proporcionado por la doctrina luterana, que sirve a Hegel para evitar uno de los desafíos impuestos por la Ilustración o, mejor dicho, por una de sus consecuencias, a saber, que ella, en su afán desacralizador del mundo, termina por convertirlo en un campo despojado de sentido, sometido al arbitrio de la nueva libertad ilustrada y abstracta, que no encuentra en el mundo sino el espejo de la subjetividad que se le enfrenta a él o, en otras palabras, “lo que hay ahora, de hecho, no es ya más que una apariencia vacía de objetualidad que separa a la autoconciencia de su posesión” (Hegel, 2010, p. 681 [316]). El peligro de un mundo desacralizado es que, al carecer de cualquier orden normativo ajeno al arbitrio de los individuos, se convierte en la justificación inmediata de la arbitrariedad y el capricho. Es decir, es imposible, según Hegel, que una subjetividad encerrada en sí misma, siguiendo los mandatos del corazón a partir de una experiencia inmediata con la divinidad, pueda comprender la complejidad del mundo objetivo de las instituciones políticas. Es por ello que el riesgo mayor es el terror revolucionario que surge de esta libertad universal y abstracta:

[...] la única obra y acto de la libertad universal [*der allgemeinen Freiheit*] es la muerte, y por cierto, una muerte que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento

alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua (Hegel, 2010, p. 689 [320]).

Este hacer indiferenciado de la libertad abstracta del fanatismo “puede contener un contenido elevado en sí, pero lo fanático consiste en aquella dirección negativa” (Hegel, 2022, p. 233 [520]). Hegel es muy crítico de este tipo de relación con la realidad objetiva, pues es señal de un fanatismo ciego, dado que esta dirección hacia lo objetivo no comprende que esta última es el lugar de desarrollo y consolidación efectiva de la libertad —al principio meramente subjetiva— de los sujetos. Por ello, Hegel afirma que:

[...] esta dirección se ha visto surgir en la historia en tiempos distintos; todavía en el siglo XVI se muestra esta dirección en los anabaptistas en Münster. Ahí se introdujo más o menos la misma situación, a la manera en que se empeñó en producir el fanatismo abstracto de la libertad en Francia, bajo Maximilien Robespierre (2022, p. 233 [520]).

Esta crítica de la libertad abstracta creemos que también aplicaría para Müntzer, pues continúa así: “La subjetividad solamente interior, aun cuando pueda ser bastante bella, permanece limitada al arbitrio y la opinión, y no llega a la verdad” (Hegel, 2022, p. 233 [520]).

Böckenförde ve como un fruto positivo de la revolución que el Estado que surge de ella consolida “la organización política del aseguramiento de los derechos y libertades preestatales del individuo” (1982, p. 55). Hegel sería cauto respecto a esta nueva manifestación de la libertad, pues, siguiendo la lección histórica de la Reforma y sus consecuencias, a pesar de que su primera manifestación lleva a la obediencia a los poderes del Estado —pues “se ha superado la ciega obediencia” (*der blinde Gehorsam ist nun auch aufgehoben worden*) y con ello se llega a la racionalidad de las leyes estatales, y “la razón del hacer” (*Die Vernunft des Thuns*) en las determinaciones particulares son las leyes estatales (*die Staatsgesetze*)—, esto siempre puede quedar obscurecido por la arbitrariedad de la libertad del particular encerrado en sí mismo, lo que perturbaría la verdadera obediencia, que consiste

en que la particularidad obedezca a lo universal: “En esta obediencia el hombre es libre, pues la particularidad obedece a la universalidad [*In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, denn die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen*]” (GW, 27, 4, p. 1539).

Este riesgo permanente de la inclinación de los individuos hacia la arbitrariedad y —en última instancia— el terror no es la única preocupación de Hegel. Si se abandona el universalismo propio de la consecución de fines en la constitución del Estado y su funcionamiento, también existe el riesgo de la atomización de la sociedad, y es por ello que Hegel se pronuncia contra el peligro que acecha a los Estados modernos, que arriesgan su cohesión interna debido al “principio francés, el principio de la atomística, del así llamado liberalismo” (*dem französischen Prinzip, dem Prinzip der Atomistik, dem sogenannten Liberalismus*) (GW, 27, 4, p. 1567). De ahí que a través de la Iglesia protestante tenga lugar “la reconciliación de la religión con el derecho” (*die Versöhnung der Religion mit dem Recht*) (GW, 27, 4, p. 1570). Así, “no puede haber conciencia religiosa que esté separada del derecho mundano o que se le oponga” (*es gibt kein Heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Recht getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre*) (GW, 27, 4, p. 1570). Esta unidad del fiel con su pertenencia al Estado, que proporciona el sentido final de la existencia política, permite entonces que las tendencias disolventes de la emergente individualidad moderna no encuentren lugar en la concepción del Estado de Hegel, garantizando la exclusión de una revolución y del terror como consecuencias políticas de una libertad abstracta.

7. Hegel y la obra de Federico II

En las lecciones de 1830/1831, Hegel afirma que gracias a Federico II tuvo lugar “una de las más grandes manifestaciones de los tiempos modernos [*eine der größten Erscheinungen der neuern Zeit*]” (GW, 27, 4, p. 1557), a saber, el *Landrecht*, cuya influencia se hizo sentir en el ámbito del derecho privado (cfr. Hegel, GW, 27, 4, p. 1557). Estas leyes generales de los Estados prusianos, codificadas como el *Allgemeines Landrecht* —o ALR— iban a dejar en el pasado las antiguas codificaciones del derecho romanogermánico y, con ello, el pasado medieval. Su primera publicación tuvo lugar en 1714, a la que siguió una segunda edición comenzada en 1746, recién asumido Federico el Grande, edición que fue terminada en 1794. Es interesante ver cómo se enfatiza el bienestar de los habitantes y no solamente se habla acerca de un bien general

(Stegmaier, 2014, p. 141).⁶ Esto va de la mano con que el ALR se entronca con las transformaciones liberales, lo que busca consolidar una sociedad de propietarios para poder así fundamentar el paso de una violencia incrustada en el gobierno a una Sociedad burguesa, lo que serviría como señal del abandono del antiguo régimen (Luig, 1994, p. 528). En palabras de Federico II, en diciembre de 1746, de lo que se trata es de dejar atrás las codificaciones e incertidumbres propias del derecho romano, por lo que se hace necesaria “una ley general de tierras alemanas [*ein deutsches allgemeines Landrecht*]” (citado en Luig, 1994, p. 524), que se basa únicamente en la razón (*die Vernunft*) y la constitución estatal. Esta nueva codificación legal es un intento de Federico II de conciliar la contradicción entre un pensamiento estatal absolutista y un ideal de Estado humanitario que tuviese presente el bienestar y seguridad de los ciudadanos (Birtsch, 1998, p. 51), lo que lo llevaría a una camino de continuas reformas y una mejora en el proceso de creación de las leyes (Birtsch, 1998, p. 51).⁷ La codificación completa, del año 1794, supuso “el mejoramiento general de la administración de justicia, la reforma del código procesal y la colección de leyes provinciales” (Birtsch, 1998, p. 57) y su aparición coincide con el proceso revolucionario francés, de cuyas consecuencias toda Europa sacó las conclusiones correspondientes.

Este *Gesetzbuch* refleja las circunstancias de la época, de ahí que podamos decir que tal código se encuentra en un contexto de nuevas orientaciones políticas y constitucionales; consistió, entonces, en un texto políticamente condicionado (Conrad, 1965, p. 6). Este condicionamiento proviene de los impulsos de la *Aufklärung*, que llevaron a que el proceso de redacción comenzara a principios del siglo XVIII y que se acelerara una vez que la Revolución francesa tuvo lugar. De esta manera, tal codificación actuaría como antídoto para cualquier impulso

⁶ La edición de 1791, según Stegmaier, enfatiza la unión entre el bienestar de los habitantes (*Einwohner*) del Estado y el de este último, puesto que “se ve el bienestar del habitante del Estado como parte del bienestar estatal. De esta manera queda claro que el bienestar estatal [*Staatswohl*] y el bienestar del habitante del Estado no son metas diferentes y contradictorias entre sí” (2014, p. 142).

⁷ Por ejemplo, continúa Birtsch (1998, p. 52), Federico II abogó por procedimientos judiciales más cortos por motivos económicos y legales y por la humanización de las condenas dentro de una cultura legal influenciada por la Ilustración.

revolucionario tal como había sido visto en el país vecino. Sin embargo, hay una contradicción en este impulso renovador, que, como señala Carl Gottlieb Svarez, el redactor de la codificación, podía empujar a que un legislador, en este caso, el emperador, pudiera convertirse a sí mismo en el objeto de la legislación, obstaculizando así el avance de las libertades de los súbditos: “Ay de la Ilustración si a un legislador se le ocurriera alguna vez la idea de convertirla en objeto de regulaciones favorables a sí mismo” (Conrad, 1965, p. 9). Esta corriente liberal se ve reforzada por Svarez a partir de la valoración positiva que hace de la libertad de pensamiento y de expresión “que él le atribuye al ciudadano del estado [*Staatsbürger*] como una forma de derecho fundamental” (Conrad, 1965, p. 9), lo que funcionaría, en conjunto con otras regulaciones, como “una limitación del poder del Gobierno [*Regierung*]” (Conrad, 1965, p. 11).

Estas constataciones llevan a preguntarnos por qué Hegel menciona a Federico el Grande en un texto sobre la Reforma. ¿Es que acaso ve una suerte de continuidad entre la Reforma religiosa política y la reforma político-jurídica del siglo XVIII? Podemos responder a ambas preguntas echando un vistazo breve a las características centrales del código. Como señala Conrad, en el texto el “estado descansa en un contrato de los ciudadanos, que se han decidido en conjunto por una sociedad civil” (Conrad, 1965, p. 12), lo que viene señalado como en el *Landrecht* de 1791 como “una unión civil (*bürgerliche Vereinigung*)” (Conrad, 1965, p. 11). Incluso el *Landrecht* de 1791 cubría un margen importante de derechos civiles, tal como los resume Conrad (1965, p. 16): el bienestar del Estado en general y de sus ciudadanos en particular, la promoción del bien común por parte del jefe de Estado y que las leyes del Estado no pueden restringir la libertad y derechos de los ciudadanos más allá de lo que exige el fin común de la sociedad. Esto se hizo notar, sobre todo en el derecho a la propiedad que había permeado a los países protestantes, basándose en el supuesto de la existencia de individuos dotados de derechos naturales antes de la fundación del estado a través del tratado fundacional estatal” (Luig, 1994, p. 526). Fue tanta la importancia del *Allgemeines Landrecht* que sus influencias se hicieron sentir en el código civil francés del año 1805, y en el espacio alemán alcanzó vigencia hasta 1900, cuando deja lugar al *Bürgerliches Gesetzbuch des Deutschen Reichs* (Luig, 1994, p. 521).

Estas referencias breves a las modificaciones legales del siglo XVIII, en las que no podemos profundizar por una cuestión de espacio, creemos que constituyen el tercer nivel de apropiación de la Reforma

luterana. El primer momento consiste en la inmediatez del corazón, cuyas contradicciones Hegel ya mostró en las consecuencias del Terror revolucionario. El segundo momento consiste en su superación a partir de la institucionalización de las prácticas sociales del mundo del trabajo y del derecho privado y administrativo en un Estado relativamente pluralista que garantice al menos la ausencia de arbitrariedad de la voluntad del gobernante y sus funcionarios a partir de una consideración crecientemente diferenciadora de las esferas sociales involucradas, teniendo en cuenta que varios procesos económicos se estaban incubando —el ascenso de la burguesía comercial e industrial es uno de ellos—. Por último, el tercer momento consiste en observar el proceso en retrospectiva desde el único lugar posible para Hegel, *su presente*, y desde las modificaciones legales antes mencionadas, para así evitar el riesgo del anacronismo, cosa a la que se arriesga al comparar procesos históricamente diferenciados y complejos como son la Revolución francesa y la Reforma luterana. Sin embargo, a manera de disculpa, quizás podamos decir que tal anacronismo sea necesario para Hegel, pues él no se encuentra haciendo historiografía, sino *filosofía* de la historia, y en ella el germen de lo especulativo puede encontrarse en todos los procesos (a los ojos de Hegel, claro está) relevantes de la historia. De ahí que podamos entender la crítica de Eric Weil (1980, p. 169), para quien Hegel solamente presta atención a la Revolución francesa como modelo de lo que es una revolución en toda regla, lo que se acomodaba también a la visión general de la intelectualidad alemana, para quienes la revolución de 1789 no era del todo necesaria, pero sí lo era en cuanto consecuencia de la Ilustración (Vierhaus, 1991, p. 251); la Reforma habría aparecido como el único medio para prevenir la Revolución (Vierhaus, 1991, p. 256). De ahí que, a manera de elemento conjurador del fantasma revolucionario, Hegel vea en el protestantismo, como bien señala Lewis White Beck, un tipo de gobierno “que no es ni católico, como el antiguo régimen, ni secular ni deísta, como el gobierno revolucionario” (1980, p. 67).

8. La unión entre Estado y religión en Hegel

Según Jaeschke (1982), la separación entre la Iglesia y el Estado en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 270) adolece de falta de claridad por parte de Hegel, pues se presta a dos interpretaciones. La primera puede tener que ver con que hay dos formas de vida ética, una que se encuentre en el Estado y la otra en la religión. Si fuera este el

caso, el Estado no necesitaría de la religión. La otra opción es que ambas esferas sean opuestas y separadas. Sin embargo, Hegel ve la religión “como el fundamento o basamento de la vida ética, por lo que requiere de las relaciones éticas que se despliegan en la racionalidad del estado” (Jaeschke, 1981, p. 131).

Seguimos en ese sentido las referencias de Jaeschke (1981, p. 129), quien sostiene que la génesis del concepto de “Estado” en Hegel está basada en el principio de la cristiandad y que, para comprender tal cosa, hay que comprender también los cambios en el orden legal y político a principios del siglo XIX. Así, en el contexto de la *Filosofía del derecho*, es posible ver todavía las huellas de la separación luterana de los dos reinos, es decir, de la separación entre Estado e Iglesia (cfr. Jaeschke, 1981, p. 131). Ahora bien, Jaeschke ve diferencias con la *Enciclopedia*, que “enfatisa la sustancialidad de la religión para la vida ética y el Estado y, así, excluye la duplicación de la conciencia en una conciencia religiosa y ética autónoma” (Jaeschke, 1981, p. 132); acá Jaeschke (1981, p. 136) ve las intenciones de Hegel como dirigidas a promover una forma de organización política opuesta a la doctrina agustiniana luterana de los dos reinos. Esto se puede ver en el § 552 de la *Enciclopedia*, donde Hegel desarrolla la tesis de la unidad entre Estado y religión. Esto se basa, según Jaeschke, en que “el mismo concepto de libertad y subjetividad gobierna tanto la religión como el Estado” (Jaeschke, 1981, p. 137). Esto se conecta con un concepto de la libertad de la persona que encuentra su estar inmediato en el “concepto burgués de propiedad y también en el principio cristiano de la autoconciencia de la libertad” (Jaeschke, 1981, p. 138).

En la religión protestante el hombre es reconocido como libre, él debe convencerse por sí mismo de la verdad. Por consiguiente, esta forma de religión debe coincidir con un Estado liberal. [...] Si se hace que el Estado y la religión permanezcan el uno al margen de la otra entonces los principios del Estado son ciertamente equívocos porque han surgido de un pensar que no ha sido reducido hasta su último fundamento (Hegel, 2018, p. 320 [12]).

Incluso con un lenguaje propio de la *Ciencia de la lógica*, Hegel sostendrá que “Iglesia y Estado tienen una relación esencial el uno con el otro [*wesentliche Beziehungen auf einander*], y estas relaciones se

determinan mutuamente a través de la naturaleza de ambas [*und diese Beziehungen bestimmen sich durch die Natur beyder*]” (GW, 26, 1, pp. 525-526).

Lejos está Hegel de la afirmación de una subjetividad polémica, pues el principio de la religión no puede devenir o convertirse en una subjetividad polémica que “se quiera hacer valer contra la forma de lo objetivo” (*gegen die Form des Objectiven geltend machen will*) (GW, 26, 1, p. 525). Y si los intereses de la sociedad burguesa están opuestos a los de la Iglesia a través de relaciones de propiedad, por ejemplo, es el Estado el que tiene que decidir sobre ambos y cumplir un rol regulativo (GW, 26, 1, p. 525).

Esto resulta crucial para unir a Lutero con Hegel, pues la conclusión lógica es que los principios de la religión devienen los del Estado. De ahí que afirme Hegel que “la verdad en la religión de acuerdo a su substancia es la misma que la del Estado” (*die Wahrheit in der Religion der Substanz nach dasselbe ist, was im Staate ist*) (GW, 26, 1, p. 524), pues el Estado es un universal, debido a que la religión es aún expresión subjetiva de lo racional y solamente tiene que ver con el pensar; en cambio, “lo que acontece en el Estado es un pensado, un universal” (*was im Staate geschieht, ist ein Gedachtes, ein Allgemeines*) (GW, 26, 1, p. 519).

La sustancialidad del Estado y de la eticidad es la religión. Esta, además, es “la conciencia de la verdad absoluta” (GW, 19, § 563); así, “lo que pueda ser considerado como derecho, como obligación y ley, solo puede valer como parte de esa verdad y en cuanto sea subsumido por ella y se siga de ella” (GW, 19, § 563), afirma Hegel en 1827. Lo mismo se encuentra en 1830 (cfr. GW, 20, § 552). Lo que ha cambiado en comparación con la edición anterior de la *Enciclopedia* es que “la verdadera religión y la verdadera religiosidad” (*Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität*) (GW, 20, 1992, § 552) surgen “solamente de la eticidad [*Sittlichkeit*]” (GW, 20, 1992, § 552). Así, la religión es “para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado [*so ist die Religion für das Selbstbewußtseyn die Basis der Sittlichkeit und des Staates*]” (GW, 20, § 552). Esto va en sintonía con lo que sostendrá Hegel en junio de 1830, en el tricentenario de la *Confesión de Augsburgo*. Aquí sostiene Hegel que una vez que la doctrina protestante fue liberada por parte de los príncipes electores y los burgomaestres de las ciudades de “supersticiones, errores, mentiras y todo tipo de injusticias y abusos, fue ahora finalmente [...] elevada sobre toda autoridad mundana” (1999, p. 186 [3]). La conclusión a la que llega retoma motivos que ya hemos explorado en este escrito

—la necesidad de reformar el ámbito político— que nos muestra cómo Hegel, cercano al final de su vida, concibe las relaciones entre Estado y religión, pues “el poder de la religión es tan grande que todo lo que tiene que ver con la vida humana está abarcado y gobernado por ella. Por tanto, es esencial que, si la religión es reformada, el sistema político, legal y ético [*ratio civitatis et legum morumque*] sea también reformado” (Hegel, 1999, p. 189 [5]). Así “se consuma la reconciliación del Estado (*civitas*) con Dios y de Dios con el Estado” (Hegel, 1999, p. 194 [9]). Este *grand finale* hegeliano nos muestra que esta unión es algo que se ha venido afianzando históricamente, atravesando distintas etapas y conflictos — mencionados o no por Hegel— y que sin la ayuda y expresión efectiva en las estructuras mismas del derecho no podría tener lugar.

Conclusión

Como hemos podido ver, la lectura que hace Hegel de la Reforma está fuertemente influenciada por la lectura de los fenómenos políticos de su época. La modificación del derecho alemán en el siglo XVIII con su ambivalente apertura liberal es, a los ojos de Hegel, señal de un cambio más profundo, el resultado de un proceso histórico de largo aliento cuyas causas se encuentran, creemos, en los resultados de los cruentos conflictos que surgieron de la Reforma. El reconocimiento, a partir de las consecuencias de la *Bauernkrieg* de cierto grupo de derechos consuetudinarios de los campesinos debe entenderse como una institucionalización de las consecuencias y las soluciones al alzamiento armado, desde donde podemos ver claramente qué camino seguirá Hegel: el del apego luterano a la autoridad. Sin embargo, este apego no puede ser ciego, sino que debe ser racional, y para ello ha de introducirse en instituciones que garanticen derechos de carácter liberal, es decir, que entreguen una garantía frente a la posible arbitrariedad de los poderes estatales. Lutero había logrado ver algo de eso al criticar a los príncipes y sus abusos, optando por el camino institucional; Müntzer, en cambio, a partir de su doctrina de la palabra interior y su apelación al corazón, había entendido las posibilidades de cambio como el desmantelamiento de un orden político completamente corrupto y alejado de Dios. Hegel ve en esto último uno de los presupuestos del Terror revolucionario, tan cercano temporalmente a su propia biografía, por lo que su lectura de las revoluciones estará marcada por su preocupación por los excesos irracionales del sentimiento y la sospecha.

Las *Lecciones sobre filosofía de la historia* aparecen como el testimonio de un progresivo acercamiento de Hegel a la convicción de que el Estado no puede estar separado de la religión, pero esto solamente si se cumple una condición: que esta última también pueda ser concebida racionalmente. Esta concepción racional de la religión tiene que ver fuertemente con las consecuencias políticas que de ella se siguen, sobre todo después de la irrupción de la Reforma luterana, que condensa y expresa la espesura de los cambios políticos que van desde el siglo XVI a los inicios del siglo XIX. Es por ello que aquellos textos se pueden leer de una manera complementaria y como una continua revisión de los argumentos que permitan sostener la posición defendida por Hegel, posición que le parece convincente, pues, según él, esta sería la única esperanza para el afianzamiento de nuevas estructuras de gobierno e instituciones que dejen atrás, sin sangre ni muerte, al antiguo régimen.

Bibliografía

- Abellán, J. (2018). Martín Lutero sobre la autoridad. *Cuadernos de Historia Moderna*, 337-345. <https://doi.org/10.5209/CHMO.62345>
- Bayer, O. (1998). Nature and Institution: Luther's Doctrine of the Three Orders. *Lutheran Quarterly*, 12, 125-159.
- Bernam, H. (2003). *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Harvard University Press.
- Birtsch, G. (1998). Reformabsolutismus und Gesetzesstaat Rechtsauffassung und Justizpolitik Friedrichs des Großen. En G. Birtsch y D. Willoweit (eds.), *Reformabsolutismus und ständische Gesellschaft: zweihundert Jahre Preußisches Allgemeines Landrecht* (pp. 47-62). Duncker und Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-49275-6>
- Bainton, R. (1982). Thomas Muntzer Revolutionary Firebrand of the Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, 13(2), 3-16. <https://doi.org/10.2307/2540050>
- Blicke, P. (1995). *The Popular Reformation*. En T. A. Brady, Jr., H. Oberman, J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European History. 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Volume II: Visions, Programs, and Outcomes* (pp. 161-192). Brill. https://doi.org/10.1163/97890004391680_007
- Böckenförde, E. W. (1982). Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel. *Der Staat*, 21, 482-483.
- Brecht, M. (1995). Luther's Reformation. En T. A. Brady, Jr., H. Oberman, J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European History. 1400-1600. Late Middle*

- Ages, Renaissance and Reformation. Volume II: Visions, Programs, and Outcomes* (pp. 1-30). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004391680_006
- Bornkamn, F. (1958). Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. *Archiv für Reformationsgeschichte*, 49, 26-49. <https://doi.org/10.14315/arg-1958-jg03>
- Cantoni, D. (2012). Adopting a New Religion: The Case of Protestantism in 16th Century Germany. *The Economic Journal*, 122, 502-531. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0297.2012.02495.x>
- De Vos, L. (2012). Hegel and Protestantism. En B. Labuschagne y T. Slootweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions* (pp. 243-273). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004228153_012
- Ekelund, R., Hébert, R. F. y Tollison, R. D. (2002). An Economic Analysis of the Protestant Reformation, *Journal of Political Economy*, 110(3), 646-671. <https://doi.org/10.1086/339721>
- Fischer, H. (1976). Thomas Müntzer: Religion und Kommunismus. En W. Raitz (ed.), *Deutscher Bauernkrieg* (pp. 36-53). Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-16294-0_2
- Friesen, A. (1988). Thomas Müntzer and Martin Luther. *Archiv Für Reformationsgeschichte*, 79, 59-80. <https://doi.org/10.14315/arg-1988-jg04>
- Ginzo Fernández, A. (1996). Política, religión y filosofía en G.W.F. Hegel. *Revista de Estudios Políticos*, 94, 111- 133.
- Goertz, H. J. (1993). *Thomas Müntzer: Apocalyptic Mystic and Revolutionary*. T&T Clark
- Hamm, B. (2004). *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety: Essays by Berndt Hamm*. R. J. Bast (ed.). Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047402442>
- Hegel, G. W. F. (1830). *Oratio in sacris saecularibus tertiis traditae confessionis Augustanae*. Libraria Nicolai.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y Reinhard Heede (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Gesammelte Werke. Band 19. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. W. Bonsiepen y H.-C. Lucas (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. W. Bonsiepen y H.-C. Lucas (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Political Writings*. H. B. Nisbet (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808029>

- Hegel, G. W. F. (2009). *Gesammelte Werke. Band 14.1. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. K. Grotzsch y E. Weisser-Lohmann (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez Ramos (trad.). Abada.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Gesammelte Werke. Band 26.1. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20*. D. Felgenhauer (ed.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Gesammelte Werke. Band 27.1. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*. B. Collenberg-Plotnikov. Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*. R. Valls-Plana (trad.). Abada.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. R. Ferrara (trad.). Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2019a). *Gesammelte Werke. Band 27.2. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*. W. Jaeschke y R. Paimann (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2019b). *Gesammelte Werke. Band 27.3. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*. W. Jaeschke (ed.). Meiner.
<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3731-6>
- Hegel, G. W. F. (2020). *Gesammelte Werke. Band 27.4. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*. W. Jaeschke (ed.). Meiner.
<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3731-6>
- Hegel, G. W. F. (2022). *Filosofía del derecho. Semestre de invierno de 1819-1820. Manuscrito de Johannes Rudolf Ringier*. F. Huesca Ramón (trad.). Akal.
- Hinrichs, C. (1962). *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*. De Gruyter.
- Honée, E. M. V. M. (1994). The Radical German Reformer Thomas Müntzer (c. 1489–1525): The Impact of Mystical and Apocalyptic Traditions on his Theological Thought. *Studies in Church History. Subsidia*, 10, 65-74. <https://doi.org/10.1017/S0143045900000119>
- Hurstfield, J. (1968). Social Structure, Office-Holding and Politics, Chiefly in Western Europe. En R. B. Wernham (ed.), *The New Cambridge Modern History. III. The Counter-Reformation and Prices*

- Revolution 1559-1610* (pp. 126-148). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521045438.007>
- Jaeschke, W. (1981). Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State. *The Journal of Religion*, 61(2), 127-145
- Luig, K. (1994). Das Privatrecht im „Allgemeinen Landrecht für die preußischen Staaten“ von 1794. *Archiv für die civilistische Praxis*, 194(6), 521-542.
- Lutero, M. (1950). *Luthers Werke in Auswahl. Dritter Band*. De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783112680407>
- Lutero, M. (2008). *Escritos políticos*. J. Abellán (ed. y trad.). Tecnos.
- Mantecón, T. (2009). *Omnia sunt communia*. Thomas Müntzer, la palabra y la rebelión del hombre común. En M. Mar (ed.), *Herejes en la historia* (pp. 143-182). Trotta.
- Müntzer, T. (1970). *Politische Schriften. Manifeste. Briefe. 1524/1525*. VEB Bibliografisches Institut.
- Müntzer, T. (1991). Sermon to the Princes (or An Exposition of the Second Chapter of Daniel). En M. G. Baylor (ed.), *The Radical Reformation* (pp. 11-32). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511819353.006>
- Müntzer, T. (2016). Sermón ante los príncipes. En J. H. Yoder (ed.), *Textos escogidos de la Reforma radical* (pp. 91-112). Biblioteca Menno.
- Nipperdey, T. (1963). Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer. *Archiv Für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*, 54, 145-181. <https://doi.org/10.14315/arg-1963-jg10>
- Ripalda, J.M (1978). *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Ritter, J. (1970). Hegel and the French Revolution. En J. Ritter, *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right* (pp. 183-191). MIT Press.
- Rowland, C. (2015). Thomas Müntzer (c. 1489-1525). *The Expository Times*, 126(9), 417-424. <https://doi.org/10.1177/0014524615574436>
- Scott, T. (1983). The 'Volksreformation' of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen. *Journal of Ecclesiastical History*, 34(2), 194-213.
<https://doi.org/10.1017/S0022046900037003>
- Stegmaier, W. (2014). *Das Preußische Allgemeine Landrecht und seine staatsrechtlichen Normen. Über die Funktion der Rechtssätze des Allgemeinen Staatsrechts in AGB und ALR unter der Bedingung der uneingeschränkten Monarchie*. Duncker und Humblot.
<https://doi.org/10.3790/978-3-428-53904-8>

- Strauman, B. (2008). The Peace of Westphalia as a Secular Constitution. *Constellations*, 15(2), 173-188. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2008.00483.x>
- Strauss, G. (1971). *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*. Indiana University Press.
- Strauss, G. (1995). Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation. En T. A. Brady, Jr., H. Oberman, J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European History. 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Volume II: Visions, Programs, and Outcomes* (pp. 1-30). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004391680_002
- Weil, E. (1980). Hegel et le concept de la révolution. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 18(52), 167-180.
- Vierhaus, R. (1991). Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland 1789-1830. En R. Dufraisie y E. Müller-Luckner (eds.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830 Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland* (pp. 251-261). Oldenbourg Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783486595635-018>
- White Beck, L. (1980). The Reformation, the Revolution, and the Restoration in Hegel's Political Philosophy. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 18(52), 59-72.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3134>

Cassirer y su homenaje a Mendelssohn como
heraldo de un futuro espiritual: la disputa por
el sentido de la identidad judío-alemana en el
bicentenario del natalicio de Mendelssohn

Cassirer and His Homage to Mendelssohn as a
Herald of a Spiritual Future: The Dispute Over the
Meaning of Jewish-German Identity on the 200th
Anniversary of Mendelssohn's Birth

Pablo Facundo Ríos Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

pablofacundorios@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4279-6903>

Recibido: 18 - 04 - 2024.

Aceptado: 28 - 06 - 2024.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Ríos Flores, P. F. (2026). Cassirer y su homenaje a Mendelssohn como heraldo de un futuro espiritual: la disputa por el sentido de la identidad judío-alemana en el bicentenario del natalicio de Mendelssohn. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 351-390. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3134>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

El bicentenario del nacimiento de Moses Mendelssohn el 6 de septiembre de 1929 fue un día de celebración en toda Alemania. Los homenajes al “judío alemán arquetípico” fueron ocasión para pensar nuevamente la alianza entre el judaísmo y la cultura alemana, y su papel en la configuración de la identidad comunitaria. Sin embargo, los debates sobre el significado del pensamiento y legado de Mendelssohn manifiestan las tensiones y divergencias en la comprensión de la identidad judía y alemana en el periodo de entreguerras. Ernst Cassirer rindió homenaje a Mendelssohn con dos breves artículos, en los que habla sobre la contribución formativa de Mendelssohn a la vida intelectual de Alemania. Este artículo analiza las reflexiones cassirerianas de 1929 con el fin de determinar el sentido de su recuperación de la figura de Mendelssohn como heraldo de un futuro espiritual.

Palabras clave: identidad judío-alemana; religión; nación; Estado; Ilustración; idealismo alemán; neokantismo; judaísmo liberal; Cassirer; Mendelssohn.

Abstract

The bicentennial of Mendelssohn's birth on September 6, 1929 was a day of celebration throughout Germany. The homages to the “archetypal German Jew” were an opportunity to think again about the alliance between Judaism and German culture and the former's role in the configuration of community identity. However, debates about the meaning of Mendelssohn's thought and legacy reveal tensions and divergences in understanding Jewish and German identity in the interwar period. Ernst Cassirer paid homage to Mendelssohn with two short articles in which he spoke about Mendelssohn's formative contribution to Germany's intellectual heritage. This article analyzes the Cassirerian reflections of 1929 in order to determine the meaning of his recovery of the figure of Mendelssohn as a herald of a spiritual future.

Keywords: Jewish German identity; religion; nation; state; Enlightenment; German idealism; neo-Kantianism; liberal Judaism; Cassirer; Mendelssohn.

Introducción

Ernst Cassirer es conocido como un egregio representante de la Escuela de Marburgo, la cual desde fines del siglo XIX convocó a una recuperación y renovación del pensamiento de Immanuel Kant.¹ El neokantismo de Cassirer supuso, al mismo tiempo, una exaltación de los ideales ilustrados, en el marco de una Neoilustración que adapta su legado crítico, en el plano filosófico, a una filosofía de las formas simbólicas o culturales,² y en el plano político, a una defensa democrática de la constitución republicana (cfr. Cassirer, 2009b). Defensor y exponente destacado de la cultura alemana, su relación con el judaísmo es, frecuentemente, menos estudiada.

Puede señalarse la escasa atención dispensada en las obras principales de Cassirer al judaísmo, como tópico central, o a su propia identidad judía. Cassirer dedica algunas líneas a los aportes históricos del monoteísmo judío en el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* de 1925 (cfr. Cassirer, 2013c, pp. 158-159, 278-279 y 294-296) — retomadas parcialmente en *Antropología filosófica* (cfr. Cassirer, 2009a, pp. 89, 158 y 163) y *El mito del Estado* (cfr. Cassirer, 2013a, pp. 97-98, 103, 110-111)—, y, durante su emigración en Norteamérica, analiza el valor del judaísmo en la lucha contra el mito nazi en un breve trabajo: “Judaísmo y los mitos políticos modernos” de 1944. Ese mismo año, en una carta a Paul Tillich, Cassirer promete enviarle este manuscrito, junto con una conferencia titulada “Goethe y la filosofía kantiana” (cfr. Cassirer, 2007a) con el objetivo de que comprenda mejor las “dos almas” (judía y alemana) “que viven en [su] pecho y que [...], en última instancia,

¹ Para una presentación sinóptica de las características diferenciales, evolución, influencia histórica y potencialidad crítica del neokantismo en la filosofía contemporánea, así como el trasfondo polémico tras la definición del término “neokantiano”, cfr. Makkreel y Luft (2010) y Matherne (2015).

² Sobre la posible influencia en Cassirer de la comprensión de Hermann Cohen y de Paul Natorp del proyecto neokantiano como dirigido a una filosofía de la cultura (*Kulturphilosophie*) en cuanto motivo rector para la construcción de su filosofía de las formas simbólicas, cfr. Makkreel y Luft (2010, pp. 13-14) y Matherne (2015, pp. 213-219 y 224-226).

solamente es una" (2013b, p. 68).³ Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿Acaso el filósofo neokantiano y neoilustrado habría pagado caro el precio de su estima por la tradición cultural alemana a expensas de su pertenencia al judaísmo? ¿Únicamente bajo las condiciones del exilio, tras el ascenso del nazismo y la experiencia de la persecución antisemita, habría reconocido los aportes del monoteísmo judío y medido su significación histórica para la realidad social y política contemporánea?

Muy por el contrario: Cassirer dedicó a lo largo de su vida numerosos trabajos y menciones (ensayos, exposiciones públicas, conferencias, artículos) a su amigo y mentor Hermann Cohen, en los que reivindicó su interpretación del judaísmo y su importancia para la configuración no solo de un sistema filosófico,⁴ sino también de un proyecto social y político. En ellos, Cassirer destacó cómo a través de una idealización de los contenidos esenciales de la tradición judía, esto es, la penetración racional en el ideal religioso que ella presupone y expresa en diversos términos y símbolos, Cohen habría mostrado el espíritu universal que anima el judaísmo —en especial, el mesianismo profético—, su pensamiento más elevado y último de moralidad: contra todo sentimiento pasivo de dependencia absoluta, de sumisión o resignación (*Ergebung*) y de humildad (*Demut*), aboga por la espontaneidad del pensamiento y la autonomía de la voluntad, así como por un universalismo incondicional en el que el vínculo fundamental del ser humano no es con la tribu, la nación o la raza,⁵ ni con el realismo del presente o con la salvación eterna,

³ La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes (a menos que la bibliografía final indique lo contrario), son de mi autoría.

⁴ Bruckstein (2017, pp. 199-200) sostiene que Cassirer encuentra en el idealismo crítico de Cohen, que establece en las fuentes judías el fundamento de tal idealismo, la clave para una "inclinación trascendental" o "crítica" que salvaría la potencia política y filosófica del pensamiento kantiano. En este sentido, el proyecto "neokantiano" de Cassirer, desde su obra temprana hasta el desarrollo de su filosofía de las formas simbólicas, podría ser comprendido en continuidad con el propósito coheniano de potenciación de la filosofía crítica a partir de las enseñanzas del judaísmo (cfr. Curthoys, 2016, pp. 103-161). El compromiso de Cassirer con esta inspiración coheniana puede apreciarse en su participación en la reunión fundacional de 1919 y, posteriormente, como miembro de la junta directiva, hasta su cierre, de la Akademie für die Wissenschaft des Judentums, creada por iniciativa de su maestro y mentor, quien había fallecido en 1918.

⁵ En diferentes episodios personales y académicos, Cassirer fue testigo de la presencia y creciente expansión del antisemitismo en suelo alemán durante las

sino con la esperanza en un futuro mejor de la humanidad, que no debe trasladarse a otra vida, sino que debe cumplirse en el orden moral-social (cfr. Cassirer, 2021, pp. 179-180; 2014a, pp. 128-132; 2014b, pp. 147-149 y 154-155; 2007b, pp. 169-173; 1920, pp. 9-10). Esta recuperación y reivindicación de las enseñanzas de su maestro fueron retomadas frecuentemente por Cassirer en tiempos de persecución y exilio como aspectos centrales del significado y mensaje fundamental del judaísmo contra los mitos políticos modernos (cfr. Cassirer, 2018).⁶

No obstante, la importancia otorgada a la tradición judía en el pensamiento y sistema filosófico de Cassirer no se habría agotado en su defensa y recuperación de la obra de Cohen.⁷ El año 1929 podría marcar un nuevo hito en su búsqueda de reapropiación del judaísmo, y su valor

primeras décadas del siglo XX y antes del ascenso del nacionalsocialismo (cfr., por ejemplo, T. Cassirer, 2003, pp. 40-41, 91-92, 123, 131-134 y 183-185). En la disputa de Cohen con Bruno Bauch de 1916, y en defensa de su maestro, Cassirer (2008) había advertido ya críticamente los riesgos de las derivas psicologistas/naturalistas, esencialistas y antisemitas de las formas de comprensión de la identidad nacional, que parecían resonar tras las observaciones de Bauch sobre un acceso diferenciado de los alemanes y de los judíos —con su presunto formalismo ajeno a la “germanidad”— al pensamiento de Kant, y que anticipaban la atmósfera ideológica de los años por venir. Allí, Cassirer (2008, p. 45) se oponía a que el verdadero concepto de “pueblo alemán” sea visto como cumplido en la comunidad de sangre y de raza (*Bluts- und Rassengemeinschaft*), y no se lo busque, en cambio, en su tarea y realización ideales.

⁶ Ya en el exilio, y en relación con la situación actual y futura del judaísmo, Cassirer (2014b, pp. 156-157) se refiere al motivo coheniano de la emoción de la esperanza mesiánica en tiempos de persecución y opresión, como consuelo y confianza en los poderes espirituales y morales para resistir tales infortunios: “Del poder de esta idealización debe surgir nuevamente para nosotros el poder de la esperanza, en medio de la confusión y las dificultades del presente” (2014a, pp. 139-140).

⁷ Si bien su interpretación del judaísmo, y del significado ideal de esta tradición, parece estar determinada de principio a fin por la perspectiva de Cohen, Cassirer reconocerá el vínculo de esta con una “comunidad ideal” que, como se expone a continuación, incluye los valiosos aportes de la filosofía de Moses Mendelssohn. Es el propio Cohen, no obstante, quien parece promover esta genealogía cuando afirma: “[...] Mendelssohn asoció una gran tendencia, quisiéramos que se nos permitiera llamarla mesiánica, que se ha vuelto importante no solo para los judíos, sino para la doctrina judía misma” (Cohen, 2004, p. 279). Un estudio del papel mediador de Cohen en la interpretación

para la comprensión de la identidad nacional, que horada nuevamente la representación usual de Cassirer como la de un filósofo asimilado, ajeno a la tradición judía. Es sabido que, en su famoso debate en Davos con Martin Heidegger de 1929,⁸ Cassirer se erigía como un auténtico defensor del sentido práctico de la filosofía de Kant a través de una interpretación simbólica de su pensamiento frente a la reapropiación ontologista de la hermenéutica existencial, y como adalid de la tradición idealista alemana. Los ideales clásicos de la *Bildung* informaban el semblante de un judío plenamente ligado a la cultura nacional. Pero el año 1929 estaría signado, también, por un acontecimiento central: el bicentenario del nacimiento de Moses Mendelssohn. Quien fuera considerado el padre del judaísmo moderno y el epítome de la síntesis entre el mundo judío y la Ilustración aparecía ante los ojos de los intelectuales judío-alemanes como un recordatorio de esta particular confluencia. Pero, esta vez, dentro de una época marcada por un replanteamiento y reconfiguración de la identidad alemana y judía, y de su, ahora mentada, relación problemática. Cassirer participa de la conmemoración del bicentenario de Mendelssohn y, con ello, realiza su propia interpretación del papel que podría tener el judaísmo en la formación de la cultura nacional.⁹

El presente artículo se propone analizar los trabajos de Cassirer en conmemoración del bicentenario del nacimiento de Mendelssohn, en el

cassireriana de Mendelssohn sobrepasa, sin embargo, el propósito y el alcance del presente artículo.

⁸ Sobre el debate de Davos entre Cassirer y Heidegger, cfr. Endres *et al.* (2024), Truwant (2022) y Gordon (2012).

⁹ Cassirer formó parte de los proyectos de recuperación del pensamiento de Mendelssohn, como lo fuera la ambiciosa tarea de publicación de la *Jubiläumsausgabe* o edición de aniversario de sus obras. Él participó de la junta honoraria (*Ehrenausschuss*), una de las cuatro entidades a quienes se asignó responsabilidades editoriales, de esta importante empresa académica, proyectada en 1925 en vistas del bicentenario de Mendelssohn en 1929, que incluiría una gran cantidad de material previamente desconocido del filósofo, entre ellos bosquejos escritos a mano, ensayos breves inéditos y docenas de cartas recién descubiertas. Se trataba de presentar una edición crítica de la obra de Mendelssohn, con el objetivo de evaluar y recuperar su pensamiento, y contra los prejuicios forjados sobre el filósofo y, en términos globales, sobre la Ilustración (cfr. Gottlieb, 2013b, pp. 181-182 y 188-189).

contexto de un retorno o revivificación de su pensamiento,¹⁰ como un nuevo intento de recuperación del sentido ideal de la tradición judía para la configuración de la identidad nacional —entendidas ambas como un proceso dinámico de “autoformación” (*Selbstbildung*)¹¹ y no como expresión de una esencia a ser realizada o afirmada—¹² frente a los proyectos identitarios y salvíficos que parecían comenzar a dominar el espíritu de la época.

1. La figura de Mendelssohn en el bicentenario de su natalicio

En 1929, con motivo del bicentenario del nacimiento de Moses Mendelssohn, se organizaron diferentes celebraciones en toda Alemania. No solo la comunidad judía en Dessau, su ciudad de origen, sino también la comunidad judía de Berlín, con participación de funcionarios gubernamentales y cobertura de prensa judía y no judía, le rindieron homenaje al filósofo. Se emitieron numerosos programas de radio, se inauguraron exposiciones sobre su vida y obra, así como se presentaron al público los primeros volúmenes de la *Jubiläumsausgabe*. Se produjo también una avalancha de publicaciones (biografías, documentos conmemorativos, artículos académicos, colecciones de cartas y testamentos de Mendelssohn y sus contemporáneos), entre otras expresiones conmemorativas (cfr. Gottlieb, 2013b, pp. 183-184 y 2011, p. 4; Hoffmann, 2003, p. 48).

¹⁰ En 1929, Simon Rawidowicz sugiere que, si a fines del siglo XIX hubo un resurgimiento del kantismo, luego del idealismo y más recientemente de las filosofías premendelssohnianas, “tal vez haya llegado el momento de revivir la filosofía de Mendelssohn” (citado en Gottlieb, 2013b, p. 188).

¹¹ En su análisis del concepto de *Selbstbildung* (“autoconfiguración” o “autoformación”), Koselleck (2012) destaca la comprensión procesual y dinámica, ideal y no sustancialista, de la identidad que subyace a la tradición ilustrada de la *Bildung*, a la que, como sostiene Curthoys (2016), pertenecen Cassirer y Mendelssohn. Sobre la autoconciencia judía moderna de su identidad e historia como un proceso dinámico de autoconfiguración, cfr. Hoffmann (2003, pp. 27-31), Miron (2003, pp. 500-501) y Curthoys (2013, p. 367).

¹² A la comprensión esencialista y excluyente de la identidad alemana expuesta por Bauck, Cassirer (2008, p. 52) opone el concepto ficticio de “germanidad” (*Deutschum*), entendido como la determinación de una tarea “inteligible” (“*intelligiblen*” *Aufgabe*) de la que forman parte todos aquellos que libremente deciden hacerla suya.

Gottlieb (2013b) se pregunta por este interés inusitado en la figura del filósofo judío-alemán en 1929, así como por el proyecto ambicioso de publicación de la *Jubiläumsausgabe*.¹³ Él recuerda que los editores supervisores del primer volumen de la edición de aniversario sostienen la importancia de Mendelssohn, cuya obra y personalidad habrían encarnado los poderes más nobles de la Ilustración y preparado el camino hacia el ideal de la humanidad de la era clásica alemana, así como marcado un nuevo comienzo en la historia de la emancipación judía. Un año antes, la Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums había destacado también el papel decisivo del filósofo en la renovación cultural del judaísmo¹⁴ (cfr. Gottlieb, 2013b, pp. 184-185 y 2011, pp. 4-5). En 1929, el discurso conmemorativo de Leo Baeck en la Gesellschaft agregaba, no obstante, un elemento adicional: el logro decisivo de Mendelssohn habría sido alcanzar una síntesis —impensada para cierta tradición medieval y cristiana— de su judaísmo y el ideal ilustrado sin tener que renunciar a ninguno de ellos y, habiendo madurado en “una ciudad cosmopolita cuya política ilustrada permitió que individuos de diferentes nacionalidades y convicciones religiosas se mezclaran en una atmósfera de relativa tolerancia” (Gottlieb, 2013b, p. 185), haber comprendido más profundamente que sus contemporáneos el sentido y promesa de la Ilustración en concordancia con su judaísmo.

Así, la figura de Mendelssohn, su vida y su obra, adquieren un valor central para los alemanes en 1929: invitan a pensar la síntesis renovadora de los ideales ilustrados y del judaísmo como clave para la configuración de una sociedad alemana que pretenda cumplir la promesa contenida en esta herencia: aquella de libertad, igualdad y diversidad (cfr. Gottlieb, 2011, pp. 5, 11 y 43; 2013, p. 185; Feiner, 2021, pp. 103-104).¹⁵ El “retorno

¹³ Brenner (2008, p. 278) sugiere que este entusiasmo entre algunos intelectuales alemanes y gobernantes de la época por la figura de Mendelssohn no sería acompañado por el público general. Los primeros volúmenes de la *Jubiläumsausgabe* no se vendieron bien, lo que demuestra un cambio en el espíritu de la época. Para algunos pensadores sionistas radicales, prosigue, “Mendelssohn puede haber sido el arquetipo del judío alemán de la época de la Ilustración, pero ya no era una figura de luz para las futuras generaciones, ni un héroe para los jóvenes judíos alemanes” (p. 279).

¹⁴ Sobre la importancia de Mendelssohn en el movimiento ilustrado judío de la *Haskalah*, cfr. Feiner (2011).

¹⁵ Sobre las interpretaciones cambiantes y usos diferentes del “culto a Mendelssohn” en las conmemoraciones precedentes de su natalicio y muerte

a Mendelssohn” en tanto convocatoria formativa para la configuración de la identidad comunitaria se presentaba, sin embargo, dentro de una época dominada por diversas propuestas palingenésicas o de renovación tanto en el mundo alemán como judío, en el que la alianza judío-alemana había perdido su aparente armonía. La conmemoración del natalicio de Mendelssohn expresaba entonces un aspecto doble y paradójico: por un lado, las celebraciones parecían demostrar la integración exitosa y la significancia cultural de los judíos en la República de Weimar; por el otro, la imagen transmitida de Mendelssohn no sería ni puramente positiva ni uniforme: reflejaba debates y divisiones internas sobre la autorrepresentación del judaísmo en los tiempos modernos, divididos según líneas ideológicas, como la de los liberales, los ortodoxos y los sionistas (cfr. Hoffmann, 2003, pp. 48-49; Gottlieb, 2013b, p. 189).

Ernst Cassirer colaboró en la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Mendelssohn con dos breves trabajos: “La filosofía de Moses Mendelssohn” (“Die Philosophie Moses Mendelssohns”) y “La idea de religión en Mendelssohn y Lessing” (“Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn”).¹⁶ En ellas, Cassirer busca recuperar el sentido ideal o principio que guía el pensamiento mendelssohniano en cuanto mensaje y convocatoria para la audiencia alemana, judía y no judía, en su aspiración autoformativa. Frente a la imagen tradicional de Mendelssohn como un ilustrado dogmático que, en sus planteamientos teóricos, habría sido superado por la filosofía crítica kantiana, Cassirer (2004b) destaca el significado histórico decisivo y la actualidad de su pensamiento: “Mendelssohn [...] relacionó constantemente todas las ideas fundamentales y todos los principios de su filosofía teórica con el objetivo moral práctico al que su trabajo intelectual debía servir” (p. 132). Este objetivo práctico apunta a un “universalismo ético” (*ethischer Universalismus*) que, según Cassirer (2004b), había surgido de las fuerzas religiosas del judaísmo y se había nutrido constantemente de ellas, pero que también estaba acompañado de un retorno a las cuestiones fundamentales de la religión judía y del estatus legal y gubernamental

como parte de la construcción de la memoria histórica o de la liturgia de la religión civil alemana de la *Bildung*, cfr. Hoffmann (2003, pp. 38-47).

¹⁶ Publicados originalmente en *Moses Mendelssohn zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages* (Berlín, 1929, pp. 48-68) y en *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums* (Berlín, 1929, pp. 22-41), respectivamente.

de los judíos. La apelación al “universalismo ético” mendelssohniano y su importancia práctica para la formación de la conciencia identitaria alemana favorecía entonces una reflexión sobre el sentido ético de la propia tradición judía y de las condiciones y consecuencias sociales y políticas de esta tarea reflexiva. Esta perspectiva ética y política, ideal y situacional, es lo que Cassirer pretende recobrar en su homenaje a Mendelssohn.

2. El significado práctico de la filosofía de Mendelssohn: Ilustración y judaísmo

Cassirer (2004b, p. 132) considera que la hazaña más grande e históricamente decisiva de la filosofía de Mendelssohn no es de naturaleza teórica, sino más bien práctica. Así como, en su recuperación del pensamiento de Kant, Cassirer enfatiza el hilo conductor y proyecto global que lleva de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del discernimiento*, también sostiene que “Mendelssohn defiende constantemente el principio de que la verdadera piedra de toque de cualquier tipo de verdad teórica reside en última instancia en si ‘demuestra su eficacia’ en la práctica, es decir, si lleva a conclusiones que intervienen directamente en la configuración de la vida de la humanidad y resultan fructíferas y beneficiosas para ella” (2004b, p. 132). Este espíritu común es el que Cassirer reconoce como aspecto central de la Ilustración frente a las críticas antiilustradas que se propagan en el periodo de entreguerras. Dicho espíritu marca también la orientación distintiva de la renovación del pensamiento kantiano, de la Neoilustración y, en sus textos de 1929, de una revitalización de la filosofía mendelssohniana, en el proyecto global de Cassirer, contra quienes acusan al neokantismo ilustrado de Marburgo de reduccionismo teorístico o cientificista.¹⁷ El énfasis en el sentido práctico de la filosofía de Mendelssohn se mide en el

¹⁷ Respecto de la crítica de Heidegger contra la reducción del pensamiento de Kant, por parte del neokantismo de Marburgo, a una “teoría matemático-física del conocimiento”, en su disputa con Cassirer, así como la respuesta de este último, cfr. Bollnow y Ritter (2009, pp. 75-80) y Cassirer (1957, pp. 167-171). Para una crítica de esta interpretación “cientificista” del neokantismo de Marburgo, cfr. Matherne (2015, pp. 209-224). Makkreel y Luft (2010, pp. 10-11) destacan cómo para los pensadores neokantianos la filosofía implica una reflexión sobre el vínculo ineludible entre teoría y *praxis*, lo que los condujo a consideraciones éticas, políticas e, incluso, pedagógicas.

contexto de una batalla filosófico-cultural por el legado de la Ilustración, pero también por el lugar que ocupa el judaísmo en este legado. Pues, como se afirma, el “universalismo ético” de Mendelssohn que desafía y colabora con el pensamiento ilustrado alemán “surgió de las fuerzas religiosas del judaísmo y fue nutrido constantemente por ellas” (2004b, p. 132).

Cabe preguntarse, no obstante, por el sentido práctico de este “retorno a Mendelssohn”, por este llamado de Cassirer a recuperar el ideal de la Ilustración y su inspiración judía para la tarea configurativa identitaria de sus contemporáneos. ¿Se trata acaso de un nuevo discurso palingenésico que convoca a un retorno a los orígenes de la conciencia alemana, pero ya no a su fuente griega, sino judía? ¿Consiste este llamado en una apelación a una nueva “comunidad de destino” (*Schicksalsgemeinschaft*) fundada en la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) de lo propiamente alemán? Lejos de todo pensamiento del origen (*Ursprung*) y de toda recaída en el discurso del ser auténtico, no se trata aquí de un retorno a las fuentes esencial-existencialistas de lo alemán, a un *Urbild* judío que informaría o encarnaría en la conciencia comunitaria, sino un llamado a redescubrir el mensaje práctico-ideal de la filosofía judío-ilustrada de Mendelssohn. Pues, como Cassirer afirma en su conferencia “La idea de la constitución republicana” de 1929, “los grandes problemas históricos que dominan nuestro presente no pueden resolverse [...] sin afrontar esas cuestiones fundamentales y más universales del espíritu, que la filosofía se plantea sistemáticamente, y a cuya solución aspira sin cesar en el transcurso de la historia” (2009b, pp. 45-46). Volver a la filosofía de Mendelssohn y su “universalismo ético” no es un trabajo de mera erudición, sino que expresa una convicción (*Überzeugung*) fundamental, la de la existencia de “una vivaz interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la estructura de las ideas y la estructura de la realidad socio-política” (Cassirer, 2009b, p. 46). Bajo esta inspiración, Cassirer afirma en “La idea de religión en Mendelssohn y Lessing” que la celebración del bicentenario solo podrá convertirse en un recuerdo fructífero y genuino si no se reduce la figura de ambos filósofos a una mera grandeza histórica, a una grandeza del pasado, sino que se los entiende y honra como heraldos de un futuro espiritual (cfr. Cassirer, 2004a, p. 113).¹⁸

¹⁸ En este sentido, Cassirer (2004a) no pretende detenerse en el significado y valor de la comunidad intelectual entre Mendelssohn y Lessing para la

Cassirer (2009b) sostiene que entre el mundo del ideal y el mundo de lo real no hay un abismo infranqueable, sino que “se relacionan entre sí y se compenetran mutuamente [...]”. Lo auténticamente ideal es lo que finalmente confiere a la realidad su forma, su configuración y su impronta” (p. 51). Lo ideal no puede confundirse, sin embargo, con una idea substancial u origen que determina la realidad de los hombres, sino que expresa una tarea (*Aufgabe*) y una orientación, un pasaje del ser al deber ser. Frente a todo determinismo sociológico o filosófico, de lo que se trata es de captar el “motivo *ético*, la máxima donde se apoya y la orientación fundamental de la voluntad que testimonia” (p. 65), pues solo captando las fuerzas que le dieron origen, afirma el filósofo, será posible advertir el camino hacia el futuro y guiar ese futuro cooperando por su parte con dichas fuerzas (p. 66).¹⁹

En este marco, Cassirer pretende extraer aquel principio que informa la filosofía de Mendelssohn como un mensaje para los propios alemanes de su época en su tarea *poiética* activa de autoconfiguración identitaria. Y ello lo hace, particularmente, bajo la guía del propio espíritu mendelssohniano. Pues su llamado es compatible con la

historia intelectual del siglo XVIII, reduciendo su colaboración al ámbito de la estética filosófica y la crítica literaria, que fuera foco de sus esfuerzos y trabajos comunes, sino al tipo espiritual de religión (*geistige Typus der Religion*) que ambos representan y profesan (p. 94), así como su significado para la época contemporánea.

¹⁹ Para Cassirer (2009a, pp. 257-261), en consonancia con la tradición neokantiana (Makkreel y Luft, 2010, pp. 12-13), la comprensión histórica demanda no solo una reconstrucción empírica, sino primeramente una reconstrucción ideal o simbólica. El historiador se dirige a las obras del pasado no como vestigios muertos, sino como formas o mensajes vivos para el presente. El contenido simbólico de estos mensajes, sin embargo, no es algo dado o inmediatamente observable, sino que surge de preguntas “planteadas y dictadas por el presente, por nuestros intereses intelectuales y por nuestras necesidades morales y sociales presentes” (Cassirer, 2009a, p. 262). En esta comprensión constructiva del pasado se produce entonces un acto de autoconocimiento y de autocrítica con significancia presente y futura (cfr. Cassirer, 1972, pp. 14-15; 2009, pp. 272, 280, 299-300, 303). Pues la mirada retrospectiva de la historia, afirma, ilumina las condiciones actuales y abre una nueva “prospección del futuro que, a su vez, se convierte en un impulso de la vida intelectual y social” (Cassirer, 2009a, p. 262). Respecto de esta comprensión cassireriana de la historia y su vínculo con el ideal de la *Bildung* (*Bildungsideal*), cfr. Curthoys, 2013, pp. 384-385; 2012, pp. 115-116, 140.

comprensión ilustrada del judío Mendelssohn, que, en su conocido ensayo “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, afirma: “la Ilustración se relaciona con la cultura como en general la teoría con la *praxis*, como el conocimiento con la ética, como la crítica con el virtuosismo. Considerados en y por sí mismos [...] se encuentran en la más estrecha conexión” (2018, p. 235).²⁰ Esta conexión estrecha no supone una confluencia armónica entre el mundo teórico y práctico, y Mendelssohn (2018, pp. 235-238) destaca las tensiones y compleja interacción entre ambos.²¹ Pero es precisamente aquí cuando el ideal marca la orientación para el pensamiento y la acción: “establezco siempre la destinación (*Bestimmung*) del ser humano como medida y fin de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos, como el punto hacia el cual debemos dirigir nuestra mirada, si no queremos extraviarnos” (p. 234). Se trata de la *Bestimmung des Menschen* como destinación, vocación o mandato *universal* de perfeccionamiento teórico-práctico de los seres humanos,²² en el que el juicio jamás puede ser abolido por la mera fe o el sentimiento, sino que representa una tarea racional permanente de cada una de las personas en su camino plural y no unívoco a la felicidad individual y comunitaria (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 275-277).²³ El

²⁰ Mendelssohn considera, en consonancia con la denominada *Popularphilosophie*, “que la ilustración, el avance del conocimiento y la razón, debían tener por resultado el beneficio de toda la sociedad y, por lo tanto, reivindicaba la necesidad de una filosofía ‘para todos’, [...] ‘popular’” (Solé, 2018, p. 47).

²¹ Sobre este punto, cfr. Lumerman (2024).

²² El término “*Bestimmung*”, el cual por su polisemia no encuentra un significado equivalente en español, es traducido frecuentemente como “vocación”, “llamado”, “destinación”, “determinación”, “destino”, términos que pretenden rescatar el sentido de una determinación de la naturaleza del ser humano, pero también un deber religioso o moral (llamado o vocación) a realizar esta naturaleza (cfr. Macor, 2023, p. 107; Rosenstock, 2019, p. 78). En Mendelssohn, esta noción se vincula con una convicción en la providencia divina, el sabio y benigno gobierno del mundo, y su ley, en tanto tarea, de perfectibilidad de los seres humanos.

²³ Mendelssohn se había referido por primera vez a este concepto unas décadas antes, a partir de las discusiones surgidas por la séptima edición (de 1763) de la obra *Meditación sobre la vocación del ser humano* (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*) de J. J. Spalding (originalmente publicada en 1748), en su intercambio epistolar con Thomas Abbt (1762-1766). Como consecuencia

“universalismo ético” mendelssohniano, que se expresa en este ideal ilustrado, adquiere así su plena significación práctica.

Ahora bien, Cassirer (2004b) sostiene que el sentido práctico fundamental de este ideal ilustrado, Mendelssohn lo encuentra en el judaísmo, pero, añade, en su juicio crítico y formativo del propio judaísmo y de las condiciones sociales y políticas de los judíos. Como si la convocatoria a un “universalismo ético” se forjara en el contexto de una particular figuración de su mensaje ético, y no en la mera recepción pasiva de una herencia, y en un marco histórico particular, a saber, la conciencia aguda de la marginación o intolerancia civil y religiosa. Estos dos aspectos adquieren su propia significación en el contexto de 1929. Pues, por un lado, el judaísmo estaba siendo nuevamente objeto de una reconfiguración y, por otro lado, óbice de furiosos ataques por parte de ciertos sectores nacionalistas y antisemitas alemanes. El “retorno a Mendelssohn” se mide entonces bajo estas nuevas condiciones históricas y debe extraer su sentido en y más allá de estas condiciones.

3. El judaísmo en cuestión

La figura de Mendelssohn se presenta en 1929 como espacio de una disputa sobre el significado mismo del judaísmo y su mensaje ético en una época de reconfiguración de la identidad judía y alemana. Si Mendelssohn había sido considerado como el “judío alemán arquetípico” (cfr. Altmann, 1985, p. 17), su figura representaba en el periodo de entreguerras, sin embargo, un símbolo problemático. En estos años quedaba atrás la imagen del filósofo como un héroe judío moderno, una simbiosis armónica del mundo judío y alemán (cfr. Brenner, 2008, p. 275), para ser nuevamente objeto de una reconfiguración crítica.

En las conmemoraciones de 1929, Rawidowicz señala que Mendelssohn había representado el “fin del gueto” en la historia de la emancipación, pero que esta apertura del judaísmo había sido malinterpretada, por un lado, por ciertos nacionalistas judíos que veían en ella un camino hacia la asimilación, un alejamiento de la herencia nacional, y, por otro, por ciertos judíos liberales que celebraban la

de este intercambio, Mendelssohn define y articula con mayor precisión aquel concepto en su *Fedón* de 1767. En esta última obra, el filósofo anticipa algunos aspectos centrales de su comprensión de la *Bestimmung des Menschen* desarrollados más tarde en *Jerusalem* (cfr. Mendelssohn, 2016, pp. 172-173, 176 y 179).

“germanización” de la cultura judía como un camino para la liberación de las cadenas opresivas de la ley ritual (cfr. Gottlieb, 2013b, p. 187; Brenner, 2008, p. 277). Por el contrario, afirma Rawidowicz, Mendelssohn supuso una síntesis original entre la adhesión a la tradición judía y su papel activo, y no meramente receptivo, en la configuración de la cultura alemana (cfr. Gottlieb, 2013b, p. 188). Cassirer, en el mismo sentido, recupera este doble mensaje del “universalismo ético” mendelssohniano. Este no representa un abandono del judaísmo ni una asimilación a la cultura alemana, sino la posibilidad de informar esta última desde y a través de las fuentes de la tradición judía. Pero, para ello, debe determinarse qué función ocuparía el judaísmo y su mensaje ético en relación con la cultura nacional.

En sus textos conmemorativos de 1929, Cassirer se centra en un aspecto central de esta relación: aquella que sostiene el judaísmo con la esfera política o, más precisamente, estatal. Afirma:

La obra de Mendelssohn *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (1783), que redactó y fue publicada pocos años antes de su muerte, representa el cierre y coronación de la obra de su vida filosófica: Mendelssohn extrae aquí las últimas consecuencias de sus convicciones éticas y metafísicas fundamentales para la configuración de la religión judía y para la determinación [*Bestimmung*] de las tareas que la religión, en general, y el judaísmo, en particular, deben cumplir en el conjunto de la vida estatal y en la construcción del orden social (2004b, p. 132).

Un logro crítico, analítico e intelectual central de Mendelssohn, sostiene Cassirer, es afirmar que la disputa sobre los límites entre la acción (*Wirksamkeit*) del Estado y la de la religión no puede resolverse sin responder a la cuestión de su significado y su ámbito específico de aplicación, y ello solo puede provenir de una consideración teleológica: “Ambos, religión y Estado, tienen su verdadera esencia en la tarea que se les ha encomendado” (Cassirer, 2004b, p. 133). Solo comprendiendo esta diferencia es posible evitar la confusión entre ambas esferas y las posibles consecuencias prácticas de tal indistinción.

Esta reivindicación cassireriana de la separación de la constitución civil y religiosa, del Estado y de la Iglesia, propuesta en *Jerusalem* se presenta, por un lado, como respuesta a las críticas provenientes de

los sectores más radicalizados del nacionalismo judío y del sionismo contra la figura de Mendelssohn como responsable de una tendencia a la disolución de la comunidad judía y de la unidad nacional judía, en virtud de su potencial asimilacionista.²⁴ El “universalismo ético” mendelssohniano, antes que ser acusado de expresar una renuncia a un destino étnico, nacional o político propio, es celebrado por Cassirer, en cambio, como acorde con el mensaje genuino del judaísmo. El ideal que guía este mensaje no se encarna en un pueblo o comunidad política concreta, sino que inspira al conjunto de las naciones.²⁵ Dicho mensaje universal afirma que la tarea de la religión pura es educar, no gobernar; que la religión motiva o persuade sobre los principios de la acción, no obliga a actuar por premios y castigos; que la religión no puede reclamar derechos de coerción —el Estado, en cambio, tiene poder físico y puede utilizarlo para producir ciertas acciones para proteger a la comunidad— (cfr. Cassirer, 2004b, p. 133; Mendelssohn, 1991, pp. 27-39 y 77-81). En otras palabras: “El Estado ordena y reprime, la religión instruye y persuade; el Estado hace *leyes*, la religión *mandamientos*” (Mendelssohn, 1991, p. 37).

Mendelssohn se había referido ya a esta distinción en su “Preámbulo” (*Vorrede*) a *Vindiciae Judaearum* de Mannaseh Ben Israel cuando afirma: “[no] conozco un poder o unos derechos *sobre opiniones* religiosas, que le pueda ser otorgado a la Iglesia [...]. La auténtica religión divina [...] no conoce otro poder que el poder de las razones, la convicción y el de hacer feliz a través de la persuasión” (2014, p. 393). En este sentido,

²⁴ Entre las posturas más extremas que asocian a Mendelssohn con el asimilacionismo ilustrado, la alienación de la etnicidad judía o la desnacionalización se encuentra la del escritor decimonónico Peretz Smolenskin y, más tarde, del rabino sionista Joachim Prinz (cfr. Hoffman, 2003, pp. 45-46, Brenner, 2008, p. 277-280). Si bien el sionista Nathan Birnbaum se hizo eco de estas críticas, su posición fue, sin embargo, menos radical. Como señala Miron, la mayoría de los comentaristas sionistas no aceptaron aquella perspectiva radicalizada, pues, a pesar de su visión crítica del camino moderno de emancipación judío-alemana, ellos “todavía compartían la visión positiva básica de Mendelssohn como el padre fundador del judaísmo moderno y [prefirieron] dirigir su crítica contra figuras posteriores de la historia judía alemana” (Miron, 2003, p. 484), esto es, contra la “escuela” de Mendelssohn (cfr. Hoffman, 2003, p. 45).

²⁵ Cfr. Mendelssohn (1991, p. 263) para su propuesta de un “judaísmo entre los pueblos”.

agrega Cassirer (2004b, p. 135), para Mendelssohn es contrario al espíritu de la religión pura la proscripción y el derecho de expulsión que se permite en ocasiones al Estado: “Creo que toda sociedad tiene el derecho de exclusión, excepto la sociedad *eclesial*, ya que esto es algo diametralmente opuesto a su propia finalidad” (Mendelssohn, 2014, p. 395; cfr. Mendelssohn, 1991, p. 113). El verdadero principio que funda la religión está libre de tal prerrogativa. Por el contrario, afirma Mendelssohn, un derecho de exclusión semejante no solo está expuesto muy pronto al abuso, al afán religioso que ha causado siglos de flagelaciones, sino que tiene consecuencias directas sobre la sociedad política y sobre la finalidad del Estado: “¿qué exclusión eclesiástica o excomunión carece de consecuencias en el terreno civil o impacto en la consideración ciudadana, en la reputación del excluido y en la confianza mutua de sus conciudadanos, sin la que no es posible desarrollar una profesión y ser útil para el Estado?” (2014, p. 397).²⁶

Es aquí cuando la religión, en su universalismo ideal, encuentra su auténtico sentido para la política. La distinción entre la acción del Estado y de la Iglesia no significa un abandono de la política a su propia lógica, sino la reivindicación de una enseñanza formativa. Para Mendelssohn (1991, pp. 24-25), la religión debe inspirar a la política que, enajenada en su propio dominio, movería a los ciudadanos a la acción como marionetas incapaces de comprender y participar de los motivos de esta, con acciones adecuadas a derecho, pero no fundadas en razones de verdad, y sometidos la mayor de las veces al temor a la autoridad.²⁷ Vale aquí la advertencia de Mendelssohn en su descripción

²⁶ Para un análisis de los argumentos de Mendelssohn contra un presunto “derecho de exclusión” eclesiástico en su respuesta a *Sobre la mejora civil de los judíos* de Dohm, cfr. Arias Pérez (2014, pp. 371-381), Dreizik (2020) y Villacañas Berlanga (2020).

²⁷ Mendelssohn se opone a quienes afirman que la observancia judía de la legislación se funda en un temor al castigo o apego irreflexivo a la autoridad. En su respuesta a Lavater y, más tarde, a Cranz, deja constancia de la vigencia de este prejuicio o “ataque cultural” (Gottlieb, 2021, pp. 270-271) contra los judíos, cuando afirma: “si después de muchos años de investigación mi decisión no estuviese completamente a favor de mi religión [...] ¿Qué podría detenerme [a decirlo]? ¿Temor a mis correligionarios? [...] ¿Terquedad? ¿Pereza? ¿Apego a ideas habituales? [...] He dedicado la mayor parte de mi vida a la investigación [...] para no sacrificar los frutos de mis investigaciones a tales debilidades” (1974b, p. 9). “Es extraño observar cómo se adapta el prejuicio a la forma de cada época

de un Estado que impida la *Bestimmung* universal, multívoca y plural, de perfeccionamiento teórico-práctico (*Bildung*)²⁸ del ser humano en cuanto ser humano: “Infeliz es el Estado que debe admitir que en él la destinación esencial del ser humano no se armoniza con la destinación esencial del ciudadano [...] que [...] forj[a] las cadenas que se le deben colocar a la humanidad para doblegarla y mantenerla reprimida” (2018, p. 237).²⁹ Mendelssohn había destacado este principio educativo de la religión apelando al espíritu del judaísmo: “Conocimiento, principios racionales, persuasión, solo estos engendran principios que, a través del prestigio y el ejemplo, pueden convertirse en *costumbres*” (1991, p. 33).

Así, la distinción mendelssohniana impide tanto la asimilación como el completo divorcio del poder político y del poder espiritual, evitando las confusiones surgidas de su mancomunidad o absoluta separación.³⁰ Cassirer (2004b, p. 133) recupera las palabras del *Jerusalem* de Mendelssohn:

[...]. Hemos sido acusados de falta de fe, obstinación, ocultismo [...]. Ahora se nos acusa de superstición y necedad, falta de sentimiento moral [...]. Ni siquiera la Ilustración de nuestros días llega tan lejos como para paliar el efecto de estas burdas acusaciones” (2014, pp. 383-384 y 386). Para un análisis de estos debates, cfr. Arias Pérez (2014), Ríos Flores (2020) y Lumerman y Kremenutzky (2020). Sobre la importancia de tales disputas para la elaboración de los argumentos de Mendelssohn en *Jerusalem*, cfr. Feiner (2021) y Pollock (2015).

²⁸ En “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, Mendelssohn (2018, pp. 232-233) considera que la *Bildung* o “formación” de un pueblo posee dos componentes: la “cultura” (*Kultur*) y la “ilustración” (*Aufklärung*), el aspecto práctico y el teórico, respectivamente, de la *Bestimmung* o vocación de perfeccionamiento del ser humano. Sobre el sentido teórico y práctico, individual y comunitario de la idea de perfección (o perfeccionamiento) en Mendelssohn, cfr. Pollock (2015, pp. 171-180).

²⁹ Sobre los límites del poder coercitivo estatal sobre las creencias o sobre la facultad de juzgar, cfr. Mendelssohn (1991, pp. 81-87 y 275-277; 2014, pp. 393-398). En *Fedón*, Mendelssohn (2006, pp. 80-81 y 178-179) anticipa su defensa de la inalienabilidad de la facultad de juzgar (*Urtheilskraft*) frente a la posible coerción del poder político, especialmente en asuntos que atañen a la consecución de la felicidad del género humano.

³⁰ Respecto de la crítica de Mendelssohn a la confesionalización del Estado y de los asuntos civiles (en Hobbes), o la reducción de los asuntos religiosos a la esfera privada (en Locke), cfr. Mendelssohn (1991, pp. 3-39) y Goetschel (2012).

[...] acciones y creencias pertenecen a la plenitud del hombre; y la sociedad, en la medida de lo posible, tiene que cuidar de ambas mediante servicios solidarios; es decir, dirigir las acciones de los miembros hacia el bien común y dar ocasión a que haya creencias que lleven a esas acciones. Aquello es el *gobierno*, esto la *educación* del hombre sociable. En ambas es guiado el hombre por principios: a las acciones, por *principios de acción* y a las creencias por *principios de verdad*. [...] Por *formación* [*Bildung*] del hombre entiendo el esfuerzo de encauzar ambos, creencias y acciones, de forma que estén de acuerdo en la felicidad; *educar* y *gobernar* a los hombres (1991, pp. 25, 27).

De modo que “Mendelssohn identifica la diferencia entre Estado e [I]glesia por sus medios (coercitivos el primero, persuasivos el segundo) pero el fin es el mismo, la felicidad pública y privada” (Lumerman y Kremenutzky, 2020, p. 131; cfr. Pollock, 2015, p. 172). Empero, el carácter educativo de la religión otorga al Estado un nuevo ideal (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 25, 27, 31 y 33).³¹ Al “Estado infeliz” fundado en un ideal represivo, Mendelssohn contrapone, en *Jerusalem*, aquel Estado dichoso “que consigue gobernar al pueblo mediante la educación misma”, o sea, que le inculca “las costumbres y creencias que, de por sí, inducen a acciones de utilidad común y no necesitan ser estimuladas constantemente con el aguijón de las leyes” (1991, pp. 27 y 29).

La defensa cassireriana del sentido ideal educativo de la religión, propuesto por Mendelssohn, desde las fuentes del judaísmo y sostenida en una consideración teleológica acorde con el espíritu ilustrado, se enfrenta así a ciertas críticas radicalizadas del nacionalismo judío y del sionismo contra la presunta despoticación mendelssohniana del judaísmo en virtud del señalado asimilacionismo judeoalemán. La

³¹ Para Mendelssohn, afirman Lumerman y Kremenutzky (2020, p. 132), “la [I]glesia, como vehículo no coercitivo de perfeccionamiento de la benevolencia divina en el mundo, es hacia lo que el Estado debe tender. Realizar este potencial del Estado significa la transformación cualitativa del Estado en su perfección como una sociedad no coercitiva y la transformación cualitativa de la [I]glesia en su perfección como ley no coercitiva. Tal sería la sociedad plenamente ilustrada, donde la obediencia a la ley es alcanzada a través de la persuasión racional”.

distinción ideal de Mendelssohn entre las tareas básicas del Estado y de la Iglesia no puede comprenderse como una separación entre dos ámbitos irreconciliables, sino que, por el contrario, permite la potenciación de aquellos, otorgándole al poder político un sentido ideal superior.³²

Pero, sostiene Cassirer, si “la relación de Mendelssohn con el judaísmo surge de esta comprensión general de la tarea y el propósito de la religión”, al mismo tiempo hace una distinción entre “el contenido espiritual de la religión judía y el judaísmo como compendio de ciertos mandamientos, de ciertas leyes estatutarias” (2004b, p. 135). Contra los ataques de cierta neo-ortodoxia de principios de siglo que acusaría a Mendelssohn de ser un mero “alemán de fe judía”,³³ Cassirer recuerda el papel central que juega el filósofo ilustrado en la reivindicación del contenido talmúdico-halájico, tal como se expone a continuación.

Para Mendelssohn, afirma Cassirer, la tarea de la religión no se limita a la enseñanza de verdades teóricas, sino que se trata también de “determinar la vida de las personas, su conducta y accionar, penetrarlos internamente y formarlos” (2004a, p. 101) a través de un conjunto de normas y mandamientos prácticos. “Todo el contenido del rito judío y de las leyes ceremoniales judías pertenece a estos dominios” (Cassirer, 2004b, p. 135). Mendelssohn, prosigue, no pretende derribar este fundamento legal pues, para él, “ninguna comunidad entre personas es posible si no se mantiene unida por tradiciones y memorias históricas

³² Tras la reivindicación cassireriana del sentido ideal de la religión en Mendelssohn, con su distinción entre el poder político y el poder espiritual, se deja entrever la oposición a la(s) teología(s) política(s) de su época y sus propuestas de una fundación mítico-religiosa del poder soberano. Sobre este tópico, cfr. Barash (2020, pp. 69-74).

³³ Esta expresión sería usada por el profesor Joseph Wohlgemuth, a inicios del semestre de 1929 en el Seminario Rabínico Ortodoxo, para referirse críticamente a Mendelssohn (cfr. Brenner, 2008, p. 281). Sin embargo, Miron sostiene que, durante esta época, la mayoría de los grupos ortodoxos no niega los aportes fructíferos de Mendelssohn en el encuentro del judaísmo con la emancipación y la modernidad, aunque tienden a promover el camino del rabino Samson Raphael Hirsch como modelo refinado de Mendelssohn, y centran sus críticas principales en los seguidores judíos alemanes posteriores, como David Friedländer, Rahel Varnhagen, y Heinrich Heine. Tras el ascenso del nazismo al poder, estas últimas figuras fueron, no obstante, recuperadas y sus imágenes fueron remodeladas como trágicas o incluso heroicas en el contexto de la persecución antisemita (cfr. Miron, 2003, pp. 502-503; 2011, pp. 46-51).

comunes" (p. 135). Ahora bien, estos mandamientos y leyes estatutarias fundan su validez en razones históricas, costumbres y tradiciones, esto es, en verdades reveladas, transmitidas de generación en generación mediante palabras y escritos, y aceptadas por autoridad y testimonio a través de la confianza (*Vertrauen*) y fiducia (*Zuversicht*) (cfr. Cassirer, 2004b, p. 135; Mendelssohn, 1991, pp. 159-161 y 178-179).³⁴ Mendelssohn no niega el valor central de la observancia práctica, pero para él esta perdería su significado religioso si se fundara en una obediencia pasiva en lugar de hacerlo en una auténtica convicción (*Überzeugung*), si excluyera el conocer (*erkennen*) y saber (*wissen*) de las verdades eternas (cfr. Cassirer, 2004b, p. 135; Mendelssohn, 1991, p. 179). Mendelssohn afirma: "La religión de mis padres no conoce de misterios que *deban* ser creídos, pero no comprendidos [...] [;] no puedo más que juzgar según mi propia razón"; por tanto, tampoco "quiero imponer mi juicio como norma a ninguna criatura racional" (1974a, pp. 93 y 95).

Toda religión, prosigue Cassirer en su reconstrucción del pensamiento mendelssohniano, realiza ciertas declaraciones sobre Dios y sobre la relación del hombre con Dios, su gobierno y providencia, consideradas como verdades eternas, y estas "solo pueden comprenderse porque la razón es capaz de producirlas por sí misma y de considerar necesaria esta producción" (2004b, p. 135). Por ende, su certeza no puede basarse únicamente en la revelación —esto es, "que necesariamente sean reveladas a un solo pueblo o que *solo* puedan ser conocidas a través de la revelación" (Gottlieb, 2011, p. 57)—, sino que exigen otra base de justificación (cfr. Cassirer, 2004b, pp. 136-137). Lejos del monopolio en el acceso a aquellas verdades eternas, afirma, "la religión judía solo contiene aquellas creencias que no solo son comprensibles para la razón humana, sino que también pueden ser expuestas y probadas por las fuerzas humanas" (Cassirer, 2004b, p. 137; cfr. Mendelssohn, 1991, p. 151). Mendelssohn, afirma Cassirer (2004a, pp. 101-102), se opone a cualquier acceso exclusivo a las verdades necesarias para la felicidad,³⁵ y sostiene que el judaísmo:

³⁴ Respecto de las condiciones de fiabilidad del testimonio, cfr. Mendelssohn (1974b, p. 84).

³⁵ Cfr. Mendelssohn (1991, pp. 171-173 y 245). Este motivo se encuentra en el centro de las críticas mendelssohnicas contra ciertos maestros cristianos y judíos, que hacen depender la promesa de salvación de la aceptación de un

[...] no tiene que ver con ninguna religión revelada [...]. Los israelitas tienen una *legislación* divina. Leyes, mandamientos, órdenes, reglas de vida, enseñanza de la voluntad de Dios respecto a cómo deben comportarse para alcanzar la felicidad temporal y eterna; tales principios y prescripciones les han sido reveladas a través de Moisés de forma extraordinaria y sobrenatural; pero no teorías, ni verdades salvíficas, ni proposiciones de razón generales. Estas nos las revela el eterno como a todos los demás hombres, siempre a través de la *naturaleza* y las *cosas*, jamás a través de la *palabra* o *signos escritos* (Mendelssohn, 1991, pp. 151, 153).

Para Mendelssohn, prosigue Cassirer (2004a, p. 101), no es un defecto del judaísmo, sino uno de sus atributos esenciales, el haber comprendido esta doble tarea de la religión, como “religión de la razón” y como “legislación revelada”, como enseñanza dirigida a los seres humanos en cuanto seres puramente racionales, y el conjunto de normas y mandamientos expresados en palabras y signos escritos dirigidos a una comunidad particular, sin que sea posible renunciar a una de estas tareas en favor de la otra ni confundir la fuente de su validez (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 153-165). Por el contrario, esta distinción impide una comprensión idolátrica de los usos y costumbres de un pueblo, como los sonidos y letras en que se expresan, para ser manifestación, en cambio, de su situación histórica y nacional particular y de su destino histórico, mientras que las verdades eternas que son útiles para la salvación y la felicidad de las personas permanecen legibles y comprensibles para toda la humanidad (cfr. Cassirer, 2004a, p. 102; Mendelssohn, 1991, pp. 227-231).³⁶ Bajo esta determinación, Mendelssohn opone la enseñanza

testimonio histórico o verdad revelada (cfr. Mendelssohn, 1974b, pp. 11-12 y 90-98).

³⁶ Gottlieb (2013a, pp. 99 y 106) sostiene que la convicción mendelssohniana de que las verdades metafísicas pueden conocerse, pero no pueden significarse adecuadamente en el lenguaje, puesto que los signos usados son convencionales e inadecuados, es sobre la que se basa su defensa del pluralismo religioso y su crítica de toda figuración idolátrica. Así, afirma, “dada la multiplicidad de lenguajes humanos, los diferentes grupos religiosos naturalmente significan verdades metafísicas de diversas maneras. Para Mendelssohn, las múltiples

judía al espíritu “civilizador” que concibe su verdad revelada como la única vía de acceso a la salvación, con su búsqueda concomitante de conversión, y no sin cierta ironía afirma: “Todos nuestros rabinos enseñan unánimemente que las leyes escritas y orales en las que se sostiene nuestra religión revelada son vinculantes solo para nuestra nación [...]. No debemos enviar misiones a las Indias ni a Groenlandia para predicar nuestra religión a estos pueblos lejanos. Estos últimos [...] observan la ley de naturaleza mejor que nosotros” (1974b, pp. 11-12).

Al mismo tiempo, la convicción en las verdades eternas contenidas en las leyes y preceptos de la tradición, y revivida en ritos y leyes ceremoniales,³⁷ no puede imponerse por mera obligación. Para Mendelssohn, recuerda Cassirer (2004b, p. 134), “las acciones religiosas sin pensamientos religiosos son un vacío juego de marionetas, no un acto de culto” (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 35 y 37). La distinción entre la acción del Estado y de la religión, tal como fue definida previamente, implica una renuncia a la pretensión de derechos coercitivos por parte de la Iglesia. Mendelssohn se niega a fundar el judaísmo en un pacto o contrato de sumisión. Por el mismo motivo, afirma Cassirer, él “cuestiona con la mayor agudeza el derecho de excomunión de la Iglesia, como también su pretensión de excluir a miembros individuales de la comunidad religiosa, por su desviación de una doctrina dogmáticamente establecida” (2004b, p. 135). Así, “la religión genuina que se comprende a sí misma y que está segura de su valor y contenido internos, renuncia por sí misma, por ende, a todo medio coercitivo, a todo derecho de

representaciones de la verdad religiosa ayudan a impedir que las personas imaginen que sus símbolos religiosos particulares significan adecuadamente lo incondicional [...], que sus símbolos religiosos son representaciones adecuadas de la divinidad” (Gottlieb, 2013a, p. 100).

³⁷ Cfr. Mendelssohn (1991, p. 177). El filósofo sostiene: “la misma ley ceremonial es una forma viva de escritura, que mueve al espíritu y al corazón, que está llena de significación, mueve sin cesar a la contemplación y ofrece motivo y ocasión para la enseñanza oral” (1991, p. 187). Respecto del rol ético-pedagógico asignado por Mendelssohn a las leyes ceremoniales en el judaísmo —en tanto “escritura viva” o “acciones simbólicas” que requieren un espacio de intercambio (no la mera imitación, sino prácticas interpretativas y de discusión) y, por ende, un compromiso activo de los miembros de la comunidad en la producción de significado— en la formación (*Bildung*) humana, y como antídoto contra formas de comprensión idolátrica, cfr. Rosenstock (2010), Freudenthal (2012) y Pollok (2014).

excomunión y exclusión” (2004a, p. 102). Cassirer afirma que de esta actitud básica de Mendelssohn surge un espíritu de tolerancia que abarca no solo a quienes piensan diferente, sino también a los que son calificados habitualmente de incrédulos o acusados de herejía. Sobre ellos, recordando el ideal educativo de la religión de Mendelssohn (1991, p. 37), solo puede haber un derecho de instrucción, no de exclusión.

Así, la defensa de Mendelssohn del contenido talmúdico-halájico no se escinde de la tarea y propósito del judaísmo, tal como habría sido descripto al referirse a su “universalismo ético”. Su particular ideal educativo no se contrapone con los mandamientos y leyes estatutarias, con los ritos y ceremonias, sino que los impregna y les otorga una significación particular. Pues la concepción mendelssohniana del judaísmo reivindica en las tradiciones y memoria histórica de la comunidad, necesarias para su unidad, un trabajo de autoconfiguración abierta al resto de la humanidad y tolerante con la disidencia al interior de su conformación plural.

4. La “comunidad ideal” judío-alemana de Mendelssohn y Lessing

Cassirer reconoce la concepción mendelssohniana del judaísmo como compatible con la tradición ilustrada alemana, lo que es representado paradigmáticamente en el contacto espiritual entre Mendelssohn y Lessing. En su texto conmemorativo del nacimiento de ambos filósofos,³⁸ Cassirer (2004a, p. 98) se refiere al ideal racionalista de la certeza religiosa de Lessing, para quien las verdades históricas contingentes nunca pueden llegar a ser la prueba de verdades necesarias

³⁸ Desde mediados del siglo XIX, y en el marco de la conmemoración del nacimiento de Lessing y de Mendelssohn, la construcción historiográfica liberal había forjado en la amistad entre ambos filósofos un símbolo de los ideales de progreso de la Ilustración, como de la promesa o cumplimiento de emancipación, esto es, una alianza entre el mundo judío y alemán. Esta narrativa histórica sería objeto desde sus comienzos, sin embargo, de cuestionamientos por parte de sectores nacionalistas y antisemitas (cfr. Hoffmann, 2003, pp. 42-43). Durante las conmemoraciones de 1929, las críticas provendrían en su mayoría de los sectores ortodoxos y sionistas, aunque también de algunos miembros del campo liberal, en su lucha por una reconfiguración histórico-identitaria judía y alemana, ya sea a través de una revaluación de los ideales representados por Mendelssohn o de los potenciales peligros asimilacionistas expresados en dicha amistad (cfr. Miron, 2011, p. 27; Brenner, 2008, pp. 285-286).

de la razón. Ello contra la dogmática teológica que construye un puente entre temporalidad y eternidad, dándole a un fenómeno temporal el significado y validez de lo eterno y haciendo depender su certeza de la revelación y el poder de la fe (p. 99). Por el contrario, prosigue Cassirer, la certeza de la religión en términos de su existencia y su verdad puramente teóricas son confiadas, tanto en Lessing como en Mendelssohn, al poder de la razón y la autorrevelación de las leyes constantes e inmutables, en el que la *lumen naturale* reemplaza a la *lumen supranaturale*, y cuyo conocimiento no es propiedad de un tiempo, nación o país particular, sino de toda la humanidad (p. 100).

Asimismo, Cassirer recuerda cómo la comprensión del doble aspecto racional e histórico de la religión le había sido facilitada a ambos pensadores por la filosofía sistemática del siglo XVII y XVIII, especialmente por el nuevo concepto de verdad que se alcanza en la filosofía leibniziana. Frente a las críticas de la ortodoxia, la distinción entre verdades de razón (*vérités de raison*) y verdades fácticas (*vérités de fait*), entre las verdades eternas y las temporales, favorece un nuevo acercamiento a la religión. Para Mendelssohn y Lessing, esta última renuncia a sí misma y a su contenido espiritual si se desprende completamente del fundamento de la razón y se entrega a lo meramente “irracional”. La idea de que la certeza de las verdades religiosas no puede fundarse en el mero sentimiento, sin pasar la prueba del pensamiento racional, afirma Cassirer (2004a, p. 96), es una convicción común de la época ilustrada. Pero, por otro lado, la consciencia de que lo racional es solo una raíz de la religión, cuya otra raíz, la histórica, no debe pasarse por alto (p. 97), impide toda acusación de reduccionismo racionalista. Así, “si la religión alberga un contenido metafísico, su forma nunca puede ser meramente metafísica” (p. 97). La forma y el núcleo de toda creencia religiosa están ligados también a los acontecimientos temporales, no solo a las verdades eternas; al ámbito de las revelaciones, no solo al del pensamiento; a la existencia y realidad de sus maestros, de los fundadores y predicadores de la religión, con “el conocimiento que la memoria de la humanidad ha conservado de ellos, a través del cual la humanidad se siente en unidad con ellos, a lo largo de los siglos y milenios, a través del cual se asegura su presencia viva” (p. 97), no solo a la captación y aprendizaje de ciertos conceptos metafísicos.

Por lo tanto, no existe en Mendelssohn y Lessing una separación irreconciliable entre razón y revelación, entre verdades eternas y verdades históricas, entre el mundo teórico de lo eterno y necesario y

el ámbito práctico-histórico de lo temporal y accidental; ni, por ende, la pretensión de renunciar a uno de ellos en una falsa oposición entre ilustración racional y creencia religiosa, entre pensamiento abstracto atemporal y memoria histórica y tradición cultural (cfr. Cassirer, 2004a, pp. 97-98; 1972, pp. 207-208). Frente a los ataques de la ortodoxia, sostiene Cassirer (2004a, p. 95), ambos “se unen con la misma creencia y con la misma aspiración reformadora” nutridas por la filosofía ilustrada de los siglos XVII y XVIII. Finalmente, afirma Cassirer (2004a, p. 103), Lessing comparte plenamente y sin reservas el sentimiento de tolerancia que surge de esta distinción y que Mendelssohn expresa con las siguientes palabras: “¡Lector, haz un repaso de todos los infelices, a los que debía haber mejorado la excomunión y la condenación! ¡Pertenezcas a la Iglesia visible, Sinagoga o Mezquita, que pertenezcas, mira a ver si no encuentras más religión verdadera en la multitud de excomulgados que en la aún mayor multitud de sus anatematizadores!” (1991, p. 113).

Sin embargo, “el retorno a Mendelssohn” en tanto convocatoria al principio ideal que guía su filosofía parece palidecer frente a los llamados a las fuentes místicas del judaísmo, a las profundidades de su espiritualidad que, en el periodo de entreguerras, informan la fascinación por las figuras mesiánicas y místicas de su historia, y ante quienes el pensamiento de Mendelssohn aparecía como un “protestantismo con atuendo judío” (cfr. Brenner, 2008, p. 282). A contrapelo de muchos judíos de Weimar, incluso liberales, Cassirer no abandona, sin embargo, la definición puramente religiosa del judaísmo, el predominio del pensamiento racionalista y el “optimismo cultural” que había caracterizado al judaísmo liberal hasta entonces (cfr. Brenner, 2008, p. 281), aun cuando estableciera sus fundamentos en una concepción simbólica completamente nueva. Como él señaló unos años antes, esta concepción simbólica representaba un paso de la “crítica de la razón” a la “crítica de la cultura”. Consciente de la imposibilidad de hablar en nombre de la Razón (¡y mucho menos en nombre del Ser!), él había sopesado las distintas formas de configuración culturales, así como la dialéctica histórica contingente de las formas simbólicas. Allí, Cassirer (2013c, pp. 158-159) había destacado el idealismo religioso del judaísmo, en su desprendimiento de otras formas mítico-religiosas, como parte del logro emancipatorio de la conciencia humana, dentro de una perspectiva teleológica allende la historicidad hegeliana y positivista. En su reconstrucción simbólico-crítica del segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* de 1925, Cassirer (2013c, pp. 159 y 279) reconocía

los aportes de esta nueva comprensión del judaísmo en los trabajos de su maestro Hermann Cohen.³⁹ Se trataba entonces de una defensa de su interpretación idealista del judaísmo contra las críticas ontologistas que, en el periodo de entreguerras, acusaban al idealismo neokantiano de promover una “versión superficial de un judaísmo puramente racional, que estaba desconectado de la profundidad de su pensamiento mítico y místico y conducía a una ciega ‘adoración de la *ratio* y el racionalismo” (Brenner, 2008, p. 280). En 1929, el nombre de Cohen es convocado nuevamente por Cassirer en su llamado a la defensa de una Neoilustración capaz de conectar la tradición idealista alemana y judía, representada por la amistad entre Lessing y Mendelssohn, como una promesa de renovación, y no como expresión de un estudio meramente histórico del pasado, para la tarea identitaria autoconfigurativa de sus contemporáneos, frente a los proyectos alternativos antiilustrados.

5. La cuestión judía

Por otra parte, el judaísmo en cuestión señala también la cuestión o problema judío (*Judenfrage*). Esta vez Cassirer se pregunta por la estigmatización y exclusión de los judíos en el marco de un avance del antisemitismo en la Europa de entreguerras. A contrapelo de las críticas al “universalismo judío” como encarnación del cosmopolitismo abstracto y foráneo, factor de disolución o desarraigo de las naciones, que rechazaba “el legado de la Ilustración alemana, la *Bildung*, el

³⁹ Cabe recordar que solo un año antes, en 1924, habían sido publicados los tres volúmenes de los *Escritos judíos* de Cohen (*Hermann Cohens jüdische Schriften*) y en 1919 la primera edición de *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*), cuya segunda edición apareció el mismo año del homenaje cassireriano a Mendelssohn. En su conferencia “Hermann Cohens Philosophie in ihrem Verhältnis zum Judentum”, pronunciada el 11 de abril de 1931 en la Franz Rosenzweig Gedächtnisstiftung, Cassirer destaca la importancia de estas publicaciones para lograr una imagen más completa de la filosofía religiosa de Cohen, y juzga positivamente la introducción realizada por Franz Rosenzweig a los *jüdische Schriften*. Al final de su conferencia, no obstante, Cassirer (2014a, pp. 137-140) recuerda las diferentes orientaciones (o caminos) en la comprensión del judaísmo de Cohen y Rosenzweig, aunque resalta el valor de esta disidencia como una prueba de que la “verdad” de la religión, así como toda verdad ética y religiosa, no es algo dado, no puede ser simplemente transmitido como un dogma o doctrina, sino que exige un acto de “idealización”, de (re)apropiación, de (re)configuración.

racionalismo y el liberalismo, así como la emancipación judía” (Miron, 2003, p. 479), propias del discurso antisemita, Cassirer había destacado el papel formativo de Mendelssohn para la cultura alemana. En él hallaba una comprensión del judaísmo compatible con la promesa ilustrada de igualdad, libertad y diversidad: en la separación del poder terrenal y espiritual, un ideal educativo contrario al espíritu de prohibición y persecución; en su racionalismo, una apertura a la igualdad de los seres humanos en el acceso a las verdades necesarias para la determinación de su vida práctica y el logro de su felicidad; en la defensa de su legislación histórica, la tolerancia a la diversidad religiosa y cultural.

Frente a las propuestas de marginación o borramiento social e intelectual del judaísmo en la cultura alemana, Cassirer recupera en sus textos conmemorativos este ideal formativo presente en la filosofía mendelssohniana, no como un recuerdo de su grandeza pasada, sino de su presencia aún viva en la propia configuración de la historia de los alemanes y de su destino. Ciertamente, como sostiene Hoffmann (2008, pp. 31-32), la cultura nacional alemana dominada por el protestantismo no había mantenido, desde la época de Mendelssohn hasta el periodo de entreguerras, una concepción plenamente abierta y plural del proceso autoformativo de la identidad y de la historia alemana, y las reservas sobre la función del judaísmo en ella sobrevivían incluso en las formas secularizadas y las filosofías idealistas emergentes de la historia. El judaísmo se presentaba, para esta interpretación dominante, como una reliquia de los tiempos antiguos que no podía vincularse directamente con la modernidad, lo que suponía, al mismo tiempo, un desafío para muchos intelectuales judíos, quienes debían justificar su participación legítima en aquella historia, que en el plano social y político iba acompañado habitualmente de una defensa del derecho de residencia en “el país de la modernidad” (Hoffmann, 2008, p. 32). Y esto ocurría no solo entre las propuestas críticas del judaísmo ni en las derivas radicales antisemitas, sino también en la propia tradición del filosemitismo. ¿No había sido el propio amigo de Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, defensor del pluralismo religioso, quien había construido una concepción de la historia en cuyo desarrollo el judaísmo se transformaba en una reliquia o infancia de la humanidad opuesta al carácter progresivo y maduro de la auténtica Ilustración?

En su trabajo de 1929, “La idea de religión en Lessing y Mendelssohn”, Cassirer no se detiene en los vestigios de una tradición figurativa cristiana de la historia aún presente en la concepción lessingiana. Por el

contrario, destaca en el concepto religioso básico de Lessing una nueva concepción de la autofiguración de la verdad en la historia, que sería heredada más tarde por el idealismo alemán, y que Mendelssohn habría en parte rechazado (cfr. Cassirer, 2004a, pp. 103-104; Mendelssohn, 1991, pp. 165-171). En *La educación del género humano*, Lessing presenta la verdad religiosa como un camino de autoperfeccionamiento y progreso en el tiempo de toda la humanidad. Frente a los sistemas teológicos y filosóficos dogmáticos, en el pensamiento de Lessing “lo religioso se reconcilia con lo histórico, que es reconocido como un factor necesario e imprescindible de lo religioso” (Cassirer, 1972, p. 257). Por el contrario, afirma Cassirer, “para Mendelssohn y para todo el tipo de filosofía que él encarna, siguió siendo una idea irrealizable que el logro de la meta de la humanidad quedara confiado a un director tan inseguro como la historia” (1972, p. 220), por lo que se habría refugiado de sus cambios impredecibles, de sus irracionalidades y contradicciones, de sus oscilaciones y errores continuos, en las inviolables y permanentes leyes de la razón (cfr. Cassirer, 2004a, p. 104). ¿Pero no podrían interpretarse los argumentos de Cassirer sobre la incomprensión de Mendelssohn respecto de la dimensión teleológica de la historia en el concepto religioso de Lessing como parte de una hermenéutica histórica alemana en la que el racionalismo judío aparecía ajeno a las profundidades de la comprensión propiamente alemana de la historia?

Si bien es posible que Cassirer no pudiera comprender cabalmente el significado profundo de las críticas mendelssohnianas al concepto de “historia” de Lessing,⁴⁰ su reconstrucción ideal-crítica estaba lejos de cualquier perspectiva chauvinista, y mucho menos conforme a viejos prejuicios antisemitas.⁴¹ Lo que quiere recuperar, en cambio, es

⁴⁰ Respecto de la crítica mendelssohniana de las teorías teleológicas de la historia basadas en un progreso lineal y cualitativo de la “especie humana”, como aquella de Lessing (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 167-171), en cuanto cuestionamiento de un paradigma “civilizador” basado en una reificación del sentido histórico, y en un universalismo excluyente y colonialismo religioso-cultural, donde el judaísmo es percibido como un vestigio antiguo ya superado, y en favor, en cambio, de un paradigma histórico y religioso no substancialista y pluralista, cfr. Erlin (2002, pp. 83-92), Gottlieb (2013a, pp. 98-121), Curthoys (2016, pp. 34-38) y Serratore (2024).

⁴¹ Cabe recordar la disputa que mantuvo solo una década antes Cassirer contra Bruno Bauch, quien había acusado “al neokantismo de proponer una lectura de Kant desde un presunto ‘formalismo judío’ y de escribir en unos *Kant-*

el aporte de Lessing a una nueva visión de la religión y la historia que no encuentra su fundamento de determinación y télos, su certeza y convicción, ni en un regreso a la verdad del origen, a la primera y pura revelación primordial, ni en la manifestación presente de las verdades eternas o atemporales a través de la razón. Para él, sostiene Cassirer, “la luz de la verdad religiosa no fluye desde profundidades desconocidas e inescrutables del pasado, pero tampoco cree poder hacerla presente directamente y, por así decirlo, poder enfrentarla cara a cara” (2004a, p. 105); por el contrario, “hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la *posesión* de la verdad, sino en su *conquista*” (1972, p. 29). Para Lessing, prosigue Cassirer (2004a, p. 105), las cuestiones religiosas fundamentales renacen constantemente en el esfuerzo ininterrumpido de los seres humanos en el tiempo, en la humanidad como sujeto de la historia, con la mirada constante e inquebrantable dirigida hacia una meta, cuyo logro aparece en un futuro indefinido e infinito. Esta confianza en el espíritu humano, a pesar de los caminos equivocados, y gracias a ellos, donde el error no es lo opuesto a la verdad sino un momento indispensable en su evolución, es lo que caracteriza la humilde “tolerancia de reverencia” (*Toleranz der Ehrfurcht*) de Lessing. Cassirer (2004a, pp. 105-106; 1972, p. 219) sostiene que esta comprensión lessingiana, opuesta a una orgullosa “tolerancia de compasión” (*Toleranz des Mitleids*) que menosprecia los errores que atravesó la humanidad y su desarrollo religioso, y los tolera y comprende como superados, es lo que da un nuevo impulso, y un viraje, al espíritu ilustrado.⁴² A partir de la comprensión lessingiana

Studien, cuyo consejo de redacción se tachaba de *verjudet*” (Sánchez Madrid, 2019, p. 117). Sobre la crítica de Cassirer a la lectura étnica de la espiritualidad nacional en “Vom Begriff der Nation” de Bauch (1917), con su comprensión esencialista y antisemita de la identidad e historia alemana, cfr. Cassirer (2008, pp. 29-60).

⁴² Cassirer se enfrenta así a aquellas perspectivas históricas que pretenden hallar el núcleo o fundamento ético de la humanidad en un retorno e inmersión en los orígenes, en un pasado inescrutable, o en una salida hacia la eternidad, en la presencia de valores intemporales. Tras su recuperación de la perspectiva histórica teleológica de Lessing, Cassirer se enfrenta a un nuevo discurso histórico y su concomitante construcción narrativa de la identidad comunitaria que, en su rechazo del optimismo teleológico de las formas racionalistas de interpretación histórica, aboga por enfoques pesimistas o trágicos, ya sea conservadores o revolucionarios (cfr. Miron, 2011, pp. 24 y 27-28). De allí también la recuperación, en su texto conmemorativo de 1929, de la interpretación coheniana del judaísmo

de “la religión como un plan divino de educación en la historia [que] no es otra cosa que la teodicea de la historia”, en el que la religión verdadera “es la que abarca en sí la *totalidad* de las formas históricas de manifestación” (1972, p. 216), afirma Cassirer, se levanta el mundo espiritual del idealismo alemán y su nueva comprensión de la historia.

Pero lo que puede ser interpretado como un logro del espíritu alemán, simbolizado en la figura de Lessing frente a las limitaciones del judaísmo de Mendelssohn, es, por el contrario, solo un momento de una historia crítico-ideal que recupera un ideal o motivo ético compartido. Pues al final de “La idea de religión en Mendelssohn y Lessing”, Cassirer se pregunta: “¿Esta idea pertenece simplemente a la historia y, por tanto, al pasado, o todavía significa algo para nosotros, para nuestro presente y futuro religioso?” (2004a, p. 112). Así, destaca en la perspectiva mesiánica del neokantiano judío Hermann Cohen un nuevo impulso a la tendencia y el motivo básico de las opiniones religiosas de Lessing y su concepto de “historia” (pp. 112-113),⁴³ lo que marca un nuevo hito en el trabajo autoconfigurativo teórico-práctico que jamás puede ser interrumpido. Frente a las visiones deterministas y substancialistas de la historia en las que habría recaído el idealismo alemán, Cassirer resalta en la interpretación coheniana del profetismo judío, de la “religión de la razón” como “razón del futuro”, una renovación de la concepción ético-política del tiempo (2004a, pp. 112-113), que se habría nutrido, como la filosofía de Mendelssohn, de las fuentes del judaísmo.⁴⁴ En la

profético (Cassirer, 2004a, pp. 112-113) y su reivindicación de la agencia activa judía en la diáspora, motivada por la esperanza en el futuro (la “religión de la razón” como “religión del futuro”), en contraposición al paradigma histórico cíclico y fatalista del destino judío (cfr. Curthoys, 2016, p. 3).

⁴³ Altmann (1985, pp. 26-27) considera que Mendelssohn no solo preservó la importancia de la dimensión histórica de la religión, sino que su consideración más profunda habría surgido también de una visión profética de la historia, algo que el propio Cohen había afirmado en su obra *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Cohen, 2004, p. 279).

⁴⁴ No es posible desarrollar aquí los análisis y reivindicación cassireriana de la “religión de la razón” como “razón del futuro” de Cohen; para ello, cfr. Cassirer (2021, 2018, 2014a, 2014b, 2013c y 2007b). Respecto de la posible influencia de Cohen (en especial, su método idealista crítico y su humanismo profético) en el proyecto global de la filosofía de las formas simbólicas, cfr. Kajon (2007, pp. 44-52), Curthoys (2016, pp. 103-138 y 149), Bruckstein (2017) y Sánchez Madrid (2019). En cuanto a una posible diferenciación de Cassirer respecto de la

idea mesiánica del futuro, recuperada por Cohen, el foco del sentido histórico tiene un carácter ideal, se expresa como una promesa y una tarea de perfeccionamiento para la vida humana y la vida de las naciones —dentro de una historia de la humanidad y para la humanidad—, cuyo logro debe aparecer y aparecerá en el orden moral-social (cfr. Cassirer, 2014b, pp. 112-113; 2014a, p. 135).⁴⁵

La conmemoración del natalicio de Mendelssohn y Lessing, por parte de Cassirer, no expresa entonces la celebración de la esencia armónica judeoalemana, sino la revivificación de un ideal o motivo ético para la determinación de la propia forma y destino. En su aporte al trabajo autoconfigurativo de judíos y alemanes, Cassirer (2004a, p. 113) apela finalmente a la figura de Cohen como símbolo de una nueva revitalización de aquellos ideales del judaísmo y del idealismo filosófico alemán, un legado vivo del pensamiento emancipador, pronunciando las palabras de su mentor y amigo: “La humanidad no ha vivido en un pasado, ni tampoco ha cobrado vida en un presente; solo el futuro puede izar su forma luminosa” (Cohen, 2004, p. 193).

6. Conclusión

Cassirer reconoce en la filosofía de Mendelssohn cómo “el proceso de adaptación de la identidad judía en Alemania a los valores y la estética del ideal de la *Bildung* de la Ilustración alemana fue acompañado por una

interpretación coheniana de la religión y de su función en la cultura, cfr. Barash (2020, pp. 61-62). Es significativo, asimismo, que la recuperación cassireriana de 1929 de la concepción ético-política del tiempo, desde las fuentes del judaísmo, se produzca el mismo año en que Cassirer, durante el debate en Davos, asocia la comprensión heideggeriana del Dasein como un *terminus a quo* de la conciencia (cfr. Bollnow y Ritter, 2009, pp. 71-74), lugar otorgado en la filosofía de las formas simbólicas a la figuración mítica. Esta lectura es retomada explícitamente y con una significación política en su ensayo “Filosofía y política” de 1944 (cfr. Cassirer, 2010, pp. 306-307).

⁴⁵ En sucesivos trabajos dedicados a Cohen, Cassirer recuerda el compromiso de su mentor con el socialismo, aunque él habría rechazado, afirma, la justificación materialista, pues su visión histórica representaría “la contradicción más aguda [con] el idealismo ético en el que el socialismo [tendría] sus raíces tanto conceptual como históricamente” (Cassirer, 2014a, pp. 135-136; cfr. Cassirer, 2007b, pp. 172-173). Asimismo, sostiene Cassirer (2014a, p. 136), Cohen confesaría con orgullo cómo el socialismo estaba relacionado con el espíritu del judaísmo, en especial con el profetismo.

reescritura del pasado judío y una remodelación de la memoria judía de acuerdo con este ideal” (Miron, 2003, p. 477). En 1929, sin embargo, este ideal ilustrado y figuración del judaísmo era nuevamente un terreno de disputa, convirtiendo a Mendelssohn en un símbolo problemático para la configuración de la conciencia identitaria alemana y judía. El “judío alemán arquetípico” y “héroe de la Ilustración” deviene entonces objeto de una nueva revisión crítica, cuando no una figura obsoleta, dentro del mundo judío-alemán, por parte de representantes sionistas, neo-ortodoxos, e incluso liberales, así como en el contexto más amplio de avance del antisemitismo en la Alemania y Europa de entreguerras.

A través de su interpretación de la figura de Mendelssohn y su significación histórica, Cassirer parece reapropiarse de algunos tópicos de la historiografía judía liberal para la comprensión formativa del judaísmo alemán: la identificación de la edad moderna como judía, esto es, como el cumplimiento de los antiguos principios y promesas judías; la presentación de la historia judía como “moderna”, esto es, adaptada a los ideales de la modernidad; la defensa de modelos de identificación positiva, como fuera el caso de Mendelssohn y su amistad con Lessing, en el que la verdadera religión judía se percibe como armoniosa con las ideas y valores ilustrados, una “religión de la razón” frecuentemente contrapuesta a los movimientos irracionales o místicos del pasado judío, dentro de una conciencia activa y cautelosamente optimista del desarrollo histórico que encontraba en la figura de Cohen una nueva revitalización e impulso de aquella “comunidad ideal” (*Ideelle Gemeinschaft*) (Cassirer, 2001, p. 119; cfr. Hoffmann, 2008, pp. 32 y 34-37; Altmann, 1985, p. 23; Curthoys, 2016, p. 2). Así, la celebración cassireriana de 1929 podría entenderse como un modo de reforzar esta autocomprensión histórica del judaísmo liberal en la memoria cultural.

Pero lo que aparenta ser una mera continuación, anacrónica, de la tradición historiográfica liberal y su figuración del pasado, puesta en cuestión, adquiere en el periodo de entreguerras un nuevo sentido. La batalla de Cassirer por la defensa de los ideales de la Ilustración judío-alemana, que para algunos solo era una rémora del siglo XIX, representaba uno de los desafíos más desiguales, pero plenos de valor filosófico-histórico, en una época que avizoraba el fin o derrota de aquellos ideales, tanto en el plano filosófico como religioso, social y

político.⁴⁶ No se trataba entonces de una autocomprensión conservadora que se adaptaba y asimilaba a la figuración hegemónica de la identidad e historia alemanas de su época, sino, en cambio, de una propuesta que desafiaba el sentido común de los discursos palingenésicos o de renovación por entonces dominantes (cfr. Curthoys, 2016, pp. 17-23 y 106-108; 2013, p. 366). En 1929, Cassirer redescubría la significación ético-política del pensamiento de Mendelssohn sobre el judaísmo y la Ilustración en sus principios y orientación fundamentales, no solo desde una aguda conciencia situacional, sino también crítico-ideal, como un aporte a la tarea identitaria autoconfigurativa de los alemanes, a quienes correspondía en última instancia la responsabilidad por la figuración poietico-creadora (cfr. Cassirer, 2009a, pp. 300-303) de sí mismos, en el proceso de reevaluación simbólica de su pasado y presente, con vistas a su destinación futura.⁴⁷ Tal vez sea en la medida de una evaluación del fracaso de esta convocatoria cassireriana, paradójicamente, donde pueda sopesarse el valor, fortaleza y vigencia histórica de su recuperación del pensamiento de Moses Mendelssohn y su “universalismo ético”, en un periodo de crisis que habría de perder su confianza en el poder de revivificación de aquellos ideales de libertad, igualdad y diversidad.

Referencias

- Arias Pérez, P. A. (2014). El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 17(1), 371-398. https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.45559

⁴⁶ Respecto del papel innovador y vital del “judaísmo liberal”, del que Cassirer formaría parte, cfr. Curthoys (2016).

⁴⁷ En *Antropología filosófica*, Cassirer se refiere a este carácter ético-constructivo de la conciencia histórica: “nuestra conciencia del pasado no debilita o encoge nuestros poderes activos. Empleada en forma adecuada, nos proporciona una visión más libre del presente y refuerza nuestra responsabilidad respecto al futuro. El hombre no puede moldear la forma del futuro sin darse cuenta de sus condiciones actuales y de las limitaciones de su pasado” (2009a, p. 264). En contra de las figuraciones mítico-modernas sobre el destino (*Schicksal*) en la historia, en la obra de algunos pensadores contemporáneos, entre ellos Heidegger y Spengler, y su despotenciación del poder activo-constructivo de la conciencia histórica, se pronuncia Cassirer (2010, pp. 305-306) en “Filosofía y política” de 1944. Sobre la apelación a la idea de “destino” (*Schicksal*) dentro un patrón de interpretación político-cultural de la historia en clave mítica o salvífica durante la República de Weimar, cfr. Schirmer (1989).

- Altmann, A. (1985). Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew. En J. Reinharz y S. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War* (pp. 17-31). University Press of New England.
- Barash, J. A. (2020). Teología y Política: Ernst Cassirer y Martin Hiedegger antes, durante y después del debate de Davos. En P. Dreizik, A. Lumerman y P. Ríos Flores (eds.), *Filosofía, mito y fascismo: relejendo El mito del Estado de Ernst Cassirer* (pp. 51-74). RAGIF.
- Bauch, B. (1917). Vom Begriff der Nation. *Kant-Studien*, 21(1-3), 139-162. <https://doi.org/10.1515/kant-1917-0109>
- Bollnow, O. F. y Ritter, J. (2009). El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger (I. Resúmenes de las conferencias y II. Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger). En R. Aramayo (ed.), *Cassirer y su Neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger* (pp. 67-102). Plaza y Valdés.
- Brenner, M. (2008). The Construction and Destruction of a Jewish Hero: Moses Mendelssohn's Afterlife in Twentieth Century Germany. En L. Strauss y M. Brenner (eds.), *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World: Essays in Honor of Michael A. Meyer* (pp. 274-289). Wayne State University Press.
- Bruckstein, A. S. (2017). La práctica de la "intertextualidad". Ernst Cassirer y Hermann Cohen sobre el mito y el monoteísmo. En J. A. Barash (ed.), *La construcción simbólica de la realidad: El legado de Ernst Cassirer* (pp. 197-211). Prometeo.
- Cassirer, E. (1920). Hermann Cohen. En E. Cassirer, *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 1 (pp. 1-10). Kauffmann Verlag.
- Cassirer, E. (1957). Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger. *Revista de Facultad de Filosofía y Letras (UNT)*, 8, 167-193.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la Ilustración*. E. Ímaz (trad.). FCE.
- Cassirer, E. (2001). Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)* (pp. 119-138). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2004a). Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)* (pp. 93-113). Felix Meiner Verlag.

- Cassirer, E. (2004b). Die Philosophie Moses Mendelssohns. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)* (pp. 115-137). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2007a). Goethe y la filosofía kantiana. En E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (pp. 233-279). R. R. Aramayo y S. Mas (trads.). FCE.
- Cassirer, E. (2007b). Hermann Cohen, 1842–1918. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 24: Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)* (pp. 161-173). Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4473-4>
- Cassirer, E. (2008). Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. En E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte 9: zu Philosophie und Politik* (pp. 29-60). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2009a). *Antropología filosófica*. E. Ímaz (trad.). FCE.
- Cassirer, E. (2009b). La idea de la constitución republicana (1928). En R. Aramayo (ed.), *Cassirer y su Neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger* (pp. 45-66). R. R. Aramayo (trad.). Plaza y Valdés.
- Cassirer, E. (2010). Filosofía y política (1944). R. R. Aramayo (trad.). *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 186(742), 302-307.
- Cassirer, E. (2013a). *El mito del Estado*. E. Nicol (trad.). FCE.
- Cassirer, E. (2013b). Ernst Cassirer an Paul Tillich (19. Mai 1944). *Die Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur: "Briefe im Exil- Jüdische Emigranten in den USA"*, 6(2), 66-68.
- Cassirer, E. (2013c). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. A. Morones (trad.). FCE.
- Cassirer E. (2014a). Hermann Cohens Philosophie in ihrem Verhältnis zum Judentum. En E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte 17: Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen* (pp. 125-140). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer E. (2014b). The Philosophy of Hermann Cohen and his Conception of Jewish Religion. En E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte 17: Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen* (pp. 141-157). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2018). Judaísmo y los mitos políticos modernos. R. R. Aramayo (trad.). *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 59, 391-407. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.02>
- Cassirer, E. (2021). Ernst Cassirer: Remarks at Hermann Cohen's Grave, April 7, 1918. En S. Moyn y R. Schine (eds.), *Hermann Cohen*:

- Writings on neo-Kantianism and Jewish Philosophy* (pp. 177-183). Brandeis University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2n7j18t.17>
- Cassirer, T. (2003). *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Felix Meiner Verlag.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes de] judaísmo*. J. A. Ancona Quiroz (trad.). Anthropos.
- Curthoys, N. (2013). Redescribing the Enlightenment: The German-Jewish Adoption of *Bildung* as a Counter-Normative Ideal. *Intellectual History Review*, 23(3), 365-386. <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.723341>
- Curthoys, N. (2016). *The Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*. Berghahn.
- Dreizik, P. (2020). Derecho estatutario de exclusión y los límites de la Ilustración en la réplica de Moses Mendelssohn al *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*) de Christian Wilhelm von Dohm. *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*, 7, 106-118.
- Endres, T., Müller, R. y Schneider, D. (2024). *Kyoto in Davos: Intercultural Readings of the Cassirer-Heidegger Debate*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004680173>
- Erlin, M. (2002). Reluctant Modernism: Moses Mendelssohn's Philosophy of History. *Journal of the History of Ideas*, 63(1), 83-104. <https://doi.org/10.1353/jhi.2002.0003>
- Feiner, S. (2011). *The Jewish Enlightenment*. University of Pennsylvania Press.
- Feiner, S. (2021). Mendelssohn's *Jerusalem* (1783) and the Jewish Vision of Tolerance. *Dialogue and Universalism*, 31(2), 89-106. <https://doi.org/10.5840/du202131222>
- Freudenthal, G. (2012). *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/jj.21995816>
- Goetschel, W. (2012). Mendelssohn and the State. En W. Goetschel, *The Discipline of Philosophy and the Invention of Modern Jewish Thought* (pp. 189-209). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823244966.003.0011>
- Gordon, P. E. (2012). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1qhstjx>
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Oxford University Press.

- Gottlieb, M. (2013a). Moses Mendelssohn's Metaphysical Defense of Religious Pluralism. En M. Gottlieb, *Faith, Reason, Politics: Essays on the History of Jewish Thought* (pp. 98-121). Academic Studies Press.
- Gottlieb, M. (2013b). Publishing the Moses Mendelssohn *Jubiläumsausgabe* in Weimar and Nazi Germany. En M. Gottlieb, *Faith, Reason, Politics: Essays on the History of Jewish Thought* (pp. 179-201). Academic Studies Press.
- Gottlieb, M. (2021). From Tolerance to Acceptance: Moses Mendelssohn's Solution to the Jewish Problem. En U. Goldenbaum, S. Meder y M. Armgardt (eds.), *Moses Mendelssohns Rechtsphilosophie im Kontext* (pp. 265-289). Wehrhahn Verlag.
- Hoffmann, C. (2003). Constructing Jewish Modernity: Mendelssohn Jubilee Celebrations within German Jewry, 1829-1929. En R. Liedtke y D. Rechter (eds.), *Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry* (pp. 27-52). Mohr Siebeck.
- Kajon, I. (2007). Hermann Cohen (1842-1918). En I. Kajon, *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales* (pp. 29-69). C. Kohan y P. Dreizik (trads.). Lilmod.
- Koselleck, R. (2012). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. En R. Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (pp. 49-93). L. Fernández Torres (trad.). Trotta.
- Lumerman, A. (2024). El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(1), 93-111. <https://doi.org/10.36446/rlf2024411>
- Lumerman, A. y Kremenutzky, A. (2020). Judaísmo e Ilustración: el debate teológico-político de Moses Mendelssohn con August Friedrich Cranz (1782-1783). *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*, 7, 119-137.
- Macor, L. A. (2023). The Place of the Human Being in the World: Johann Joachim Spalding, Religion, and Philosophy as a Way of Life. En A. Pollok y C. D. Fugate (eds.), *The Human Vocation in German Philosophy: Critical Essays and 18th Century Sources* (pp. 105-123). Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350166103.ch-003>
- Makkreel, R. A. y Luft, S. (2010). Introduction. En R. A. Makkreel y S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophie* (pp. 1-21). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/5129.0>

- Matherne, S. (2015). Marburg Neo-Kantianism as Philosophy of Culture. En J. T. Friedman y S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 201-231). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110421811-009>
- Mendelssohn, M. (1974a). Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie. En M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften 7: Schriften zum Judentum I* (pp. 65-108). Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, M. (1974b). Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich. En M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften 7: Schriften zum Judentum I* (pp. 5-18). Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*. J. Monter Pérez (trad.). Anthropos.
- Mendelssohn, M. (2006). *Fedón o Sobre la inmortalidad del alma*. J. Monter Pérez (trad.). MuVIM.
- Mendelssohn, M. (2014). Preámbulo [a *Vindiciae Judaearum* de Mannaseh Ben Israel]. En P. A. Arias Pérez, *El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador*. P. A. Arias Pérez (trad.). *Res Publica. Revista de Historia de las ideas políticas*, 17(1), 381-398.
- Mendelssohn, M. (2018). Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar? En M. J. Solé (ed.), *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (pp. 233-238). M. J. Solé (trad.). UNQ.
- Miron, G. (2003). The Emancipation "Pantheon of Heroes" in German-Jewish Public Memory in the 1930s. *German History*, 21(4), 476-487. <https://doi.org/10.1191/0266355403gh293oa>
- Miron, G. (2011). Germany: 1929-38. En G. Miron, *The Waning of Emancipation: Jewish History, Memory, and the Rise of Fascism in Germany, France, and Hungary* (pp. 21-53). Wayne State University Press.
- Pollok, A. (2014). The Power of Rituals: Mendelssohn and Cassirer on the Religious Dimension of *Bildung*. *Religious Studies*, 50, 445-464. <https://doi.org/10.1017/S0034412514000031>
- Pollock, B. (2015). The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn's *Jerusalem*. *Harvard Theological Review*, 108(2), 167-196. <https://doi.org/10.1017/S0017816015000127>
- Ríos Flores, P. (2020). La representación socrática de Mendelssohn y su "comunidad imaginada", durante el Affair Lavater. *Avatares filosóficos. Revista del departamento de Filosofía*, 7, 82-105.
- Rosenstock, B. (2010). Performing Reason: Mendelssohn on Judaism and Enlightenment. En B. Rosenstock, *Philosophy and the Jewish Question*:

- Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond* (pp. 28-78). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823231294.003.0002>
- Rosenstock, B. (2019). The Infinitesimal Calculus of the Soul: Moses Mendelssohn's *Phädon*. En A. Kim (ed.), *Brill's companion to German Platonism* (pp. 76-108). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004285163_005
- Sánchez Madrid, N. (2019). Presencia del profetismo judío en el neokantismo de H. Cohen y E. Cassirer. *Signos Filosóficos*, 21(41), 102-127.
- Schirmer, D. (1989). Politisch-kulturelle Deutungsmuster: Vorstellungen von der Welt der Politik in der Weimarer Republik. En D. Lehnert y K. Megerle (eds.), *Politische Identität und nationale Gedenktage: zur politischen Kultur in der Weimarer Republik* (pp. 31-60). Westdeutscher Verlag. https://doi.org/10.1007/978-3-322-99333-5_2
- Serratore, L. (2024). Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing: Una polémica en torno a los límites del progreso de la Ilustración. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(1), 135-154. <https://doi.org/10.36446/rlf2024418>
- Solé, M. J. (2018). ¿Qué significa preguntarse qué es la Ilustración? En M. J. Solé (ed.), *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (pp. 13-108). UNQ.
- Truwant, S. (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009019569>
- Villacañas Berlanga, J. L. (2020). Judaísmo e Ilustración. *Avatares filosóficos. Revista del departamento de Filosofía*, 7, 68-81.

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3117>

La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): la primacía del futuro y el problema de la comparecencia (*naturaliter*) del ser natural. Parte uno

The Temporization of Factual Living in Martin Heidegger's Early Works (1924-1927): The Primacy of the Future and the Problem of the (*Naturaliter*) Appearance of Natural Being. Part One

Diego Honorato Errázuriz

Universidad de los Andes, Chile

dhonorato@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-7965-6429>

Recibido: 30 - 03 - 2024.

Aceptado: 25 - 07 - 2024.

Publicado en línea: 07 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Errázuriz, D. H. (2026). La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): la primacía del futuro y el problema de la comparecencia (*naturaliter*) del ser natural. Parte uno. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 391-425. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3117>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Esta serie de dos artículos muestra una cierta oscilación o fluctuación en cómo Heidegger caracteriza la temporización de la facticidad en su obra temprana. En este primer artículo, establecemos la prioridad del futuro al interior de los éxtasis temporales, según el cual se enfatiza el momento remisional del “para qué” y los caracteres ontológicos del Dasein. Se analiza, en primer lugar, la distinción entre el tiempo vulgar y el tiempo originario, para lo cual nos valemos de la exposición que encontramos en SZ (§§ 78-81) así como en el tratado de 1924, *El concepto de tiempo*. En segundo lugar, revisamos brevemente el caso de la comparecencia del ente natural tal como se presenta al interior de este primer modelo de temporización y en el cual se establece una vía unidireccional de comparecencia del ente que va desde el ser-en-el-mundo hacia el ente natural.

Palabras clave: Heidegger; Dasein; temporización; vivir fáctico; tiempo vulgar; tiempo originario; futuro; unidireccionalidad; ser en el mundo; ser natural.

Abstract

This series of articles shows the oscillation or fluctuation in how Heidegger characterizes the temporization of facticity in his early works. In this first article, we establish the priority of the future within temporal ecstasies, in accordance with which the remissional moment of the “why” and the ontological characteristics of Dasein are emphasized. First, we analyze the distinction between vulgar time and original time, drawing on the account found in SZ (§§ 78-81) as well as in the 1924 treatise *The Concept of Time*. Secondly, we briefly review the case of the appearance of natural beings as presented within this first model of temporization, in which a unidirectional path of appearance of beings is established, going from being-in-the-world to natural beings.

Keywords: Heidegger; Dasein; temporalization; factual life; vulgar time; original time; future; unidirectionality; being-in-the-world; natural being.

Introducción¹

Los cursos tempranos de Heidegger (desde 1919), y ciertamente toda su etapa fenomenológica, en que se sitúa *Ser y tiempo* (SZ), tienen un marcado énfasis metodológico que no deja de sorprender al lector que se sumerge en ellos. La llamada transformación hermenéutica de la fenomenología, si bien se hace evidente y progresiva desde los cursos de la etapa de Friburgo, puede ser incluso pesquisada en su tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913) o en su disertación sobre las categorías de Scoto (1915) o en la prelusión sobre *El concepto de tiempo en las ciencias históricas* (1915). Una manera sencilla de exponer esta transformación operada por el joven Heidegger sobre el método fenomenológico es la particular recepción que este hizo de la correlación *intentio-intentum* tal como Husserl la describe en *Ideas I*.² En efecto, Heidegger piensa que el fenómeno dado originariamente en la intuición no se deja atrapar sin más desde una consideración de la intencionalidad que atendiera exclusivamente (o predominantemente) a una determinación de los contenidos (“el qué”, *das Was*), puesto que estos necesariamente se dan en un contexto concreto al que es necesario prestar atención. De esta manera, lo decisivo es la manera (*das Wie*) de darse esos contenidos. En otras palabras, el fenómeno originario no consiste en la abstracción que designamos como “mera cosa” (*blosse Sache*) y sus propiedades —lo que Husserl llamaba el sentido noemático objetivo—, sino en la cosa-sentido, esto es, en el plexo de significaciones vitales en que se da ese qué. Así,

¹ El presente artículo recibió financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile) y se inscribe al interior del proyecto Fondecyt Regular número 1211427.

² La relación entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger ha sido objeto de una larga tradición de estudios que intentan hacer justicia a una y otra posición. Para una lectura directa de la recepción heideggeriana de Husserl, cfr. Herrmann (2013), quien describe la distinción canónica entre la “fenomenología hermenéutica” de Heidegger y la “fenomenología reflexiva” de Husserl tal como Heidegger la perfila entre los años 1919-1924; en cambio, para lecturas con tratamientos más evaluativos y matizados sobre sus respectivas posiciones (considerando el desarrollo más maduro de la obra de Husserl), cfr. Crowell (2001) y Luft (2011). En español puede consultarse el trabajo de referencia de Rodríguez (1997) y la compilación de ensayos en el volumen V (del 2016) de *Studia Heideggeriana*, así como la contribución de Escudero (2021).

la cosa-sentido que se muestra en la vida fáctica solo puede ser captada adecuadamente cuando se atiende a las condiciones pragmáticas del aparecer de lo vivido. El ejemplo de la cátedra, que Heidegger utiliza en las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, ilustra muy bien este particular giro que toma el proyecto heideggeriano entendido como una ontología de la vida fáctica. En esa lección Heidegger remarca que la cátedra desde la que habla un profesor universitario en la Europa de la postguerra no se presenta en la vivencia directa de ella al modo de una mera cosa, es decir, como una figura y una extensión que pueda ser descrita cartesianamente en términos de “caja marrón”. Para lograr una descripción de ese tipo se tiene que dar un proceso de desvivificación (*Entlebung*), una incipiente forma de teorización que objetiva la vivencia extrayéndola del contexto pragmático que la circunda. La vivencia originaria de la cátedra, en cambio, es dada en el mundo circundante como un plexo de significados existenciales según los cuales la cosa mundeana (*es weltet*), y frente a la cual tenemos un cierto tipo de comportamiento visual (*sehendes Verhalten*),³ esto es, un comportamiento pre-teorético. Ahora bien, como es sabido, uno de los aspectos más distintivos de la transformación hermenéutica que asume la etapa fenomenológica de Heidegger, etapa que culmina en *Ser y tiempo* (SZ), es la posición central que toma la categoría de la temporalidad. En este contexto, la distinción entre el mero “qué” y lo que Heidegger en las lecciones del 1919/1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, denomina los “contenidos modales” del ente (el “cómo”), conduce la reflexión del filósofo hacia la posibilidad de apropiarse del fenómeno originario, de modo tal que “se retrotrae [*zurückweist*] [...] a un estrato fundamental de la vida en y para sí” (2014a, 141; GA 56/57, 116).⁴ De esta manera, el problema de las condiciones pragmáticas del aparecer del fenómeno (la significatividad de la cátedra en la que está sumergido un

³ Cfr. Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Herder, 88; GA 56/57, 73. Para las citas en español doy, en primer lugar, la referencia a la traducción española, y luego, la referencia al volumen y página de la GA correspondiente. En el caso de citas de *Ser y tiempo* doy primero la página en español (en la traducción de J. E. Rivera), barra oblicua y el número de página de la edición alemana (Max Niemeyer Verlag).

⁴ “[...] in eine Grundsicht des Lebens an und für sich”. La referencia a los “contenidos modales” se encuentra en la lección de 1919/1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*; cfr. Heidegger (2014b, pp. 94-96; GA 58, 83-84).

yo histórico concreto) sitúa la pregunta fundamental por el ser del ente en el marco de lo que Heidegger denomina el carácter situacional del mundo del sí mismo.⁵ En términos simples, esto significa que la forma de una vivencia tiene una estructura trimembre según la cual lo vivenciado se presenta tomando la figura de *algo en tanto que algo para alguien (el yo concreto)*. De este modo, la transformación hermenéutica que opera Heidegger sobre la correlación *intentio-intentum* de Husserl cambia de signo al introducir no solo los contenidos modales del aparecer del ente (algo como algo), sino también la estructura ontológica del sí-mismo y de su ser situado. Por otra parte, en los cursos de 1922 a 1926, Heidegger irá prestando cada vez mayor atención a la estructura temporal del sí-mismo y de las formas correlativas de trato que son propias del cuidado. Así, por ejemplo, en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (el “Informe Natorp” de 1922), nos encontramos con que “la posibilidad de la existencia es siempre la posibilidad de la facticidad concreta, entendida dicha facticidad como un modo de temporización de la temporalidad de la existencia” (2014a, p. 44; 1989b, p. 14).⁶ Esto quiere decir que el proyecto de ontologizar la fenomenología husserliana en la dirección de una ontología de la facticidad toma tempranamente la forma de un análisis de la temporalidad de la “subjetividad” concreta,

⁵ “Der Situationscharakter der Selbstwelt” (GA 58, 62). Nos interesa aquí llamar la atención sobre la necesaria correlación que Heidegger ve entre la particular conformación vital que asume la cosa vivenciada en tanto que se presenta según determinada configuración de sentido y, por otra, el mundo del sí-mismo, es decir, del existente que soy cada vez yo mismo: “Una correlación enigmática y viva entre las formas de manifestación de lo que comparece en la vida y el mundo vivo del sí-mismo [...]” (Heidegger, 2014b, p. 73; GA 58, 62).

⁶ Nótese que, si bien en las lecciones de 1919/20 Heidegger no desarrolla explícitamente el fenómeno originario de la vida a partir de la estructura temporal del cuidado, es posible encontrar referencias que muestran que Heidegger, ya en esos años, vinculaba la estructura ontológica del “sí-mismo” y su situación (*die Situation*) con el problema del tiempo. Cfr., por ejemplo, Heidegger (2014b, p. 266; GA 58, apéndice B, § 25): “Pero la forma del contenido tiene su sentido último en la experiencia misma de la vida. En su forma originaria en la esfera de la vida, el espacio y el tiempo, en cuanto significatividades, tienen su función en la situación [...]. El *problema del tiempo* está vinculado con el de la situación. Hay que agradecer a Bergson el logro decisivo de separar la ‘durée concrète’ del tiempo ‘cósmico’ objetivo —no podemos entrar en ello con más detalle—” (cursivas en el original).

esto es, del Dasein que es, precisamente, aquello que nos interesa examinar a continuación.

Esta apretada recapitulación de algunos motivos centrales que operan en la transformación hermenéutico-existencial del proyecto fenomenológico de Heidegger constituye el marco general en el cual deseamos introducir una discusión respecto del modo particular que asume la temporización de la temporalidad de la existencia en el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger, con especial atención a los años que van entre 1924 y 1927. Abordaremos esta cuestión en dos artículos consecutivos. En este primer artículo, se establecerá la consabida prioridad del futuro al interior de los éxtasis temporales, según el cual se enfatiza el momento remisional del “para qué” y, en último término, de los caracteres ontológicos del Dasein.⁷ Con este propósito se analizará, en primer lugar, la distinción entre el tiempo vulgar y el tiempo originario, para lo cual nos valdremos de la exposición que Heidegger realizó en los §§ 78-81 de SZ, pero teniendo siempre a la vista el análisis previo que encontramos en la lección de 1924, *El concepto de tiempo*. Pienso que el tratamiento de esta primera sección, aunque resulte más reconstructiva y familiar para el especialista en Heidegger, es importante porque nos permitirá situar adecuadamente la cuestión central que nos interesa evaluar en la sección segunda de este primer artículo, a saber, que habría en SZ una tercera vía de comparecencia de la naturaleza, que no es ni la naturaleza del mundo circundante ni la naturaleza objetivada por las ciencias, y que es lo que Heidegger designa como naturaleza (*physis*) en el sentido de aquello que nos “rodea” (*umfängt*). En este contexto, la reconstrucción de la distinción entre tiempo vulgar y tiempo originario, así como la prioridad del futuro, cumplirán una función instrumental, pero decisiva, que nos permitirá mostrar, en un segundo paso, el carácter claramente aporético que, a partir del modelo estándar de la temporización que prioriza el futuro, supone plantear la posibilidad de una tercera vía de comparecencia del ente natural. Pues, ¿cómo es posible pensar un acceso al ente natural, allende la bimodalidad *Zuhanden/Vorhanden*, partiendo desde una temporización (propia o

⁷ Un buen trabajo que enfatiza esta perspectiva sobre los caracteres ontológicos del Dasein como determinantes de la temporalidad es Blattner (1999), quien propone sin ambages que la conceptualización de la temporalidad que encontramos en *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (ambos de 1927) es de tipo idealista.

impropia) que proyecta posibilidades por mor de sí mismo? ¿Cómo, en efecto, puede hacerse accesible el ser del ente natural *naturaliter* a través de la *vía unidireccional* de comparecencia del ente que va desde el ser-en-el-mundo hacia el ente subsistente natural, esto es, desde el futuro hacia el presente y su presencia?

Por último, pero en estrecha continuidad con este tratamiento, en el segundo artículo nos proponemos mostrar cómo, frente al modelo proyectante que enfatiza el ser-futuro, Heidegger parece ver la necesidad de plantear un modelo retroyectivo, cuyo concepto central es el de hacer presente (*Gegenwärtigen*). Así, propondremos tentativamente que en esta segunda caracterización, previa a SZ, estaríamos frente a un modelo ontológico *bidireccional*, puesto que la primacía metódica del sentido como horizonte temporal desde el cual se pregunta por el ser del ente, fluctuaría entre dos modelos de temporización: el estándar, que coloca el énfasis en el futuro, y según el cual el sentido del ser del ente es pensado como posibilidades por mor del poder-ser del Dasein; y un segundo modelo —menos advertido, pero fundamental, a mi entender— que enfatiza la presencia originaria (*Praesenz*) y según el cual se observa una cierta prioridad relativa del hacer presente (*Gegenwärtigen*) de la cosa misma, puesto que es ella, así presentificada, la que orientaría y determinaría las posibilidades existenciales del trato circunspectivo. Bajo este segundo modelo de la temporización, comprender algo implicaría manifestar la verdad del ente como “ser-para-consigo-mismo” (*Sein-zu-ihm-selbst*; cfr. 2004b, p. 325; GA 21, 415).⁸

1. Tiempo vulgar y tiempo originario: la prioridad del futuro al interior de los éxtasis

En el § 2 de SZ, Heidegger realiza, a propósito de la estructura formal de todo preguntar, la conocida distinción entre lo interrogado (el

⁸ Cfr. Heidegger (GA 21, 415). Por supuesto, estas expresiones que toman un giro hacia el ser del ente “en-sí” no deben ser sacadas de contexto. De ninguna manera se trata de reintroducir aquí formas de una metafísica ingenua, como si Heidegger estuviera recayendo en un intento de determinar al ente allende la situación existencial del ser-en-el-mundo. En este sentido, habría que responder preliminarmente (aunque esta respuesta no deja de parecernos aporética) que se trata de dos énfasis complementarios, y que no cabe más que situarlos al interior de la trascendencia temporal del cuidado. Con todo, por razones que tendremos que elaborar en el transcurso de ambos artículos, pienso que existe una tensión

ente), lo puesto en cuestión (el ser) y lo preguntado (el sentido). De este modo no solo quedaba claramente establecida la diferencia ontológica entre ente y ser, sino que quedaba esbozada una segunda distinción fundamental entre sentido (*Sinn*) y ser (*Sein*). Ya el prefacio nos señalaba la necesidad de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser (*Sinn von Sein*), dándonos asimismo una indicación clave en torno al tiempo como horizonte de posibilidad de toda comprensión. Así, uno de los rendimientos filosóficos centrales de las dos secciones de la primera parte de SZ es precisamente la afirmación de que el tiempo, en cuanto horizonte de comprensibilidad del ser, es el “sentido” (*Sinn*) mismo. Y esta es la razón por la que la pregunta por el ser (*der Frage nach dem Sein*) solo puede ser inicialmente planteada bajo la forma de la pregunta por el sentido del ser (*der Frage nach dem Sinn von Sein*), y es también el motivo por el que la etapa fenomenológica del pensar de Heidegger (1919-1927) puede ser descrita como una etapa que traza metódicamente un camino que se abre desde el sentido, en cuanto horizonte tempóreo-existencial de comprensibilidad, hacia el ser del ente y el ser en general. Lo que nos importa destacar en este momento es que la obra de Heidegger formula tempranamente (desde 1921-1922) la pregunta por el sentido del ser al hilo de un análisis de la temporización de la temporalidad de la existencia. Como veremos a continuación, el análisis que encontramos en los § 65-71 y § 78-81 de SZ no hace sino explicitar cuestiones abordadas en semestres anteriores, según el cual el filósofo dirige nuestra atención a la temporalidad como sentido ontológico del cuidado.

Ahora bien, en este contexto, una primera distinción fundamental es la que Heidegger establece entre lo que él denomina acepción vulgar del tiempo y otra temporalidad fundante que designa como originaria. Así, en el § 81, que trata sobre la intratemporeidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo, Heidegger describe la noción vulgar del tiempo

interna entre ambas caracterizaciones que no puede ser desconflictuada sin más. Por último, me permito señalar que, a mi entender, la oscilación que nos proponemos mostrar sería análoga a la que se encuentra en SZ (§§ 3-4), donde —en palabras de Grondin— “la relación de la ontología fundamental con la analítica del Dasein muestra en la introducción un sorprendente margen de fluctuación” (Grondin, 2015, p. 26). Es verdad que, en las lecciones de 1924-1926, la fluctuación se da entre el modo de ser del ente particular (no el ser en general) y el modo de ser del Dasein, pero pienso que la oscilación es estructuralmente análoga.

como aquella en la cual el trato circunspectivo cotidiano es regido por aquella manera de ver y usar el reloj que computa o mide públicamente el tiempo. Aquí el tiempo vulgar toma la forma del “tiempo del ahora” (*Jetzt-Zeit*): “el tiempo es comprendido como una secuencia, como el ‘fluir’ de los ahora, como el ‘curso del tiempo’” (ST, 436/422). Lo distintivo de esta comprensión vulgar consiste en pensar el “pasado”, “presente” y “futuro” como puntos temporales discretos al interior de una serie continua de “ahoras” extendidos infinitamente hacia atrás y hacia adelante. Serían momentos perfectamente delimitados entre sí, de manera que lo “sido”, lo que “es” y lo que “será” constituyen distintos ahora que pueden ser señalados al modo como se apunta a una cosa que está ahí-delante (presente). Esta posibilidad de indexar el tiempo atomizándolo contiene cierta analogía con el modo de indexar una cosa espacial, aunque en último término no puede realizarse de la misma manera en que se apunta a una cosa. Un cuerpo extenso, por ejemplo, puede ser objeto de nuestro examen en repetidas ocasiones desde una multiplicidad de lados distintos: podemos visitar múltiples veces la misma locación, la misma escultura, añadiendo perspectivas nuevas a las anteriores. Pero no podemos tocar o auscultar un recuerdo de la misma manera en que inspeccionamos el viejo ejemplar de *Ser y tiempo* que tenemos en nuestras manos. Con todo, apunta Heidegger, “si bien es cierto que no se dice explícitamente que los ahora estén-ahí a la manera de las cosas, sin embargo, se los ‘ve’ ontológicamente en el horizonte de la idea del estar-ahí” (ST, 437/423). Y esta es precisamente la razón por la cual la comprensión vulgar del tiempo constituye, en grados y modos diversos, una forma impropia de experimentar lo numerado por el tiempo, en la medida en que la visión (*Sicht*) que opera usando y valiéndose del tiempo tiende, por cierta tendencia propia ineludible, a instrumentalizar lo numerado. De esta manera, el tiempo, sin ser él mismo un ente, se presenta o bien como algo poseído o bien como condición de posibilidad para que el Dasein caído ejerza su dominio sobre el mundo de las cosas. Heidegger enfatiza, además, que en esta comprensión vulgar el *fluir* de los ahora que constituye el curso del tiempo permite que estos sean representados como siendo continuamente localizables en un punto determinado de su transcurrir, es decir, como si ocuparan un “lugar” en el pasado, en el presente o en el futuro (SZ, 422). Ahora bien, el problema capital de esta representación serial de puntos temporales localizables en *relativo* aislamiento unos de otros es que al localizarlos de este modo se pierde de vista la genuina databilidad (*Datierbarkeit*) y significatividad

(*Bedeutsamkeit*) propias de la temporalidad originaria. Para que el acto de fechar (datar) sea intrínsecamente significativo se requiere, piensa Heidegger, del “horizonte” previo que hace posible que comparezca el ahora dentro del mundo como lo abierto. En otras palabras, el tiempo vulgar carece de verdadera databilidad y significatividad, porque su manera de fechar y significar los ahora los aísla entre sí (incluso si los comprende como una serie), impidiendo que la estructura interna de sentido, esto es, el horizonte mismo que los comprende, se muestre como aquello en lo que toda genuina datación y significatividad acontece:

La interpretación vulgar del tiempo del mundo como tiempo del ahora no dispone en absoluto de un horizonte para hacer accesible eso que llamamos el mundo, la significatividad y la databilidad. Estas estructuras quedan necesariamente encubiertas, y tanto más cuanto que la interpretación vulgar del tiempo afianza más aún este encubrimiento por el modo como ella desarrolla conceptualmente su caracterización del tiempo (*ST*, 437/423).

Por supuesto, esta interpretación vulgar del tiempo, a la que Heidegger no le otorga ningún valor moral, ha tomado distintas formas a lo largo de la historia humana. Aunque por razones de extensión no podamos entrar en ello aquí, Heidegger distingue claramente entre las maneras de computar el tiempo que se observa en sociedades primitivas, campesinas y modernas. Así, en primer lugar, el hombre primitivo leyó directamente el tiempo a partir de los valores del cielo (alternancia del día y la noche, estaciones del año, posición del sol); luego, en sociedades agrarias, el tiempo fue medido a través de otros entes naturales, por ejemplo, a través de la longitud de sombras proyectadas por objetos que la comunidad públicamente designaba como “relojes” (“descansaremos cuando la sombra del cedro mida veinte pies”); más tarde, surgirán relojes “artificiales”, relojes de sol hechos de circunferencias numeradas o relojes de arena o agua, hasta que finalmente se inventen, en el Medioevo tardío (s. XIV), relojes mecánicos que iniciarán la apasionante historia moderna tras la consecución de fiabilidad y eficacia. Estos desarrollos llevarán a un creciente proceso de compartimentalización y atomización del tiempo (Revolución Industrial), en virtud de la cual la remisión de la temporalidad a los ritmos naturales de alternancia se mostrará cada

vez más —y esta constatación está impregnada de graves consecuencias para Heidegger— como un eco distante y progresivamente sofocado por una irrupción continua de mediaciones técnicas que encubrirán la significación vital del tiempo del mundo natural.⁹

Ahora bien, esta concepción vulgar del tiempo, tanto en sus desarrollos prácticos (pre-teóricos) como en su formulación teórico-filosófica (Aristóteles),¹⁰ presupone una forma de temporalidad originaria que sería irreductible a una mera sucesión de éxtasis por agregación, tal como cuando decimos que el futuro es posterior al presente o que el pasado designa un momento anterior al presente. Heidegger contrasta, frente a la noción vulgar del tiempo, la unidad interna de los éxtasis temporales propia de la temporalidad originaria, en virtud de la cual estos éxtasis se co-implican entre sí, afectándose mutuamente, y donde el futuro tiene una prioridad peculiar que resulta necesario aclarar. En

⁹ Aunque Heidegger no moraliza esta historia del tiempo, como tampoco moraliza la distinción bimodal propiedad-impropiedad, es posible advertir que es muy consciente de los peligros que la técnica moderna supone en la aceleración de ciertas dinámicas que, si bien tienen una justificación en la manera misma de ser del Dasein, no son neutrales respecto de nuestro modo de configurar el mundo. Cfr. Zimmerman (1990, pp. 205-221).

¹⁰ Para Heidegger, la teorización filosófica más importante e influyente de la Antigüedad sobre el tiempo es la que Aristóteles realizó en la *Física* (4, 10-14). El tiempo consiste en cierta noticia o percepción que tiene el alma del movimiento según un antes y un después: “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (219b1). Aunque la importancia que estas breves pero densas páginas del Estagirita tuvieron para toda la tradición posterior es decisiva, Heidegger sitúa la concepción filosófica de Aristóteles sobre el tiempo en relación con el tiempo vulgar. La razón estriba en que el criterio divisor que utiliza Aristóteles para distinguir el “antes” y el “después” es el “ahora” (*Jetzt*, en alemán; *nûn*, en griego), comprendido como “límite” que separa y une. Heidegger, empero, interpreta el ahora en relación con lo numerado, esto es, con el móvil, y este, a su vez, con el “útil”, de manera que el numerar queda así comprendido como un perderse (quedar absorto) en el fluir de horas caídos en el transcurrir continuo de puntos temporales “datables” (numerables). Heidegger, de este modo, ve en el tratamiento hecho por Aristóteles el esfuerzo más grande por llevar a concepto la experiencia vulgar del tiempo. Para un excelente y conciso análisis de los pasajes aristotélicos sobre el tiempo, cfr. el comentario de Vigo en Aristóteles (1995, pp. 232-285); para una revisión crítica de la función que Heidegger le asigna al “ahora” en Aristóteles, cfr. Weigelt (2017).

efecto, la elaboración acerca de la distinción que ocupa a Heidegger en estas páginas (SZ, § 65 y ss.) le lleva a volver la mirada a la estructura central del cuidado y su relación con la temporalidad originaria. La tesis central que Heidegger ha establecido en § 41 afirma que el cuidado consiste esencialmente en un cierto adelantarse-a-sí-mismo, pero dado que esa anticipación-de-sí (lo proyectado) se realiza necesariamente sobre un fondo de proyección, esto es, sobre el horizonte de sentido desde el que se comprende el ser del ente, Heidegger concluye que la unidad de los éxtasis temporales constituye una forma trascendental que es anterior (*a priori*) respecto de los éxtasis singulares. Esto quiere decir que la idea misma de unidad interna de los éxtasis presupone un esquema horizontal, aquello “hacia qué” los respectivos éxtasis “salen”.¹¹

La temporalidad originaria se caracteriza, entonces, por poseer una unidad extático-horizontal que es estructuralmente anterior a las modalizaciones particulares de los respectivos éxtasis. De lo dicho hasta aquí surgen, por lo tanto, algunas diferencias esenciales entre la comprensión vulgar y la comprensión originaria del tiempo que conviene destacar brevemente. En primer lugar, en la concepción vulgar del tiempo como “tiempo del ahora” (*Jetzt-Zeit*), los ahora de los respectivos éxtasis (haber sido—presente—porvenir), carecen de un horizonte común. Por esta razón la databilidad y la significatividad del tiempo vulgar es impropia o cadente, puesto que la atomización de los ahora en unidades discretas deja encubierta la estructura interna de sentido que permite pensar sus relaciones al interior de un todo orgánico. En segundo lugar, en la comprensión vulgar del tiempo no solo queda encubierto el mundo, la databilidad y significatividad originaria de la temporalidad, sino que estas dimensiones son pensadas a partir de una forma artificial de presente determinado por ahora atomizados, esto es, extraídos de la corriente unitaria del fenómeno originario de la temporalidad. Por otra parte, en contraposición al énfasis en el presente atomizado que caracteriza a la concepción vulgar del tiempo, Heidegger le adscribe al futuro una prioridad esencial al interior de la temporalidad originaria. El hecho de que el esquema de horizonte posea cierta anterioridad respecto de los éxtasis singulares y que la

¹¹ Para una presentación que da cuenta de la precedencia del esquema de horizonte frente a los éxtasis particulares y de su función trascendental en cuanto origen de la trascendencia como ser-en-el-mundo, cfr. Dastur (1992) y Silvestre (2010).

temporización asuma formas distintas según los respectivos éxtasis no es un impedimento para que Heidegger le otorgue al futuro una función completamente central a lo largo de toda la etapa fenomenológica de su pensamiento:

En la enumeración de los éxtasis hemos nombrado siempre en primer lugar el futuro. Con ello quiere indicarse que el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia [...]. La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, solo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro (ST, 346/329).

Por supuesto, que Heidegger le otorgue una prioridad al futuro (propio o impropio)¹² como momento desde el cual la unidad de los éxtasis se modaliza es algo que puede colegirse naturalmente a partir de la misma estructura de la trascendencia del Dasein como ser-en-el-mundo. En efecto, dado que la descripción de la facticidad del sí-mismo toma, desde las lecciones de los años 1921-1922, la forma de un discurrir que se temporiza en radical finitud hacia la propia muerte,¹³

¹² Nótese que si bien, en el pasaje citado, Heidegger le atribuye una prioridad al futuro en la temporalidad originaria, también señala a continuación que la prioridad del futuro se manifestará al interior de los esquemas temporales derivados (caídos): “El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro. La primacía del futuro variará de acuerdo con la temporización modificada de la temporeidad impropia, pero se manifestará también en el ‘tiempo’ derivado” (ST, 336/329). Es decir, en la temporización derivada e impropia, el modo como se manifiesta la prevalencia del futuro toma la forma de un “presente” que aún no está aquí, es decir, el de un “ahora” localizado en el futuro. Por esta razón Heidegger también hablará de una prioridad del presente (entendido como *Jetzt-Zeit*) al interior de los modos impropios de la temporización.

¹³ Resulta muy plausible sostener que el énfasis en el futuro se origina a partir de la apropiación de la experiencia de la finitud y la muerte que Heidegger descubre en su lectura de fuentes cristianas. Si bien es en el Informe Natorp (1922) donde Heidegger (GA 62, 12-14) relaciona, por primera vez y de manera explícita, la temporalidad de la existencia con el fenómeno de la muerte, es posible advertir en las lecciones de 1920-1921 sobre la *Fenomenología de la vida*

la estructura del cuidado (*Sorge*) no puede sino ser descrita como una forma de precursarse o adelantarse, de manera tal que, para el hombre, ser es en cierto sentido ser-venidero. En este contexto, el sentido del ser del ente es leído a partir de un modo de referir a la praxis del hombre y a sus caracteres ontológicos. Por eso el ver más originario es aquel que tiene como correlato el ser del ente, pero precisamente en tanto que este queda abierto significativamente en un horizonte de temporización conducido por las posibilidades de mi ser-venidero. Esto quiere decir que el sentido del ente es interpretado desde el poder-ser (*Seinkönnen*) del ente que soy, en cada caso, yo mismo, y en vista a mis posibilidades existenciales.

Esta descripción, que cualquier lector de *Ser y tiempo* reconoce, se encuentra ya plenamente fijada, y con el mismo aparato conceptual, en el tratado de 1924 sobre *El concepto de tiempo* (en adelante CT) donde encontramos resumidamente las tesis principales que luego formarán parte de las primeras dos secciones de SZ. En la parte central de esta lección, Heidegger afirma que (i) el Dasein mismo es (el) tiempo; (ii) la comprensión de sí-mismo requiere ser planteada desde la totalidad o clausura existencial que supone haber llegado a su fin; (iii) el precursar o adelantar la posibilidad más extrema, la muerte propia, le otorga una primacía al futuro,¹⁴ de modo tal que este, el futuro, abre la temporalidad

religiosa una fuerte irrupción del problema de la finitud en su interpretación de la facticidad (por ejemplo, bajo las categorías de “dispersión” y “tentación” del *curare* de Agustín). En este sentido, la lectura de san Pablo, Agustín, Kierkegaard y Lutero resultaron decisivas en el giro hacia la finitud que toma el análisis del sí-mismo. De igual manera, en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, es llamativa la introducción del término *Ruinanz*, “estar-en-ruinas” (en el sentido activo de “declive continuo”), que parece prefigurar el término *Verfallen* (“movimiento de caída”) y *Verfallenheit* (“estado de caída”) que Heidegger introduce un año después en el Informe Natorp. Pero todas estas categorías —y particularmente, como veremos, la del *curare*— presuponen que la vivencia se distiende hacia o desde el porvenir (Heidegger diría que son abiertas desde el futuro). Para una reconstrucción del problema de la facticidad, su elaboración desde fuentes cristianas y el interesantísimo concepto de *Ruinanz* en el joven Heidegger, cfr. Campbell (2012) y Ruin (2012).

¹⁴ Hay pasajes elocuentes en CT que exhiben esta primacía del futuro: “Todos los momentos ontológicos de la ocupación muestran la misma modalidad del ser-temporal: *el traer aquello de lo que uno se ocupa a la dimensión*

del ser pasado y del ser presente, y (iv) el Dasein, así temporizado, se preocupa de sí mismo ocupándose circunspectivamente de las cosas del mundo. Volveremos sobre esta lección de 1924 un poco más adelante, pero por ahora nos interesa consignar que, en términos generales — desde comienzos de la década de los veinte— Heidegger le atribuye sistemáticamente al éxtasis del futuro una cierta prioridad al interior del esquema extático-horizontal de la temporización.¹⁵

2. Naturaleza del mundo circundante y naturaleza objetivada: ¿existe una tercera vía de comparecencia de la naturaleza en el periodo fenomenológico?

Esta primera parte de la exposición nos ha permitido situar algunos aspectos importantes sobre el problema de la constitución temporal de la facticidad, la distinción entre el tiempo vulgar y el tiempo originario, así como la prioridad del futuro que Heidegger descubre al interior de la temporización del vivir fáctico auténtico. Dado este esquema de la temporización, lo que nos interesa mostrar a continuación son los modos como el ente natural comparece al interior de este modelo, para

presente de la ocupación. También este ser-temporal del estar-en tiene su carácter fundamental en un ser-futuro. Se mantiene en medio de un ‘qué’ que llegará a ser, de tal manera que ‘llegar a ser’ significa devenir” (2008, pp. 84-85; GA 64, 64-65; cursivas en el original); o bien, véase este otro pasaje donde pone en relación la prioridad del futuro con la propia muerte: “El carácter fundamental del ser-temporal reside en el ser-futuro. Por tanto, en este modo del ser-temporal se debe hacer patente la diferencia entre el ser-temporal propio (del adelantarse) y el ser-temporal impropio (de la caída). La ocupación que está a la espera pregunta por la muerte en el sentido de ‘¿cuándo llegará la muerte?’” (2008, p. 104; GA 64, 81). Para la prioridad del futuro en SZ, cfr. especialmente § 65.

¹⁵ Por su cercanía al tratado de 1924, permítaseme dar una referencia adicional que resulta particularmente clara a este respecto. En las *Conferencias de Kassel*, que Heidegger dió en abril de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias, en “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, afirma lo siguiente: “Este adelantarse a la posibilidad más extrema que me es propia, que todavía no soy, pero que seré, es *ser-futuro*. Yo mismo soy mi futuro a través del adelantarse. Yo no soy en el futuro, sino el futuro de mí mismo [...]. Y, de esta manera, el Dasein humano entra verdaderamente a formar parte del *presente* a través de sus acciones. En el estar-resuelto, el Dasein es su futuro [...]” (Heidegger, 2009, p. 84; GA 80.1, 169; cursivas en el original).

luego problematizar una vía alternativa que Heidegger parecer haber entrevisto en SZ, pero que nunca llegó a elaborar.¹⁶

Tal como hemos señalado previamente, la pregunta por el sentido del ser se realiza, en la etapa fenomenológica del pensar de Heidegger, desde el horizonte tempóreo-existencial que actúa como fondo de proyección de toda actividad comprensora. Así, según la primera caracterización de la temporización que hemos descrito, el sentido de tal comprensión es guiado por una direccionalidad que nos arroja hacia el futuro. De aquí que el sentido del ser del ente, incluyendo, por cierto, el ser de toda la naturaleza, comparezca primariamente por mor de una posibilidad del Dasein. Esto quiere decir que, en la comprensión originaria, la naturaleza misma es descubierta por el trato de la ocupación como naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*) (cfr. SZ, 71), esto es, como cosa a la mano (*Zuhanden*) caracterizada por ser el objeto de una visión circunspectiva según la cual el ente toma cierto giro o dirección que remite a posibilidades para el hombre: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’. Con el descubrimiento de la naturaleza del ‘mundo circundante’ comparece la ‘naturaleza’ así descubierta” (ST, 98/70). Ahora bien, como es sabido, Heidegger excluye repetidamente la posibilidad de que el ente (natural o artificial) sea accedido primariamente como una mera cosa ahí-delante, como una *res extensa* cartesiana que sería objeto de un mirar-hacia (*hinsehen*). Heidegger, de hecho, es enfático respecto de este punto: “El viento del sur no está *jamás primariamente* ahí como ese mero suceso meteorológicamente accesible, que luego asumirá la función de presagio” (ST, 107/80; cursivas en el original). Sería, por tanto, un error pensar que aquí habría dos actos de percepción distintos: un primer acto de visión natural y un segundo acto de visión valorativa, montado sobre el anterior, que vendría a colorear subjetivamente el primero otorgándole una cierta significación humana: “el viento del sur que presagia las lluvias”. Heidegger rechazó siempre —incluso en su

¹⁶ Por razones que tendremos que examinar, pienso que SZ no solo no desarrolló tales vías (un tipo de presencia “natural” de la naturaleza), sino que introdujo un aparato conceptual (bimodalidad *Vorhanden/Zuhanden*) que, en último término, bloqueó ese camino. En el segundo artículo de esta serie rastreamos algunas huellas presentes en las lecciones de 1924-1926 que luego Heidegger parece abandonar.

obra más temprana— este tipo de dualismos epistémicos.¹⁷ De ninguna manera, por tanto, habría aquí dos visiones encabalgadas externamente, sino una sola que contiene a *radice* una direccionalidad práctica que orienta el mirar.

Con todo, a continuación del pasaje citado, Heidegger se ve obligado a precisar que la cosa tiene que de algún modo haberse hecho previamente constatable (en el ejemplo dado, se trataría del viento como mera resistencia o corriente de aire), pero la cuestión decisiva del problema reside en entender el modo *como* (*wie*) es descubierta la cosa en ese previo comparecer: en efecto, “si a la manera de una simple cosa que se encuentra ahí o más bien a la manera de un útil no comprendido, de un ente a la mano con el que hasta ahora no se sabía ‘qué hacer’ y que, por lo mismo, se ocultaba a la circunspección” (*ST*, 107/81). Volvamos sobre el ejemplo de la cátedra del profesor universitario con el que iniciamos este artículo para ilustrar el punto que nos interesa aclarar. Heidegger, en una suerte de experimento imaginario, se pregunta qué pasaría en el caso de un hombre senegalés primitivo que entrara, por primera vez, en contacto con una universidad europea. Al mirar la cátedra del profesor, ¿qué vería? Sin duda no vería lo mismo que un estudiante universitario de las primeras décadas del s. XX. que sabe lo que es un aula. Esto es, el senegalés no le asignaría el mismo significado que el estudiante le daría. Pero, ¿significa esto que su ver la cátedra se ha reducido a una forma de mirar puro (desprovista de toda significación práctica o vital), de manera tal que el hombre “primitivo” vería algo así como lo que la descripción cartesiana de una *res extensa* podría proveernos: una caja rectangular de color marrón localizada en un lugar determinado? ¿Habría que concluir, entonces, que ante estos casos estaríamos frente a una visión natural desnuda —desprovista de una función cultural— a la que luego, una vez explicado lo que es la universidad y la cátedra, se le adosaría, por así decirlo, un nuevo estrato de significación: una visión culturalizada

¹⁷ Ya en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo* (1919) encontramos claramente expresada la idea de que el mundo “no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añade el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario [...]” (2014a, p. 88; *GA* 56/57, 72-73). De este modo, no habría dos actos superpuestos o encabalgados entre sí: un primer acto senso-perceptual y un segundo acto que le añadiría significado al primero. No habría dos actos, sino uno solo: una y la misma percepción, pero impregnada de significado práctico.

añadida a la visión natural? Hasta donde alcanzo a ver, la respuesta que Heidegger da a esta cuestión no parece haber variado desde las lecciones tempranas hasta SZ. Heidegger se niega rotundamente a introducir un marco explicativo que apele a una forma de dualismo epistémico para explicar estas situaciones. Sin duda, el senegalés (o, para el caso, un niño frente a un objeto desconocido) ve algo que no reconoce como un objeto habitual de su mundo. En ese sentido, podría exclamar: “no sé qué es eso que está ahí”, lo que equivaldría a decir que él ignora para qué sirve cotidianamente esa cosa. Una descripción de este tipo es sin duda correcta, y sería una con la que Heidegger estaría de acuerdo, pero el punto sobre el que Heidegger desea llamar nuestra atención es otro. Lo que le interesa verdaderamente enfatizar es que todo acto de percepción en el que se presenta algo (cualquiera que sea el sentido involucrado) presupone, como su condición de posibilidad más íntima, la estructura existencial de ser-en-el-mundo. Esto significa que aquel objeto no reconocido es visto necesariamente (y para Heidegger esto es un *factum* obtenido fenomenológicamente) al interior de un todo remisional que constituye un plexo de significatividad, que es lo que Heidegger denomina “mundo”. Por esta razón, aquello con lo que aún no sabemos qué hacer no es nunca algo que se presente como un “no-útil”, sino como “un útil no comprendido” (*als unverstandenes Zeug*). Así, incluso el mirar más desposeído de pragmatidad busca apropiarse de aquello que —si bien *todavía* no está inserto habitualmente en su mundo— ya comparece circunspectivamente como algo con lo que debe habérselas, esto es, como un “pre-útil”. Pero tal como hemos afirmado previamente, esto no significa negar lo obvio: de alguna forma, las propiedades de la cosa, aquello de lo que está hecha (la madera, la piedra, el cuero), tienen que haberse dado en un acto de aprehensión, solo que este ver natural —si acaso cabe hablar de este modo— se da siempre inserto en un ver orientado por y hacia la praxis, es decir, por lo que Heidegger llama “visión circunspectiva” (*Umsicht*).

Pues bien, dadas estas consideraciones generales sobre el modo de comparecencia de objetos culturales o espiritualizados (*i. e.*, la cátedra), podemos ahora comprender mejor por qué Heidegger señala que “el viento del sur no está *jamás primariamente* ahí como ese mero suceso meteorológicamente accesible, que luego asumirá la función de presagio” (ST, 107/80). Notemos en este punto que esta conclusión no hace sino expresar una dirección ontológica que está, en cierto modo, contenida en el modelo de la temporización de la vida fáctica que afirma, tal como

hemos señalado, que el Dasein mismo se apropia de la cotidianidad de la vivencia del presente a través de su comportamiento, es decir, a través de acciones que se abren hacia él desde el futuro, desde su ser-proyectante. Por eso la naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*) es descubierta aquí como cosa a la mano (*Zuhanden*), puesto que remite a posibilidades del sí mismo histórico que soy, cada vez, yo mismo. Y por este motivo podemos, sin duda, afirmar que el sentido o la dirección que toma el desvelamiento del ente —de todo ente— es, en principio, *unidireccional*: va desde el futuro hacia la actualidad del presente, desde las posibilidades que dispone el poder-ser del Dasein hacia el carácter subsistente del ente natural.¹⁸

Con el propósito de perfilar con mayor claridad este aspecto del problema y realizar una primera aproximación a la particular fluctuación en los modelos de temporización que encontramos en este periodo del pensamiento de Heidegger, realizaremos una breve exposición de la llamada bimodalidad (*Vorhanden/Zuhanden*) en la que se inscriben los diversos modos de comparecencia del ente (y particularmente del ente natural) tal como aparece perfilada en SZ. Al interior de esta cuestión, nos interesa llamar la atención sobre dos pasajes, que ocupan apenas un par de líneas, en los que Heidegger alude a una tercera forma de comparecencia de la naturaleza distinta a la bimodalidad, pero de la que nada más nos informa.¹⁹

¹⁸ Cfr. Heidegger (SZ, 71-72). De entre los muchos pasajes que podrían traerse aquí a consideración, el siguiente tomado de *Die Grundprobleme* me parece particularmente claro: “El Dasein no es tampoco subsistente entre las cosas con la única diferencia de que las aprehende, sino que el Dasein existe en la manera de *ser-en-el-mundo* y esta *determinación básica de su existencia es el presupuesto para ser capaz de aprehender algo*” (2000b, p. 207; GA 24, 234; cursivas en el original). No hay aprehensión *simpliciter* de un algo presente (mera cosidad), que luego pasaría a quedar inserto en un mundo de significados. Lo que hay primeramente es comprensión —existencia inmersa en el horizonte temporal de significatividad que llamamos *ser-en-el-mundo*—, y luego formas de aprehensión que buscan determinar lo subsistente por variados caminos (especulación metafísica o método científico). Por eso, permítasenos insistir, bajo este modelo de la temporización la dirección va siempre desde el sentido ontológico del mundo hacia el plano óptico de lo subsistente, desde la temporización de posibilidades que abre el Dasein hacia el ser actual de lo real.

¹⁹ Un buen intento de dar cuenta de este tercer significado del término “naturaleza” en las lecciones de Marburgo se encuentra en Colledge (2023, p.

Una consideración inicial que debemos tener presente es que la orientación tempóreo-existencial del preguntar por el sentido del ente que tiene en vista las posibilidades del Dasein conduce el planteamiento de Heidegger a establecer dos modalidades de comparecencia del ente aparentemente excluyentes entre sí, sin que se expliciten con claridad —al menos en *Ser y tiempo*— terceras vías:²⁰ o bien el ente comparece al modo de una mera cosa ahí delante (*als pures vorkommendes Ding*), que es precisamente el objeto de un mirar-hacia el puro estar presente de su ser cósmico (*Vorhanden*), o bien el ente comparece significativamente al modo de una cosa a la mano (*Zuhanden*) con la que, en algunos casos (tal le ocurriría al senegalés con la cátedra), aún no se sabría qué hacer. La primera forma de mirar es aquella que hace de la cosa un objeto de reflexión, extrayéndola del contexto remisional que constituye el mundo. Este modo de mirar aísla la cosa y la vuelve un objeto temático

5), quien, entre otros pasajes, discute uno de *Prolegómenos* (GA 20, 298), donde Heidegger se refiere a la naturaleza como lo “inintendible” (*Unverständlichen*), como “mundo desmundanizado” (*die entweltlichte Welt*) y como aquello que, en último término, no tiene el carácter del Dasein (*das ganz und gar nicht den Charakter von Dasein hat*), es decir, como lo no-humano (o pre-humano). En este sentido, la naturaleza primigenia solo podría ser objeto de una explicación (a través de demostraciones y postulados científicos o metafísicos), pero nunca objeto directo de genuina comprensión. Colledge (2023) tiene razón al señalar que Heidegger distingue claramente en el texto entre las “proposiciones” y “demostraciones” que versan sobre algo y, por otra, el “algo” mismo sobre el que las teorías versan (la naturaleza inescrutable). Aunque es evidente que aquí no cabe hablar propiamente de una “vía” de comparecencia, porque precisamente el sentido del texto es que ese fondo de presencia (al que Heidegger sin duda está apuntando) queda siempre velado, sí es posible constatar que aún en el periodo de Marburgo —momento en el cual Heidegger carece de las categorías conceptuales que acuñará durante el llamado giro ontológico de mediados de la década de los treinta (al respecto, cfr. Vigo (2021, pp. 283-304)— su pensamiento, sin embargo, permanece tenso en dirección a ese *suelo natural desmundanizado* del cual, paradójicamente, no tenemos comprensión.

²⁰ Es verdad que Heidegger nunca expresó que hubiera solo dos modos de comparecencia, pero es igualmente cierto que la distinción bimodal opera en SZ de manera tan sistemática que resulta imposible, a mi juicio, no otorgarle un peso sustantivo en la demarcación epistemológica que ella establece. Para una introducción general a la distinción *Vorhanden/Zuhanden*, cfr. McManus (2012, caps. 3, 6 y 8); para una aproximación crítica al carácter bimodal, cfr. Bengoa Ruíz de Azúa (1994).

sobre el que recae la mirada que la interroga en diversos grados y formas (la experimentación científica es su caso límite). La segunda manera de “mirar” sería la de la intuición hermenéutica —para usar la expresión acuñada en *La idea de la filosofía* (1919; GA 56/57, 117)—, “intuición” que acompaña la vivencia sin extraer lo dado del contexto remisional en que es comprendido. La cosa no sería dada como objeto de un mirar hacia (*hinsehen*), sino a un “mirar” pre-temático que “conoce” la cosa integrada en la situación existencial de quien la vive.

Estas descripciones, familiares a cualquier lector de SZ, operan en el tratado de 1927 como si fueran modos de comparecencia excluyentes entre sí, ya que parecen cancelarse mutuamente. Esta es la razón por la que el primer modo de acceder a la cosa (*Vorhanden*) se presenta como uno derivado, ya que se requiere alguna “deficiencia” en el trato para que esta se lleve a cabo (cfr. Heidegger, SZ, § 13, 61 y § 16, 73-74). Y esta es, también, la razón por la que, a la altura de SZ, no se perciben con claridad vías alternativas de acceso a los fenómenos, aunque tal afirmación, como veremos, requiere ser parcialmente cualificada a la luz de, al menos, dos pasajes que introducen otra(s) vía(s) de comparecencia del ente natural. En efecto, aun cuando en SZ —y en todo el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger— no se encuentren desarrolladas *explícitamente* terceras vías frente a la distinción bimodal *Vorhanden/Zuhanden*, esto no significa que Heidegger no haya entrevisto otras posibilidades de tratar con la naturaleza que, de alguna forma, remitirían a la *physis* griega. Ahora bien, esas otras vías no solo no fueron desarrolladas por Heidegger, sino que, a mi juicio, él mismo no disponía, como esperamos mostrar en el siguiente artículo de esta serie, de un aparato de conceptos que le permitiera integrarlas adecuadamente en la estructura de la comprensión descrita en el periodo que nos ocupa.

Un primer pasaje que parece contener una velada referencia a una tercera forma de comparecencia de la naturaleza se encuentra en el § 15 de SZ. Aunque ya lo hemos citado parcialmente, permítaseme, esta vez, hacerlo *in extenso*:

Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente—ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta.

De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña” (ST, 98/70).

Este pasaje no deja de sorprender en el contexto general de *Ser y tiempo*. Heidegger, por una parte, parece ratificar que la naturaleza puede comparecer de dos maneras: o bien como la naturaleza del mundo circundante (reserva forestal, cantera, viento en las velas, etc.); o bien, prescindiendo de su mundaneidad y pasando a ser determinada en su puro estar-ahí en cuanto “plantas del botánico” o “nacimiento geográfico”. Sin embargo, acto seguido, Heidegger nos advierte que, a quien así descubre la naturaleza objetivándola, le queda oculta otra dimensión de esta como lo que “se agita y se afana”, como “fuente soterraña”. Si bien Heidegger no explicita en este pasaje cuál sería esta tercera manera de comparecer de la naturaleza, resulta evidente que se corresponde con lo que más adelante, en *El origen de la obra de arte* (1936) llamará *physis*, y a la que luego se referirá en su ensayo *Hebel, el amigo de la casa* (1957) como “naturalidad de la naturaleza” (*Natürlichkeit der Natur*) y “naturaleza natural” (*natürliche Natur*) (cfr. 2000a, p. 72; GA 13, 144 y ss.).²¹ La mención, sin duda, apenas queda implícita en el pasaje, y pareciera como si hubiera sido introducida de soslayo, casi por accidente.

En SZ hay, no obstante, un segundo texto que sí contiene una referencia explícita, aunque brevísima, a una tercera vía de comparecencia de la

²¹ Volveré sobre este ensayo tardío de la poesía de Hebel en el segundo artículo de esta serie, aunque debemos mantener una evidente cautela en estas comparaciones. Hay una distancia significativa, tanto filosófica como conceptual, entre ambos momentos del pensamiento de Heidegger, cuestión que demandaría un esfuerzo de contextualización que no podemos proveer aquí. Con todo, la invocación de la *physis* griega, ya sea por vía filosófica o poética, no está ausente del periodo temprano de su pensamiento, por lo que sería un error creer que se trata de cuestiones que solo hacen aparición en la década de los treinta. Para un estudio de los diversos sentidos en que Heidegger usa el término “naturaleza” en el periodo temprano, cfr. Mascaró (2017).

naturaleza. El texto en cuestión se encuentra en el § 43 de SZ, parágrafo en el cual Heidegger examina el problema ontológico de la realidad y del cuidado:

La “naturaleza” que nos “rodea” [*umfängt*] es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano [*Zuhanden*] ni de lo que está-ahí [*Vorhanden*] a la manera de una “cosa natural”. *Como quiera que se interprete este ser de la “naturaleza”, todos los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo* (ST, 232/211; cursivas nuestras).

Como se ve, el pasaje en cuestión, en el contexto general de la bimodalidad, establece una tercera posibilidad de comparecencia de la naturaleza: no solo como lo que se manifiesta en la forma de lo “a la mano” o en la de un objeto “ahí-delante”, sino según un peculiar modo de mostración del ente intramundano natural que Heidegger designa como lo que nos “rodea” [*umfängt*]. El filósofo, empero, no nos provee de ninguna aclaración acerca de cómo podría realizarse esto, aunque sí nos advierte —y esta indicación es fundamental— que más allá de cómo debamos interpretar esta singular presencia de la naturaleza, este modo, al igual que todos los otros, necesariamente debe estar fundado en la mundaneidad del mundo, es decir, en el fenómeno del ser-en-el-mundo (*in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert*).

Ahora bien, la parquedad de estas breves indicaciones no permite, a mi juicio, desplazar o aminorar el lugar eminente que ocupa el esquema bimodal (*Vorhanden/Zuhanden*) a lo largo de todo el tratado de SZ, como tampoco abrir un camino de acceso alternativo a lo que, sin duda, constituye la tesis “gnoseológica” por excelencia de todo este fructífero periodo del filósofo. Me refiero a la prioridad metódica del sentido como horizonte temporal de significatividad (ser-en-el-mundo), desde y a través del cual se pregunta por la subsistencia del ente. De hecho, en la misma cita del § 43, Heidegger lo expresa de una manera concisa al señalar que todos los modos de ser del ente “están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo” y en el hecho de que la naturaleza, aun cuando sea comprendida bajo esta tercera forma de

presencia (como lo que nos rodea), lo hace necesariamente como un “ente intramundano” (*innerweltliches Seiendes*).

Detengámonos un momento en esta afirmación, por trivial que nos parezca. En efecto, ¿qué significa para Heidegger que un ente sea intramundano? En la lección del 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*Die Grundprobleme*), hay un pasaje que contiene una valiosa aclaración a este respecto. En el apartado α del § 15, que trata sobre la distinción entre “útil”, “entramado de útiles”, “mundo” e “intramundinidad”, Heidegger establece que lo intramundano — aquello que la tradición normalmente ha pensado como la totalidad de lo subsistente — debe ser concebido “como una *posible* determinación de lo subsistente [*des Vorhandenen*]” (2000b, p. 211; GA 24, 240; cursivas en el original), mas no como lo subsistente mismo. Lo que Heidegger quiere decir aquí es que lo subsistente o existente deviene ente intramundano únicamente cuando es traído al encuentro, es decir, en tanto que se da inmerso en la comprensibilidad del Dasein. En otras palabras, solo cuando el ente es descubierto adquiere el carácter de lo intramundano, porque solo entonces comparece en medio del mundo. Así, si no hubiera Dasein no habría ente intramundano (como tampoco habría mundo ni ser ni sentido ni temporeidad), aunque sí habría ente subsistente. Ahora bien, la discusión es relevante para nosotros porque Heidegger coloca como ejemplo de ente intramundano a la naturaleza:

Ente intramundano es, por ejemplo, la naturaleza. En este momento, es indiferente en qué medida la naturaleza es o no descubierta científicamente, si pensamos este ente de un modo teórico, físico-químico o lo pensamos *en el sentido en el cual hablamos de la “naturaleza al aire libre”, montaña, bosque, arroyos, praderas, trigales, cantos de pájaros*. Este ente es intramundano. Pero la intramundinidad no pertenece a su ser, sino que es, en el trato con [*im Umgang mit*] este ente, con la naturaleza en el más amplio sentido, que comprendemos que este ente *es*, en tanto que subsistente [*als Vorhandenes*], en tanto que ente con el que nos encontramos, al que nos entregamos, lo que siempre es ya por sí mismo. Es incluso aunque no lo descubramos, aunque no lo encontremos dentro de nuestro mundo (2000b, pp. 211-212; GA 24, 240; cursivas nuestras).

El pasaje es llamativo por diversos motivos. Por una parte, no es del todo claro si los modos de comparecencia que presenta al comienzo de la cita se corresponden con la bimodalidad introducida en SZ. El primer modo de descubrir la naturaleza, el teórico (físico-químico), se identifica evidentemente con lo que Heidegger llama en SZ lo *Vorhanden*, entendido como una forma de objetivación.²² Sin embargo, no es para nada evidente que las otras formas de comparecer de la naturaleza que enumera, en clara oposición a las formas científicas del teorizar (“la ‘naturaleza al aire libre’, montaña, bosque, arroyos, praderas, trigales, cantos de pájaros”), se correspondan con aquellos modos de tratar la naturaleza que Heidegger denomina, en SZ, “naturaleza del mundo circundante” (*Umweltnatur*). Recordemos que cuando el hombre descubre la naturaleza como *Umweltnatur* (cfr. SZ, 70-71) lo hace siempre dándole una cierta direccionalidad en virtud de la cual tiene delante de sí posibilidades prácticas o vitales (como protección de las inclemencias del tiempo, como recurso o sustrato material de producción, como indicación horaria del trabajo y del descanso, etc.). Mas este no parece ser el caso de los ejemplos dados. En efecto, el “bosque” que aquí se menciona no es la “reserva forestal”, y los arroyos no aluden a “energía hidráulica” o a producción de ningún tipo, como, en cambio, sí ocurre en

²² Habría que distinguir con cuidado las diferentes acepciones que tiene el término *Vorhanden* en la obra de Heidegger. En los pasajes de *Los problemas fundamentales* que estamos comentando aquí (GA 24, 234 y ss.), Heidegger usa *Vorhanden* para designar a la cosa “subsistente” o “existente”, sin darle el sentido restrictivo de “objeto de indexación teórica o temática” que encontramos en SZ. En efecto, la oposición (bimodalidad) que anteriormente comentamos entre los términos *Vorhanden/Zuhanden* —donde *Vorhanden* equivale al objeto de un mirar teórico u objetivante— parece haber sido establecida en el año 1925 en *Prolegomena* (GA 20, 263), aunque es en SZ donde adquiere un carácter estable. Por otra parte, en las lecciones anteriores a SZ, Heidegger suele usar el término *Vorhanden* como sinónimo de “existencia” o “cosa existente”, aunque es verdad que la oposición (originario-derivado) que está operando en la bimodalidad puede ser retrotraída a las primeras lecciones de este periodo. Cfr., por ejemplo, la segunda parte de *La idea de la filosofía* (1919) (GA, 56/57, 63-117). Theodore Kisiel ha hecho ver que Heidegger en SZ restringió las acepciones más sutiles y ricas del término *Vorhandenheit* que encontramos en las lecciones de Marburgo: “This more subtle and richer present-at-hand is lost in BT itself, when Heidegger restricts *Vorhandenheit* to the presence which has been denuded of a world [...]” (Kisiel, 1995, p. 332).

SZ (70). ¿Estaremos, acaso, frente a otro fragmento en el que Heidegger, sin explicitarlo, está considerando formas de comparecencia de la naturaleza distintas a la bimodalidad estándar que encontramos en SZ, en el sentido de lo *naturalmente natural* (*physis*)?

Aun si este fuera el caso (y parece serlo), hay dos aspectos del problema que contienen indicaciones muy valiosas que podemos extraer a partir de los últimos textos examinados: (i) la primera consideración que debemos hacer —y respecto de la cual Heidegger es sumamente coherente en su obra temprana— es que cualesquiera sean los modos posibles de comparecencia de la naturaleza (ya sea bajo una caracterización bimodal o bien reconociendo la posibilidad de una tercera vía no aclarada), estos modos necesariamente deben ser pensados como formas de comparecencia de un ente intramundano. Pero esto significa asumir plenamente que se trata de una presencia que se temporiza en el vivir fáctico como ser-en-el-mundo, y que, por tanto, incluso los modos de presencia que apuntan hacia la naturalidad de la naturaleza como “lo que agita y se afana” o bien hacia “la naturaleza al aire libre” serían necesariamente modos de manifestación dados *de alguna forma* en la facticidad de la existencia abierta desde el ser temporal del Dasein. No obstante, también es posible extraer una segunda consideración fundamental que nos interesa colocar en primer plano: (ii) en todos estos pasajes se hace evidente un modo peculiar de “comparecencia” (con comillas) de la naturaleza que, en los límites de una fenomenología hermenéutica, apunta a una excedencia de sentido que, si bien parece rehuir cualquier comprensión significativa (mundana), se manifiesta negativamente como fundamento desmundanizado (*die entweltlichte Welt*), como lo que no puede comparecer (positivamente), y por tanto, como lo no-significable y lo incomprensible (*Unverständlichen*) (cfr. GA 20, 298, y *supra*, n. 19).²³

²³ Es verdad que aplicar estas categorías aquí (“excedencia”, “negatividad”), aun cuando sean tan familiares al Heidegger de mediados de la década de los treinta, puede parecer discutible, pero pienso que existen suficientes elementos textuales para hacer plausible una relectura de algunas lecciones de Marburgo que permitan dar cuenta de cierta continuidad en algunos *motivos filosóficos* del pensamiento de Heidegger. Empero, hablar aquí de continuidad de motivos filosóficos no significa pensar una continuidad en términos metodológicos después del giro. Sin duda el proyecto de una ontología general leída desde los caracteres ontológicos del Dasein y de la temporización de sus éxtasis se cierra

Pero, ¿significa esto, entonces, que aquella tercera forma de comparecencia de la naturaleza (como un hacer presente el ente radicalmente otro respecto del Dasein: lo no humano o pre-humano) ha quedado cerrada como vía por transitar? ¿Será que el creciente énfasis en el futuro y en lo *Zuhanden* que hemos descrito produce, en SZ, un cierto bloqueo epistémico respecto de la posibilidad de una comparecencia de la naturaleza como lo que “se agita y se afana?”²⁴ No estamos aquí en posición de dar una respuesta clara a esta cuestión que retomaremos, sin embargo, en el siguiente artículo de esta serie. Por ahora, nuestro interés ha estado puesto en contextualizar los rendimientos ontológicos que la temporización del vivir fáctico exhibe según la caracterización estándar de la temporización que prioriza el futuro. En este contexto, no deja de ser significativo llamar la atención sobre la evidente correlación que se da entre la prioridad del futuro y la prioridad de lo *Zuhanden*. En lo “a

con *Kant y el problema de la metafísica* (1929). En este sentido, es verdad que la radicalización del proyecto trascendental de tipo kantiano acaba —y tal parece ser la opinión del mismo Heidegger— en un fracaso, pues todos los intentos por superar el idealismo desde adentro, haciendo del sujeto un Dasein, terminan volviéndose aporéticos. Mas del hecho de que haya discontinuidad metódica (de acceso) no se sigue que no sea posible reconocer una cierta continuidad en algunos motivos compartidos por todo el pensar de Heidegger (por ejemplo, el carácter de fundamento de la *physis*).

²⁴ Blattner (1999, p. 309) concluye que el fracaso de la ontología idealista, y por ende del idealismo temporal que encontramos en SZ, conduce el proyecto de Heidegger a una crisis (el giro) que desembocará en el pensar místico del segundo periodo. Blattner sostiene, con cierta razón, a mi entender, que dado el fracaso de la analítica del Dasein como vía de acceso al ser (aspecto que Blattner tilda, sobresimplificando, como idealismo) y dada la imposibilidad de vías alternativas representadas por ontologías de cuño realista, Heidegger no podía sino empujar su filosofía hacia formas en las que la primacía es tomada por el Ser (*Seyn*) y el acontecimiento (*Ereignis*): “Why move from a failed, quasi-Kantian, ontological idealism to the quasi-mysticism of the later thought? Well, what would the alternative be? To return to a temperate realism about being?” (1999, p. 309). Coincido con Blattner en que el énfasis en la metafísica del Dasein que encontramos en el primer periodo (y que con matices sigue vigente hasta *Kant y el problema de la metafísica*) no le permitió a Heidegger encontrar otras vías de acceso al ser (“what would the alternative be?”), pero ¿significa esto que las referencias a vías alternativas de comparecencia de la naturaleza como lo naturalmente natural en la obra temprana de Heidegger deben ser igualmente abandonadas?

la mano” la cosa comparece para la visión circunspectiva en un plexo de significados y relaciones pre-categoriales según un poder-ser que remite a una posibilidad vital del Dasein mismo. De ahí que la estructura de la comprensión sea naturalmente pensada por Heidegger como una trascendencia en la cual el sí mismo se temporiza como proyecto y futuro (posibilidad). Pero esta correlación no es en absoluto indiferente frente al problema capital de los distintos modos de comparecencia de la naturaleza, así como frente a los rendimientos ontológicos y aleiteológicos de tales formas del comparecer. En efecto, el asunto que nos interesa indagar puede formularse al modo de una pregunta: ¿de qué manera la descripción de la temporización de la facticidad, y su correlato en la estructura de la comprensión proyectante, permite que se manifieste el sentido del ser natural no solo como “naturaleza del mundo circundante” (*Umweltnatur*) (SZ, 71), sino como naturaleza natural (*natürliche Natur*), esto es, como lo que “se agita y se afana”, como la “naturaleza al aire libre”? Si la cosa natural, el viento del sur, “tiene que de algún modo haberse hecho previamente constatable”, y si esa constatación tiene que manifestarse necesariamente como ser-en-el-mundo, entonces ¿qué dimensión de la estructura de la comprensión es la que nos da el sentido del ser natural en su estar-presente?

Sin duda, cualquier intento de responder estas preguntas —esto es, desde el esquema filosófico del primer Heidegger— debe partir reconociendo que el problema de la constitución del sentido del ser natural (y de cualquier ente) no puede sino plantearse desde una ontología de la facticidad. Heidegger nos advierte repetidamente, y con notable coherencia en toda su obra temprana, acerca del error que implicaría comenzar el análisis desde el presupuesto de dos ontologías relativamente contrapuestas: una ontología para los objetos naturales y otra para los objetos culturales. Una descripción del mundo cotidiano que asumiera una ontología dual²⁵ incurriría en el error de creer que la totalidad de lo ente podría subdividirse en dos reinos: el reino de las cosas naturales y el reino de las cosas dotadas de valor, donde la “significación” o “valor” de las últimas quedaría “superpuesto” sobre

²⁵ Son muchos los pasajes y lecciones del periodo fenomenológico que podrían citarse a propósito de la crítica de Heidegger a las ontologías duales, pero para efectos de este trabajo, véase los de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) (Heidegger, GA 63, 51, 85 y ss., especialmente § 19); también, más concisamente, SZ 71.

la cosa natural que actuaría a modo de substrato.²⁶ Esto quiere decir que cualquier intento de examinar críticamente la posibilidad de una ontología de la naturaleza en la obra temprana de Heidegger que asuma la forma de una tercera vía frente (i) a la concepción de la naturaleza como *Umweltnatur* y (ii) a la interrogación teórico-científica del objeto natural como cosa ahí-delante debe, en todo momento, resguardar el principio arriba apuntado, según el cual todo lo que comparece en la temporalidad de la cotidianidad lo hace en un “vivir fáctico (Dasein)” — *Faktisches Leben (Dasein)* —, esto es, como “ser en el mundo” (*Sein in einer Welt*) y, por tanto, como ente intramundano (*innerweltliches Seiendes*).

Conclusiones

El énfasis en el futuro al interior de la temporización de la temporalidad constituye un rédito filosófico en la obra temprana de Heidegger que se atestigua con notable estabilidad en todo el periodo

²⁶ Por supuesto, el problema no reside para Heidegger en la distinción entre “cosa natural” y “cosa dotada de valor”, distinción que ya Husserl había planteado con mucha claridad en su teoría estratificada del sentido, sino en el modo de entender la articulación o encabalgamiento entre ser natural y ser cultural. En efecto, la concepción que Heidegger está criticando comprende estas entidades como reinos separados superpuestos entre sí, esto es, como externos uno al otro. Se trataría, en este primer modelo, de una teoría de la “sobreveniencia” del sentido. En cambio, tanto Husserl como Heidegger conciben la articulación entre los dos planos como un fenómeno de entrelazamiento interno. Así, por ejemplo, Husserl (*Ideen I*, § 37) describe el objeto intencional en un sentido doble, como “mera cosa” y como “pleno objeto intencional”; así también muy especialmente en *Ideen II* (§ 56, apartado h), donde sostiene que el sentido espiritual está “fusionado” con el estrato físico y no meramente yuxtapuesto a él. Heidegger, en este punto, continua la tesis de su maestro, pero enfatizando que el entrelazamiento de tales órdenes de sentido (natural/espiritual) presupone un horizonte de comprensión previo dado en el vivir fáctico que es el mundo mismo como plexo de significatividad (*Bedeutsamkeit*). Por otra parte, que la diferencia entre ambos filósofos sea tal como Heidegger la describe es un asunto que no podemos tratar aquí. Digamos tan solo que, si bien es evidente que la carga existencial de Heidegger no se encuentra en el talante más noético-cognoscitivo de la exposición husserliana, ambos pensadores, de maneras diversas, movilizan sus proyectos hacia una analítica de la subjetividad trascendental concreta. Para un tratamiento más detallado de la compleja relación entre Husserl y Heidegger, cfr. Crowell (2001), Escudero (2016), Luft (2011, pp. 126-157) y Zahavi (2008, pp. 73-98).

fenomenológico de su pensar. Tanto en *SZ* como en las lecciones previas, la temporización del vivir fáctico como horizonte de comprensibilidad es descrito en términos semejantes. El Dasein es eminentemente proyectante y futurizo, puesto que descubre ejecutivamente al ente como estando vuelto hacia su mismo ser. Heidegger, en efecto, enfatiza repetidamente que el carácter remisional (*Bewandtnis*) de lo a la mano (*Zuhanden*), que constituye el todo respeccional de su significatividad, tiene “al ser del Dasein como al verdadero y único por-mor-de [*Worum-willen*]” (*ST*, 111/84). Así, en esta modalidad, la temporización caída de la existencia está delante de lo ineludible, lo urgente, lo esperable, es decir, todos aquellos proyectos que requieren nuestra atención, y en los que, paradójicamente, nuestra propia finitud tiende a verse a sí misma como una serie infinita de nuevos cursos de acción, como una promesa continua de “futuros ahora” de los que simplemente decimos que todavía-no-son.

El tratado de 1924, *El concepto del tiempo*, contiene, en lo fundamental, el mismo planteamiento.²⁷ La cosa, aunque sin duda tenga que hacerse presente, lo hace —como señala Heidegger en *CT*— por medio de un “presentar” (*Gegenwärtigen*), cuya temporización consiste esencialmente en que ella “está a la espera” (*gewärtigend*) (cfr. *CT*, 84-85; *GA* 64, 65). Por ello, el vivir fáctico del Dasein trata con las cosas a la mano “estando a la espera” según las posibilidades interpretativas de sí mismo.

Evidentemente, esto no implica necesariamente una mala subjetivización (relativista) del sentido del ser. La ontología de la facticidad que toma la forma de los existenciaros describe formas universales, aunque estas siempre estén naturalmente inscritas en la figura de un yo histórico concreto. Con todo, a mi juicio, sí resulta extremadamente relevante preguntar, al interior de la estructura temporal de la comprensión-interpretante, por el momento que sirve de guía para el despliegue de la interpretación. En este sentido, resulta muy atinente traer aquí a consideración la sección final de *CT*, “Temporalidad e historicidad”, donde Heidegger afirma, en plena correspondencia con *SZ*, que el sentido del ser que guía la interpretación no puede ser extraído más que del trato circunspectivo: “Pero en la medida en el que

²⁷ Von Herrmann (en *GA* 64, 132-133) tiene indudablemente razón al señalar que “se puede afirmar con todo derecho que el tratado *El concepto de tiempo* del año 1924 constituye el texto embrionario de *Ser y tiempo*”. Respecto de la génesis de *SZ*, la obra canónica es la de Kiesel (1995, pp. 116 y ss.).

el Dasein interpreta su propio estar-en a partir de aquello de lo que se ocupa, de aquello con lo que se demora, el sentido del ser que guía la interpretación del Dasein mismo también se obtiene de ahí. El trato con el mundo la descubre" (CT, 128; GA 64, 101). El ser del mundo, la ontología del mundo, es descubierta a partir de las posibilidades interpretativas que determina el poder-ser del Dasein, el cual, a su vez, ha quedado ya determinado como ser-temporal.²⁸ A este respecto, Heidegger defiende insistentemente que el momento que sirve de guía para el despliegue de la estructura formal de la comprensión interpretante (el "en tanto que") es el "para-qué" (*Wozu*), momento de la estructura remisional que descubre al ente, incluyendo el ser natural, en vistas a su utilidad, empleabilidad, posibilidad o destinación humana (cualquiera que ella sea), es decir, como ente humanizado y culturalizado.

Ahora bien, asumiendo que el carácter de ser del ente solo se descubre *a través* (*dadurch*) del carácter de ser del Dasein, y que este se temporiza, a su vez, hacia y desde el futuro, la pregunta que nos parece decisiva hacernos, en este punto, es la siguiente: ¿qué dimensión en la estructura formal de la comprensión es la que nos sirve de guía (retroactivamente) hacia lo que el ente ya-es, hacia su ser-sido, hacia el perfecto ontológico? Si acaso es plausible sostener, como hemos intentado argumentar, que, en el periodo fenomenológico de Heidegger, también es posible encontrar modos de comparecencia de la naturaleza que *de alguna manera* nos remiten a un suelo desmundanizado, a una excedencia de sentido retenido en un haber-sido cuya presencia es eminentemente opaca (incomprensible), ¿de qué manera puede ella ser "objeto" (en el sentido lato del término) dado a una comprensión-interpretante?, ¿cómo puede ser pensada una comparecencia radical del ser del ente natural desde la estructura del cuidado como anticipación-de-sí?, ¿y hasta qué punto la vía unidireccional que encontramos en SZ —que va desde el ser-en-el-mundo de la facticidad proyectante hacia las estructuras de lo

²⁸ Esta proposición, que afirma la primacía óntico-ontológica del único ente que es ontológico está ya ejemplarmente expresada en los *Prolegómenos* (1925): "Ese carácter de ser de lo ente que llamamos mundo y que vamos ahora a desentrañar lo recogemos en el término de *mundanidad* —para evitar la imprecisión, se ha de saber que por 'mundanidad' no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino *el carácter de ser del Dasein* y solo a través de él [*dadurch*] también el de lo ente!" (2007, p. 213; GA 20, 228; cursivas en el original).

real subsistente— puede descubrir al ente en su “puro ser-para-consigo-mismo” (*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*) (cfr. GA 21, 415)?²⁹

En el segundo artículo nuestro esfuerzo se dirigirá a establecer una cierta *oscilación aspectual*, comprendida siempre al interior de la situación hermenéutica inicial y del *a priori* de correlación Dasein-mundo, según la cual la constitución del sentido del ser del ente —y del principio que le sirve de guía para su interpretación— fluctuaría ambiguamente entre dos caracterizaciones: la primera y principal, expuesta en este artículo, regida por los caracteres ontológicos del Dasein y su ser-proyectante; y una segunda, que trataremos en el próximo artículo, regida por los caracteres de ser del ente mismo dado “en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo” (*in und aus der puren Gegenwart des Daseins zu seiner Welt*) (1976, pp. 325-326; GA 21, 415).

Bibliografía

- Aristóteles. (1995). *Física. Libros III-IV*. A. Vigo (trad.). Editorial Biblos.
- Bengoa Ruíz de Azúa, J. (1994). La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-
vista en *Ser y tiempo* de Heidegger. *Revista Catalana de Teologia*, 19(1),
195-205.
- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge
University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173155>
- Campbell, S. M. (2012). *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. Fordham University Press.
<https://doi.org/10.5422/fordham/9780823242191.001.0001>
- Colledge, R. (2023). The Incomprehensible “Unworlded World”: Nature
and Abyss in Heideggerian Thought. *Journal of the British Society for
Phenomenology*, 54, 1-16. <https://doi.org/10.1080/00071773.2023.2259435>
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*.
Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wc7b>

²⁹ La crisis y el giro [*Kehre*] con el que se da término al periodo fenomenológico parecen estar íntimamente vinculados a lo que Heidegger entendió (en parte frente a interrogantes de esta índole) como los límites de su proyecto crítico-trascendental. Pero ¿significa esto que, frente a tales aporías, también nosotros debemos saltar (*der Sprung*) con Heidegger hacia el segundo momento de su pensar, renunciando a las posibilidades abiertas por el mismo filósofo en el periodo aquí comprendido, a una aclaración de tipo trascendental (neokantiana) o aristotélica del problema en cuestión —por ejemplo, en la lección sobre el *Sofista* (1924/1925) y la *Lógica* (1925)?

- Dastur, F. (1992). The Ekstático-Horizontal Constitution of Temporality. En C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments I. Philosophy* (pp. 170–182). Routledge.
- Grondin, J. (2015). La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§ 1-6). En R. Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 15-35). M. Oliva Raiboo (trad.). Tecnos.
- Escudero, J. A. (2016). A la búsqueda de un diálogo entre Husserl y Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 5, 9-33.
- Escudero, J. A. (2021). El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger. *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, 93-119. <https://doi.org/10.5944/rif.5.2015.29812>
- Heidegger, M. (1976). [GA 21]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). [GA 20]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). [GA 13]. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). [GA 24]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). [GA 19]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 19. Platon: Sophistes*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). [GA 58]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). [GA 61]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995a). [GA 60]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995b). [GA 63]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.

- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000a). *La experiencia del pensar, seguido de Hebel, el amigo de la casa*. A. García Astrada (trad.). Ediciones del Copista.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García Norro (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2002). [GA 13]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910–1976). Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004a). [GA 64]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 64. Der Begriff der Zeit*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004b). *Lógica: la pregunta por la verdad*. J. A. Ciria (trad.) Alianza.
- Heidegger, M. (2005). [GA 62]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 62. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. J. A. Escudero (trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2006). [SZ]. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza (trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2008). [CT]. *El concepto de tiempo*. J. A. Escudero (trad.) Herder.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia*. J. A. Escudero (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2014a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. J. A. Escudero (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2014b). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Francisco de Lara (trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2016). [GA 80.1]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 80.1. Vorträge*. Klostermann.
- Husserl, E. (1952). [Husserliana Band IV]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). [Husserliana Band III/1-2]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff.

- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916609>
- Luft, S. (2011). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wch6>
- Mascaró, L. (2017). La articulación Naturaleza-Técnica en la filosofía del primer Heidegger. En D. Lawler, A. Vaccari y J. Blanco (eds.), *La técnica en cuestión* (pp. 149-164). Buenos Aires.
- McManus, D. (2012). *Heidegger and the Measure of Truth*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694877.001.0001>
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.
- Ruin, H. (2012). Thinking in Ruins: Life, Death, and Destruction in Heidegger's Early Writings. *Comparative and Continental Philosophy*, 4(1), 15-33. <https://doi.org/10.1558/ccp.v4i1.15>
- Silvestre, C. (2010). Ecstatic-Horizontal Temporality as the Origin of Dasein's Transcendence. *Discusiones Filosóficas*, 11, 255-273.
- Studia Heideggeriana. (2016). Vol. 5: Heidegger-Husserl.
- Vigo, A. G. (2021). *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*. Logos Verlag Berlin.
- Von Herrmann, F.-W. (2013). *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. K. Maly (trad.). University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442670150>
- Weigelt, C. (2017). The Now as Number, Point, and Limit: Reconsidering Heidegger's Verdict on Aristotle's Concept of Time. *The Review of Metaphysics*, 70(4), 727-765.
- Zahavi, D. (2008). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/1897.0>

Filosofía en el espacio público

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3107>

Flesh as Trauma: First Thoughts on the Transhumanist Traumatic view of the Human Body

La carne como trauma: primeras reflexiones sobre
la visión traumática transhumanista del cuerpo
humano

Jorge Mateus
University of Minho
Portugal
jorge.dm.mateus@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1375-834X>

Recibido: 27 - 03 - 2024.
Aceptado: 10 - 07 - 2024.
Publicado en línea: 07 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Mateus, J. (2026). Flesh as Trauma: First Thoughts on the Transhumanist Traumatic view of the Human Body. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 429-462. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3107>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this article, I examine the concept of flesh as a source of trauma through a transhumanist lens. I argue that our embodied existence exposes us to vulnerability and limitations imposed by nature. First, we face the inevitability of diseases, ageing, and death. Second, our physical bodies constrain us from certain activities and lifestyles. I investigate this by presenting a transhumanist perspective, highlighting four conditions of flesh as trauma. In section 3, I propose that embodiment is inherently traumatic, with flesh serving as the origin of existential trauma. I also contend that as long as existential risks persist, trauma will escalate. Sections 4 and 5 explore how trauma endures beyond our biological existence, affecting future posthuman generations. I conclude that while some transhumanist arguments have merit, the notion of flesh as trauma lacks plausibility. However, it gains traction within a discourse fuelled by transhumanist ideology, especially in cultures undergoing rapid technological advancements. This conception of trauma functions as a political and ideological artefact, reflecting discontent with the traditional human condition, particularly in affluent societies.

Keywords: transhumanism; posthumanism; trauma; flesh; biopolitics; embodiment; bioethics; mortality; existential risk; human enhancement.

Resumen

En este artículo, examino el concepto de la carne como originadora de trauma desde una perspectiva transhumanista. Sostengo que nuestra existencia encarnada nos expone a la vulnerabilidad y las limitaciones impuestas por la naturaleza. En primer lugar, nos enfrentamos a la inevitabilidad de las enfermedades, el envejecimiento y la muerte. En segundo lugar, nuestros cuerpos físicos nos impiden realizar determinadas actividades y llevar ciertos estilos de vida. Investigo esto presentando una perspectiva transhumanista, destacando cuatro condiciones de la carne como trauma. En la sección 3, propongo que la encarnación es intrínsecamente traumática, y que la carne es el origen del trauma existencial. También sostengo que, mientras persistan los riesgos existenciales, el trauma se intensificará. Las secciones 4 y 5 exploran cómo el trauma perdura más allá de nuestra existencia biológica, afectando a las futuras generaciones poshumanas. Concluyo que, si bien algunos argumentos transhumanistas tienen mérito, la noción de la carne como trauma carece de plausibilidad. Sin embargo, gana fuerza dentro de un discurso alimentado por la ideología transhumanista, especialmente en culturas que experimentan avances tecnológicos rápidos. Esta concepción del trauma funciona como un artefacto político e ideológico que refleja el descontento con la condición humana tradicional, particularmente en las sociedades prósperas.

Palabras clave: transhumanismo; posthumanismo; trauma; carne; biopolítica; encarnación; bioética; mortalidad; riesgo existencial; mejora humana.

My wound existed before me, I was born to embody it.

Joë Bousquet (in Deleuze, 1990, p. 148)

1. Transhumanism, trauma, and flesh

The difficulty in defining flesh as trauma lies not in defining trauma, but in building a plausible transhumanist¹ argument in favour of the thesis that flesh originates trauma. More properly, the challenge is to build a straightforward transhumanist argument according to which flesh can be understood as a source of trauma. Flesh, as is here understood, reports to the carbon-vessel that comprises the tissues, organs, muscles, bones, and different systems that collectively make up the complex framework of the human body. As Thomas Philbeck rightly puts it, transhumanists rely “on outdated notions from a crumbling humanist paradigm” (2014, p. 181), drawing a sharp distinction between body and mind. The body is, above all, the flesh, the material platform *in* which we exist, but to which we cannot be reduced nor condemned to. The self is something more than just the physical body; it is, above all, the mind, which is some sort of truer self. It is our minds that are imprisoned in the body. Uploading our minds to a silicon platform (cfr. Fuller & Lipinska, 2014, p. 92) would permit us to discard the flesh and its messiness altogether, thus freeing our minds, and possibly

¹ For the purpose of this paper, I understand transhumanism as a broad philosophical and scientific movement driven by the goal of employing emerging and converging technologies to radically enhance human capacities and improve the human condition. These interventions are aimed at altering virtually all dimensions of our human existence and experience: from the enhancement of our cognitive, physical, and emotional capacities to the radical extension of our health and lifespan. Once we have augmented capacities such as these, we will have transitioned from humans to posthumans.

avoiding the traumatic experiences it gives origin to.² In any case, the dualism mind/body is one of the indispensable and constitutive tenets of transhumanism.

Hence, the first difficulty one runs against is the idea that trauma requires a causing event. Traumatic events are defined as incidents that expose a person to a significant threat of severe harm or death (cfr. VandenBos, 2015). A further difficulty is to clearly identify when flesh was first perceived as a source of trauma, assuming this is a reasonable hypothesis. At first glance, it is doubtful whether it can be compared to an accident, a violent attack, or a natural disaster.

But consider a different understanding. In some instances, trauma is much more the result of a continuing process rather than a singular incident. Cases of ongoing stress resulting from childhood abuse, prolonged illnesses, residing in an unstable or unsafe environment, or sharing life with someone we perceive as leading a distressing and traumatic existence can all contribute to an understanding of trauma as a process. It is this understanding that I want to explore here because it seems to be the one most coherent with the hypothesis under analysis.

For transhumanists, this process starts with the fact that our embodied existence is a major obstacle to the goal of achieving a posthuman state, one in which we no longer have to deal with the pains and sufferings caused by diseases, old age, the loss of cognitive and physical abilities, our moral flaws, and, ultimately, death. Hence why transhumanists advocate for the “direct application of medicine and technology to overcome some of our basic biological limits” (Bostrom, 2003, p. 494).

But where does the suspicion and apprehension regarding our embodied human condition come from? Since it cannot arise from a positive account of what living a fully disembodied life might entail, it must stem from another source. Could it be a problem of degree? For instance, a completely disembodied life would necessarily involve the absence of a physical body and the associated negative experiences, which transhumanists often emphasise, rather than focusing on the positive aspects of bodily experiences. Bostrom (2008, p. 3) lists a number

² Advocates of a distinctive posthuman tradition often criticise the implausibility of this conception of the body as a reductionist (Cartesian) understanding of the human being (cfr. Ferrando, 2014, p. 222).

of these bad experiences that cause early death: infections, violence, malnutrition, heart attacks, cancers.

If it is a matter of degree, we can think of various stages before full disembodiment.³ Our progressive cyborgisation might be a way of progressively weakening those negative experiences. This suggests that there exists a pathway towards increased indeterminacy, or freedom, as transhumanists advocate. The reduction of our physical reliance on flesh amounts to greater freedom and less suffering due to the negative experiences that humans endure.

This is much in line with a central transhumanist feature identified by Michael Hauskeller: “it is not our abilities that determine our nature, but rather the lack of certain abilities: not what we can do, but what we cannot do” (2013, p. 65). Certainly, this aligns with the transhumanist adherence to the tradition of thought that embraces the concept of progress.

³ Here, it is important to bear in mind that the present investigation focuses on a very specific and original problem in the context of the literature, namely whether and in what ways flesh is a source of existential trauma from a transhumanist standpoint. Certainly, the perspicacious reader will not fail to understand that there are a number of other challenges that are somehow prior or that are constitutive to the one I’m looking at here (e.g., cyborgisation, the survival of consciousness in non-organic bodies, identity through transition, etc.). Although the feasibility of *posthumanism*, our cyborgisation, and the preservation of identity in non-organic structures are crucial discussions within the broader context of transhumanism (cfr. Ferrando, 2014; Philbeck, 2014), they fall outside the scope of this particular analysis. For the purposes of this discussion, I am generally and generously assuming that the transhumanist project will be feasible in the future, allowing for philosophical and ethical speculation regarding its implications. My focus here is to critically assess how transhumanism frames the body as an *object* made of flesh as a source of existential trauma. While these foundational debates are important, I contend that even if these projects were technologically feasible, the question of trauma’s persistence—particularly the way it is tied to human experience—would remain a key concern. An investigation of flesh as trauma would certainly benefit from a different approach, one that focuses on posthumanist rather than on transhumanist philosophy and ethics as its starting point. My investigation of this topic is also significant, and it will have fulfilled its purpose if it stimulates such a debate. I thank an anonymous reviewer for drawing my attention to this point.

I believe this is where trauma begins to manifest. We are trapped inside a biological, organic vessel that sets ample limitations to what we can do; our “body is a deathtrap” (Bostrom, 2008, p. 3). Our embodied, corporeal existence determines what we are, but we *know* we are much more than embodied beings. On this, transhumanists are happy to quote Giovanni Pico della Mirandola (1965) when he claimed that our nature is to have no nature at all (cfr. Bostrom, 2005). In fact, what we are now is not what we *really are*, or, at least, what we have the potential to be. What we really are, what is “characteristically human”, is for us to honour that ontological indeterminacy that prescribes us no limits, that renders us beings unwilling to acquiesce to any external constraints, even those imposed by our physical existence. If determinacy imposes constraints on what we can be, we should strive for indeterminacy. Greater indeterminacy amounts to greater freedom.

This dualistic, Manichean conception of a corporeal, physical nature that necessarily imposes limits on what we are, and an immaterial nature comprising aspects like agency and thinking that unavoidably stands against it, piggyback humanism’s dualist ontology (Philbeck, 2014, p. 179). But there’s hardly anything new in pointing out the transhumanist Cartesian dualistic approach. They insist that we *have* bodies and minds but claim that it is our minds that dictate us that we overcome the biological, organic limitations that our blood, flesh, and bones impose on us. The transhumanist body is an object to be acted upon, one over which we should exert our powers as intelligent designers; it is an open project requiring completion. A transhumanist would surely subscribe to the slogan, “I am myself and *this* body, and *this* body is the primary reason why I am ‘everywhere in biological chains’” (Young, 2006, p. 32).⁴

⁴ To enquire on how transhumanists have the capacity to understand and conceive our biological, organic body as this separated entity is not the purpose of this study. But it is safe to say that we have never existed and have never experienced what a fully incorporeal life might be. The phenomenological tradition has much to say about this. For example, Merleau-Ponty (2012, p. 93) has argued that one can never observe one’s own body unless one had a second (and also unobservable) body to do so. On this view, the body is the indispensable structure of both one’s experience of the world and one’s behaviour. It cannot be an alien object or a mysterious, half-independent phenomenon that I observe and conceive as something to be acted upon, as it is for transhumanists.

Henceforth, the desirability of living a fully disembodied life finds its main source of justification in this dualistic conception of human nature. It is tied to the subjective unpleasantness intrinsic to our current embodied human condition. To live an embodied life is a traumatic experience. Diseases, ageing, and death are the most evident signs of that traumatised existence, along with our vulnerability towards the elements of the external world (among which physical interaction with other individuals is a major one), the scents our bodies secrete, our perceptible presence expressed through spontaneous bodily gestures, the emotions we cannot control, our limited physical and cognitive capacities, and our moral and ethical imperfections. All these factors contribute to our traumatic experience of life.

Let's look the American Psychological Association's definition of "trauma". They define "trauma" as:

[...] any disturbing experience that results in significant fear, helplessness, dissociation, confusion, or other disruptive feelings intense enough to have a long-lasting negative effect on a person's attitudes, behavior, and other aspects of functioning. Traumatic events include those caused by human behavior (e.g., rape, war, industrial accidents) as well as by nature (e.g., earthquakes) and often challenge an individual's view of the world as a just, safe, and predictable place (VandenBos, 2015, p. 1104).

The problem with this definition is that it lacks practicality for our case. From a transhumanist perspective, it would be reasonable to claim that to live an embodied life is a disturbing experience because of its vulnerability and limitations. It would also be plausible to assert that this embodied condition is a source of fear, helplessness, or other profound emotional disturbances capable of producing enduring adverse effects on a person's attitudes, behaviour, and other aspects of functioning.

However, it appears overly exaggerated to argue that our embodied condition is a traumatic event. How could we classify it as such? Is it an event caused by nature, much like an earthquake, or should we, like in cases of rape and war, categorise it as a traumatic event caused by human actions? A naturalistic approach would provide arguments in favour of the former idea, whereas a justice-based approach would offer arguments for the latter. Let me quote Bostrom and Savulescu at length

so I can advance a tentative answer to this problem. Here's what they say:

Human enhancement has moved from the realm of science fiction to that of practical ethics. There are now effective physical, cognitive, mood, cosmetic, and sexual enhancers—drugs and interventions that can enhance at least some aspects of some capacities in at least some individuals some of the time. The rapid advances currently taking place in the biomedical sciences and related technological areas make it clear that a lot more will become possible over the coming years and decades. The question has shifted from “Is this science fiction?” to “Should we do it?” (Bostrom & Savulescu, 2009, p. 18).

The more we make widespread use of methods like surgery and pharmacological enhancement, and the further we develop gene editing technologies, cyborg technologies, and digital technologies, the more our responsibilities and obligations expand towards granting every individual access to these technologies. Neglecting to do so under high standards of democratic regulation, securing safety, accountability, and fairness could reinforce the idea that our embodiment is a traumatic event resulting from our inability to take action. Indeed, it would challenge a person's view of the world as fair, secure, and predictable due to the lack of access to these technologies.

If we take the naturalistic argument seriously and contend that we have always been cyborgs since the advent of *Homo sapiens sapiens* (cfr. Sorgner, 2022, p. 13), we could say that our current carbon-based organic existence is only one phase from which we will soon transition. Our traumatic experience of embodiment will necessarily cease to exist as soon as we are able to upload our minds and exist entirely *in silica*, as *entia virtualissima* (cfr. Martins, 2011, pp. 370-371).

This is also the position of famous transhumanist Ray Kurzweil, who defined technological singularity as the “future period during which the pace of technological change will be so rapid, its impact so deep, that human life will be irreversibly transformed” (2005, p. 24). Eventually, an intelligence explosion will be responsible for triggering the exponential growth of technological developments that will end in the creation of a superintelligence superior to human intelligence. The transformation

of human life will be so radical that “there will be no distinction [...] between human and machine or between physical and virtual reality” (Kurzweil, 2005, p. 25), as these will have merged completely. The uploading of the human mind to a human-made machine is the most representative stage of posthumanity. According to Kurzweil, this is an inevitable outcome with a profound spiritual significance: “evolution moves inexorably toward this conception of God, although never quite reaching this ideal. We can regard, therefore, the freeing of our thinking from the severe limitations of its biological form to be an essentially spiritual undertaking” (2005, p. 284). The boundaries between the human and the divine are thus removed by the merging of humans and intelligent machines.

And so, the APA definition of trauma does not afford us much flexibility to advance the possible transhumanist argument that flesh is the source of trauma.

Therefore, I'll follow a different route to build a more robust argument in favour of my hypothesis. I will explore the conditions put forward by Chirag Mehta (2003) to define trauma. Although Mehta presents eight necessary and sufficient conditions, I will focus more thoroughly on four of them. I will work on the assumption that *i*) the existence of trauma requires human victims, that *ii*) trauma is intangible, that *iii*) does not manifest as a physical entity, and that *iv*) it is fundamentally a subjective feeling, an emotional experience.

In the remainder of this paper, I will use Mehta's other four conditions to define trauma. Although too incipient and with no relation whatsoever to transhumanism, the conditions that make up the general framework of Mehta's paper can be useful to further explore the problem I'm addressing here. The remaining four conditions are the following: *v*) being an effect, trauma is something that is caused and can generate further trauma; *vi*) if there are underlying causes of trauma, its prevalence is likely to persist and potentially even rise; *vii*) even when the triggering element of trauma is no longer present, its effects can fade away, but trauma can still endure over time, affecting the descendants of its the victims, eventually receding into the subconscious; and *viii*) trauma never truly fades away, even after the passing of all those who directly and indirectly experienced it, but it is instead preserved in the shared collective memory in the form of age-old legends, myths, and countless forms of artwork.

2. Trauma is a consequence of something that must be endured or experienced

To the transhumanist, embodiment is the ultimate source of trauma; trauma originates in the flesh, and it generates more trauma.

The project of radical human enhancement that transhumanists espouse seeks to address this issue. For example, in the fourth version of the *Transhumanist Manifesto* published on her webpage, Natasha Vita-More asserts that “augmentation and enhancement to the human body and brain are essential for survival” (2020). David Pearce (1995), another well-known transhumanist, has argued that we ought to use biotechnologies to eliminate suffering and that genetic engineering and brain stimulation could create a future where pleasure and well-being are maximised.

But when did this traumatic experience manifest itself for the first time? In his general definition of trauma, Mehta claims that there was a time in which trauma did not exist. However, this cannot reasonably apply to our human existence, as we have always existed as embodied beings. So, either our human existence is itself identified with and defined as traumatic for the simple fact of embodiment being its basic necessary and indispensable existential condition, or our perception of our traumatic existence is something that emerged at some point in our evolutionary history and is the result of a particular and contingent social setting. In the former perspective, trauma is viewed as an inherent aspect of the human experience, whereas the latter perspective regards trauma as a contingent outcome of specific social and cultural contexts.

The plausibility of the first perspective rests on the claim that our human existence is inherently identified with and defined as traumatic due to the fundamental and indispensable condition of embodiment. A transhumanist argument for this would rest on the idea that from the moment of birth, we experience the world *with* and *through* our bodies, and embodiment is an inescapable aspect of the human condition, although not its most important and defining aspect (cfr. Weiss, 2014). The vulnerabilities, pain, and suffering to which our physical body exposes us and that are constitutive of our human experience are the prime facilitators for trauma to occur. Additionally, our questioning

the meaning of life,⁵ suffering, and death might give rise to an acute awareness of our own mortality, the transitoriness of our physical form, and our inevitable demise. These existential dilemmas highlight the lack of control we have over our lives and how the physical body constitutes a primary source for human suffering. On the one hand, the recognition of our mortality might lead to fear and existential anxiety because of both our own finitude and the unknown beyond our death. On the other hand, the transient nature of our existence reinforces our sense of vulnerability and fragility, increasing our awareness of how susceptible we are to decay.

This still seems insufficient and un compelling.

The other perspective I referred to above suggested that our perception of human existence as traumatic emerged at some specific point in human history, influenced by particular social and environmental factors. A tentative answer could come down to saying that our perception of existence marked by trauma can only be possible after the cognitive revolution that unfolded between 70,000 and 30,000 years ago and marked the advent of new modes of thought and communication (cfr. Harari, 2014, p. 24). According to this account, the emergence of legends, myths, gods, and religions coincided with the start of this cognitive revolution. While language was already around by that time, it was only during this period that "*Homo sapiens* acquired the ability to say, 'The lion is the guardian spirit of our tribe.' This ability to speak about fictions is the most unique feature of Sapiens language" (Harari, 2014, p. 26).

⁵ I have already touched upon what a meaningful life entails for transhumanists, but I would like to highlight the perspective of one transhumanist in particular. Max More, one of the foremost thinkers in the transhumanist movement, is unequivocal about what constitutes a meaningful life: "it is the continuation of the process of improvement and transformation of ourselves into ever higher forms" (1996). This, More claims, is both a goal and a process of "expansion and transcendence" of our bodies, our minds, and current forms of social organisation, and is the source of all "meaningfulness" (1996). As such, it is imperative that humans assume their cosmic office as soon as possible. The ageing and death that biology entails are the main agents undercutting our possibilities of living meaningful lives, since they both prevent us from pursuing what More says is the "unlimited process" of "our own expansion and progress without end" (1996).

Hence, the idea of trauma as a constitutive aspect of human existence might have gained greater prominence when symbolic thought developed, and humans started representing abstract concepts like gods and formulating the notions of disembodied spirits and immortality. These enhanced cognitive capacities might have led to our envisioning ourselves as entities transcending the mortal realm, questioning the meaning of our suffering and mortality. With the emergence of religious and mythological narratives, humans could compare their vulnerable and finite embodied existence to the perceived qualities of immortal, disembodied gods.⁶ Alternatively, they might attribute to those gods the qualities they lacked and aspired to possess. Whatever the case, this comparison would presumably intensify our awareness of the limitations and vulnerabilities of the human body.

Moreover, we can plausibly think that specific social and environmental circumstances are responsible for increasing our traumatic experiences of our body. For example, a continuous and persistent state of warfare, social turmoil, or economic instability can impact our subjective perception of how vulnerable our human condition renders us in the face of these threats. And so, just like religion, scientific knowledge, education, and societal awareness are crucial factors in rendering trauma contingent.

This position is compatible with Hauskeller's (2015) notion of the transhumanisation of culture that pervades contemporary Western societies. This idea reports to the not so new belief that "[t]

⁶ Major religions have always enquired into the idea of human suffering and how traumatic the human condition can be. For example, in Judaism and Christianity, one of the most important questions is why a benevolent God allows suffering to exist. The ideas of Original Sin and the Fall both explore the notions of suffering and trauma as consequences of human ambition, disobedience, and separation from God. Take the example of James Hughes (2004, p. 9), a well-known Buddhist transhumanist. A claim made by those endorsing such a position is that "transhumanism, neuroscience, and the teachings of Buddhism are compatible because they aim to alleviate suffering and pain and attain a stable state of happiness" (Borrmann, 2013, p. 1). Borrmann compellingly argues for the difficulty of making compatible the use of human enhancement technologies, like mind uploading, to alleviate our traumatic human existence, and the Buddhist goals of freedom and liberation. The primary challenge lies in the complete reliance of freedom and liberation on the technological tools we develop to advance our quest for indeterminacy in relation to the natural world.

transhumanism is entering the mainstream culture today" (Bostrom, 2003, p. 5). It accurately refers to the integration of transhumanist ideas and values into various aspects of society and human experience. Our cultural narratives, artistic expressions, ethical and political discussions, and societal structures all incorporate many of the key conceptual notions that fuel the transhumanist ideology (*e.g.*, technological optimism, human enhancement, obsolescence of biological evolution, transition, digital immortality, accelerationism). As these ideas become more culturally ingrained, they end up shaping the ways we perceive ourselves, our relationship with technology, and the very essence of our humanity and what is good for us.

Therefore, the two perspectives are fundamentally coincidental and are interconnected. The former emphasises the constitutive nature of human vulnerability and suffering, stressing that embodiment is the original source of existential trauma. The latter emphasises the contextual nature of trauma as being associated with the sociohistorical moment when humans were first able to conceive of complex abstract narratives that enabled us to put in place religious, political, and administrative institutions that might have played a key normative role in shaping our perception of what a traumatic existence is, and perhaps even exacerbating it, as we will see in section 5.

In any case, to the techno-futurist discourse of transhumanism, the argument is clear-cut: we were always embodied beings, prisoners to this framework with which we experience the world *and* that limits the range of our existential experiences. Flesh goes hand in hand with trauma, and it is in the future that the possibilities of the reduction of trauma lie. Less flesh can only amount to less trauma, but because flesh was always present and has always determined and limited us, trauma must have always been present.

Trauma also develops from the persistent and enduring sense that our current biological and organic constitution lacks adequate defences against the many foreseen and unforeseen existential risks that currently and increasingly threaten human existence on Earth (*e.g.*, nuclear war, pandemics, climate change, artificial general intelligence, bioterrorism). This triggers feelings of helplessness in the face of near-term, real, existential danger, and it stresses the urgency of radically enhancing and transforming ourselves. Note that this is something more than just encountering nature, stuff from which we are made, in the form of external barriers to our flourishing. It is all about our existential

inability to survive the apocalyptic scenarios ahead of us. This traumatic experience is the major cause of pre-traumatic stress disorder, fuelling the idea that the human condition is, essentially and necessarily, a traumatised condition.

As a result, given that existential threats to human life continue to increase and manifest in multiple ways, it is only natural that trauma also continues to increase. If the causes that originate trauma are still present and are aggravated, trauma will continue to develop, and its intensity will predictably grow.

One reason supporting this claim is the slow pace of scientific and technological development. Despite the significant scientific and technological advancements in the realm of superseding our biomechanical limitations and determinacy (*e.g.*, mapping the genome, NBIC and CRISPR technologies, increased cyborgisation, artificial organs, brain-machine interfaces), these are yet insufficient in the face of the various current proofs of our existential vulnerabilities. Similar advances are recognisable in battling the climate crisis, but extreme anxiety about the future and cases of ecophobia and pre-traumatic stress syndrome are expected to increase the harms done to individuals (*cfr.* Kaplan, 2020).⁷ This is verifiable in numerous existing feelings of anxiety, from existential anxiety to ecoanxiety, nuclear war anxiety, and death anxiety.

Another reason has to do with the ongoing “transhumanisation of culture.” The visions of human beings progressively merging with technologies and the imperative of accelerated transition convey the pervading idea not only that something is intrinsically wrong with humanity and in urgent need for a cure, but that our enduring human condition is a permanently diseased one, or one of disability (*cfr.* Hauskeller, 2015). Just like animals, humans also need uplifting,⁸ and

⁷ As E. Ann Kaplan argues, this “pre-traumatic stress condition may well be quite common among ethnic groups already experiencing climate conditions so disrupting that people leave their homes for places as yet less affected” (2020, p. 96).

⁸ It is worth highlighting James Hughes’s work on the uplift imperative. He is very clear about this: because autonomy is a prime good, as important as pleasure, humans have an obligation to uplift animals (*cfr.* Hughes, 2004, p. 225). Another transhumanist who has defended this project was George Dvorsky (2008).

human enhancement becomes the cure and a moral imperative (cfr. Harris, 2007). These images of a disabled, permanently unsatisfied being characterised and defined by the limitations imposed on him by embodiment are alternative to and challenge the familiar understanding of the human as a finite, limited being that ought to live in harmony with himself and the external world. The prevalence of these transhumanist images structures and reinforces the idea that nature exists only to be challenged. Both the internal and external worlds are made up of the same stuff and they determine us in ways that limit and prevent us from being the types of beings we really are (cfr. Hauskeller, 2013, p. 64). Hence, our life must be a permanent and enduring conflict to overcome these limitations. Interestingly, FM-2030, one of the earliest transhumanist thinkers, identified signs of this transition in everyday, seemingly mundane activities. According to him, we embarked on this transitional journey long ago, marked by our gradual merging with machines, whether through the use of cosmetic surgery to counter the visible effects of ageing, or through the adoption of implants and the replacement of limbs and organs with artificial alternatives. For FM-2030, ageing and death are the motivators of “the most tragic horror story facing each of us humans” (1989, ch. 19).

3. Trauma lives on even if its cause no longer exists

Now, suppose our “fleshware” has been completely suppressed and exist as “*entia virtualissima*.” Do we have reasons to say that trauma is no longer present? My argument runs in the opposite direction. As long as the direct victims of trauma and their descendants live, trauma will not disappear, notwithstanding the fact that it can start to fade away as time goes by (cfr. Mehta, 2003).

Why does trauma endure even after we abandon embodiment? Here, I examine three possible reasons.

3.1. Psychological resonance

First, trauma persists due to its psychological resonance in individuals or communities that have experienced trauma frequently throughout their history. They continue to grapple with traumatic feelings even after the traumatic events no longer manifest themselves in their lives. Individual and collective memories, emotions, and psychological damages associated with trauma persist, as the examples

of war memories, childhood abuse, natural disasters, indigenous peoples' historical trauma, the Holocaust, slavery, or the Hiroshima and Nagasaki atomic bombings continue to show us today.

Expectedly, the biological limitations that characterised our human existence have left deep psychological imprints on our posthuman descendants. For millennia, we have existed as embodied beings, and our fragile human condition has shaped our understanding of the self, our relationships with others, and our place in the world. Max More famously acknowledged that humans are in a transitional stage, "standing between our animal heritage and our posthuman future" (1998). If we were always natural-born transitional beings (cfr. Pedace *et al.*, 2020) at odds with nature, this has been crucial to determine our identity. After the transition to a post-biological existence, we will still retain the memories, emotions, and psychological damages caused by our previous embodied condition.⁹

A dissonance arises between our human past and our envisioned posthuman future as we transition from flesh to silica. It is this dissonance that can cause memories and emotional responses that are related to our past traumatic experiences originated by the limitations of the human body and the determinacy that characterised us. Recall Hauskeller's argument: it is our lack of capacities, the things we *cannot* do because of our determinacy, that best defines us (2013, p. 65).

So, take the example of an individual who has experienced a life-threatening disease and who may carry the emotional damages of that experience, even if he was physically enhanced and is no longer dealing with the cause of that traumatic experience. The memory of vulnerability and suffering might persist, influencing his worldview and behaviour in his new posthuman condition. Memories of past trauma that have been suppressed can give rise to debilitating psychological problems, like depression, anxiety, or post-traumatic stress disorder (cfr. Khoddam, 2021). Research shows that "[p]eople tend to remember more trauma than they experienced, and those who do tend to exhibit more of the 're-experiencing' symptoms associated with post-traumatic stress disorder (PTSD)" (Strange & Takarangi, 2015, p. 1).

⁹ It could be contended that, given the technological possibility, we will be able to choose which memories to retain or even actively creating or acquiring new memories, thus overcoming this difficulty.

This phenomenon is not exclusive to individuals; it also applies collectively. Consider a group of individuals who, for hundreds of years, were the object of enduring and persistent discrimination because of their biological attributes. Not only is this group's identity greatly affected by the history of violence imposed on its members across generations, but its traumatic outcomes are embedded in their shared identity (cfr. Hirschberger, 2018), which is structured around inegalitarian and oppressive relations prone to further increase trauma. Collective trauma constructs social meaning, and therefore, even if collective enhancement was possible and a technological transition enabled the members of these groups to live a disembodied existence that no longer determined their biological attributes, it could be argued that the trauma of their collective past continues to resound in their collective memory and culture, giving meaning to their existence.

This psychological resonance of trauma is verifiable in the meaning that victims derive from their traumatic experience and transmit as part of their cultural heritage, nurturing the development of a collective personality or identity that is further embedded across generations. It is this shared historical and cultural memory of trauma that helps amplifying existential concerns and that sets trauma as an origin of symbolic meaning systems. Consequently, not only trauma survives through collectively shared culture and memories, but it is also a constitutive element of group cohesiveness and identification (cfr. Hirschberger, 2018, p. 2). As Gilad Hirschberger (2018, p. 2) notes, the profound meaning derived from collective trauma perpetuates its memory, becoming the focal point of group identity and shaping how members interpret their social environment over time.

3.2. Inter-generational transfer

Trauma can be transferred across generations, this being the second way it reinforces its persistence even after its causes are no longer present. As before, the transhumanist argument here is that the traumatic experience of our embodied existence can be embedded in the individual and collective cultural memory and symbolic meaning systems structuring the lives of radically enhanced posthuman beings. Experiences such as those of the Holocaust, genocide, and slavery exemplify this.

Surely one can argue that flesh as a source of trauma cannot reasonably be compared to the trauma brought about by events like

the Holocaust, genocides, or slavery. Yet, the transhumanist claim does not focus on assessing the intensity of the traumatic experience or the degree to which it is transmitted and established across generations. It is solely a matter of acknowledging how traumatic the human embodied condition might be and how urgent it is that transition to post-humanity is made.¹⁰

One might wonder about the significance of this for our posthuman descendants. How might these reverberations of trauma affect their lives? One possibility is that trauma embedded in the collective memory of a group serves as a guide for future generations, instructing them on how to identify threats and respond to them effectively (cfr. Hirschberger, 2018, p. 4). Hirschberger retrieves an interesting example of this from a study conducted by Jessica Mercer *et al.* (2012). The 2004 Indian Ocean tsunami resulted in high mortality rates, contrasting with a 1930 tsunami in Papua New Guinea of similar magnitude, but much lower death toll. Mercer and her colleagues attribute the difference to oral traditions: the Papuan culture's generational transmission of a clear directive to flee to higher ground during a tsunami substantially reduced casualties. In contrast, communities heavily impacted by the 2004 tsunami lacked such traditions because they were mainly made of recent immigrants with no collective memory or established defences against tsunamis. This comparison highlights how the memory of collective trauma, or its absence, directly influences group survival by shaping life-saving efficacy.

¹⁰ Here, I'd like to highlight the following point: the analogy between cultural-historical traumas and the ontological trauma of the flesh, while useful to demonstrate the persistence of trauma, must be treated carefully. Cultural traumas, like slavery or the Holocaust, are tied to specific historical and social conditions that can be changed or eliminated, whereas the trauma associated with corporeality or embodiment is existential in its nature, bound to the very nature of our human experience. The organic body, as both subject and object of experience, is not merely an incidental source of trauma, but a fundamental part of our being. In this way, even in disembodied beings, the conditions for trauma are likely to persist in forms that transcend their purely physical form. Hence, if it is true that some traumas persist (through memory), this does not negate the importance of eliminating the causes of those traumas (*e.g.*, eliminating slavery or the Holocaust, despite their enduring effects). I thank an anonymous reviewer for drawing my attention to this point.

Another example of how these reverberations might endure in the absence of their causes can be explained by considering evolutionary factors. If indeed there exists an “adaptive function of keeping the memory of trauma alive” (Hirschberger, 2018, p. 5) to raise awareness against new traumatic events stemming from the same perpetrator, what occurs once that perpetrator or any other threat is no longer present? To focus on our case: what occurs when posthuman individuals adapt to an environment in which the existential threat of flesh is no longer real? Can a plausible case be made in favour of the position that the vigilance stemming from trauma may not be directed at a specific element or source of trauma because it is no longer present or real, but can instead generalise into chronic and diffuse vigilance towards all other possible hypothetical sources of trauma?¹¹ If that is the case, could our posthuman, disembodied descendants perceive the material silicon-based devices ensuring their existence as a potential existential threat comparable in magnitude to that of flesh? To the transhumanist, every form of materiality fundamentally implies and requires determinacy. Could this induce on them a higher sense of hostility towards everything that is material, thereby perpetuating the idea that not only flesh is trauma, but that all forms of materiality are an indistinguishable source of trauma and actual existential threats?

This seems plausible. If that is true, transhumanist utopian visions fail to acknowledge that the posthuman existence is profoundly shaped by trauma. In this sense, we are dealing with what Hirschberger *et al.* (2017) identify as a “post-traumatic worldview,” one characterised by a perspective marked by heightened vigilance, an obsessive focus on potential threats that might coincide with overlooking positive signals from other groups, and a pervasive feeling that the group is isolated in the world and must independently safeguard its interests. This is not surprising given the predominantly individualistic philosophical foundation of transhumanism.

Likewise, it can raise questions concerning social relationships between posthumans. Consider the possibility that certain posthumans rely on distinct hardware materials to maintain their disembodied existence, with the physical differences already mentioned above (resistance, durability, thermic stability, storage capacity and stability,

¹¹ I am here paraphrasing Hirschberger (2018, p. 5).

processing speed, and energy efficiency). Could this serve as a justification for the emergence of separate groups within the utopian community? Would some posthumans develop a sense of heightened vigilance and obsessive attention to potential threats arising from other groups due to the different material hardware foundations that support their digital existence? Could this motivate justice-based claims? For instance, if certain hardware maintenance or upgrade necessitates a larger allocation of scarce resources, resulting in social inequality and discontent among posthumans.

Similarly, security risks that could pose life-threatening situations may arise due to variations in material strength. This suggests that one's digital identity, existence, and integrity could be vulnerable to cyber-attacks, or that their capacity to store and process vital information is meaningfully constrained.

Therefore, the collective acknowledgment of past human vulnerabilities in the face of numerous existential threats, as well as the present precarious existence of posthumans reliant on material means to exist as digital beings, can continue to influence the perception of future generations and their understanding of life's susceptibility to trauma.

3.3. Identity and memory

In the transhumanist pursuit of transcending flesh, individuals will carry with them the memories and emotional burdens of their embodied human past. The relation between past, present, and future identities highlights the idea that trauma can live on, influencing how individuals perceive themselves.

Take, for instance, a person who lived with sickle cell disease for thirty years, enduring devastating episodic crises of "sudden, excruciating bouts of pain," risking permanent organ damage, or facing the threat of a "stroke or a heart attack at any time" (Stein, 2019). Now, imagine this person volunteering for a highly innovative and exceptionally risky treatment that poses a significant threat to her life.¹² She felt imprisoned by her body, experiencing emotional trauma due to the limitations imposed by the disease, so she undergoes the treatment, which proves successful, and enjoys many more years free

¹² I am here referring to the case of Victoria Gray, who submitted to CRISPR gene therapy to cure her of sickle cell disease (cfr. The Royal Society, 2023).

from the disease. Yet, despite this, she still carries the memories and emotional burdens of her past struggles. She cannot entirely escape the emotional wounds associated with her previous condition. Even though the disease has been eliminated, the trauma of feeling a victim of her body and being trapped in it continues to affect her self-perception and emotional responses.¹³

This same example could be used to describe a person who went a radically transformative process to replace her natural limbs and organs with advanced cybernetic prosthetics. The enhanced mobility and physical abilities that come with this transition may lead her to reexamine her identity and reassess her memories. I mentioned already that people often recall more trauma than they actually experienced, and individuals who do so tend to display a greater prevalence of the re-experiencing symptoms linked to PTSD (cfr. Strange & Takarangi, 2015, p. 1). Hence, even after the transition, memories and emotional burdens can persist. Trauma associated with one's embodied human past would shape one's ongoing perception of oneself, one's relationship with one's new posthuman body, and one's place in the posthuman world, where biological limitations would have been (at least partially) transcended.

Again, this also applies to collective trauma. Imagine a society where a group of individuals, all having experienced the traumas associated to embodiment, unite to advocate for and engage in advanced life extension technologies. Their slogan can be a more radical version of that currently advocated by the Methuselah Foundation: "Making 90 the New 50 by 2030" (2023). What these technologies promise is to radically extend human lifespan, potentially eliminating the suffering associated with ageing. We can envision this group as being comprised of highly motivated individuals for whom the experience of ageing, with its associated gradual decline of physical and mental faculties, is deeply traumatic. They collectively share the experience of witnessing both themselves and their loved ones succumbing to the impacts of ageing, ultimately facing death. The trauma of witnessing and experiencing these deteriorations and losses deeply affects their emotional well-being.

So, even if they are successful in radically extending their lives and live as long a life as Methuselah, they might carry with them the emotional traumatic burdens associated with their collective human

¹³ Cases of posttraumatic stress disorder are here paradigmatic and the literature on this is rather extensive.

past. The memory of ageing and its associated traumas would continue to shape their collective identity and commitment to the cause of life extension.

If one adheres to the hypothesis that flesh is a source of trauma under the conditions I have been developing here, this argument would be reasonably plausible. Yet, it is highly doubtful that the processes of ageing, experiencing diseases, or coping with death exert such a decisive and enduring influence on our lives to categorise them as traumatic.

But it is important to note a further aspect as well. I am constructing the argument that, while some transhumanist arguments have merit, the notion of flesh as trauma lacks plausibility. This is so for one reason: my argument does not deny the persistence of trauma in memory but rather emphasises the futility of reducing the body to the sole source of trauma. While I acknowledge that trauma could persist through memory even *after* the elimination of the organic body (and generously assuming, as I have been doing all along, that such a project is tenable), this does not necessarily mean that flesh should be framed *exclusively* as the source of trauma. The view that the body must disappear to overcome trauma oversimplifies the complex nature of traumatic experience, which extends beyond the corporeal into memory, identity, and even cultural frameworks. This is why I talk of the reverberation of trauma through myths and working as a sort of cultural, political, and ideological glue (I delve into this in the next section). Thus, eliminating the flesh does not guarantee liberation from the existential and psychological burdens that shape human experience.¹⁴

Ultimately, this might raise the question whether flesh is the only source of existential trauma. While an answer to this would escape the immediate scope of this article, one could venture that there are eventually other sources of existential trauma as well. Here, I simply try to show that trauma would persist in a very particular way even after our disembodiment, but I admit that this conclusion might be frustratingly disappointing to the transhumanist advocate who would wish to get rid of flesh as a source of trauma and suffering.

¹⁴ I thank an anonymous reviewer for drawing my attention to this point.

4. Trauma haunts eternally

Mehta's (2003) final condition is that trauma haunts eternally. This means that even when all survivors of trauma are no longer present, and subsequent generations have also vanished, the presence and memory of the traumatic experience will endure. The main reason for this is that the lasting impact of trauma is linked to its incorporation into narratives and myths surrounding the ancient times when we were embodied beings. *In illo tempore*, ours was a fragile condition; not only were we at the mercy of the gods or nature and open to numerous existential threats, but we lived a diminished, child-like or animal-like condition that prevented us from fully experiencing higher-order goods and virtues, like rationality, morality, wisdom, courage, and justice (cfr. Mill, 2015, p. 123; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1174a). From a transhumanist standpoint, this vulnerability that opens us to existential threats also displays our lack of control over our existential conditions, robbing us of the freedom to live a flourishing life.

But disembodied posthumans will no longer experience the pains of the flesh. As James Hughes claims, the uploading of our minds to computers will allow us to "think at chip speeds [...] and add additional hardware a lot easier than we will be able to add capacity to organic brains" (2004, p. 41). According to Hughes (2004, p. 140), a democratic transhumanist, there is something "unethical" about not preventing hampering conditions like diseases or genetic disorders. As Hava Tirosh-Samuelson puts it, mind uploading will grant us the immortality that traditional religions have always promised: "salvation will finally be attained in the 'disembodied paradise' of cyberspace" (2012, p. 726). If this is so, how can trauma still haunt those who have never experienced an embodied condition?

I alluded to the cultural and historical factors already, which involve the memory that is preserved in myths, narratives, stories, and cultural artefacts that carry trauma to future generations. This is a way in which the enduring nature of cultural and historical memory transcends its physical form and persists across generations, projecting trauma into the future. Hence, there is at least a possible line of argument in favour of the claim that trauma is socially and culturally reproduced through the pervasiveness of narratives, if not discursive practices, that aim at reinforcing how traumatic human existence was and how undesirable

it is to experience humanness. In Bostrom's *Letter from Utopia* (2008), we can see some glimpses of this in the condescending words of our posthuman descendants.

But the transhumanist discourse is also one of power: the non-instrumental badness of humanness is an idea meant to grant cohesiveness to a particular endeavour directed at shaping the identity of a posthuman societal project. Past trauma serves as a unifying link deployed to produce and reproduce a perception of a shared collective feature (trauma) that goes back to a common and defining moment to which we can still refer to reinforce a collective posthuman memory, identity, and cultural continuity. Not only that, but also to further develop the transhumanist project and continue to *trans-form* one's mode of existence. These narratives embed the memory of trauma in the consciousness of our posthuman descendants with multiple purposes (*e.g.*, unifying them as a community, mobilising them towards further and renewed forms of disembodiment, prevent any regression in this process).

Even so, this line of argument appears rather insufficient, or at least unsatisfactory. Can we extract any more conclusions from this socioculturally enduring form of trauma? A plausible argument can point us in the following direction: the thought patterns that posthumans would have developed in response to the traumatic experience they recollected from those stories and myths may become deeply ingrained in their consciousness, shaping their beliefs, decisions, and relations. Expectedly, the interpersonal dynamic between individuals is likely to be burdened by trauma, and social relationships among posthumans will bear the imprint of this trauma. We can only speculate whether and to what extent this latent but persistent and pervasive presence of trauma can perpetuate cycles of relational dysfunction across generations. A 2019 study revealed that, in certain cases, the intergenerational consequences of traumatic events may only manifest themselves many years later (Dashorst *et al.*, 2019, p. 24). Here, we can think of how childhood trauma can impact adult interpersonal relationships. For example, emotional and sexual abuse during childhood is "significantly associated with general interpersonal distress and several specific areas of interpersonal problems in adulthood" (Huh *et al.*, 2014, p. 1). Nevertheless, these cases still report to one's lifespan and, potentially, the lifespan of one's direct descendants. In the case of posthumans, we are considering a significant gap spanning multiple generations between the last individuals who

experienced any instance of embodiment and those living disembodied existences many years later.

Immortality presents an additional challenge. We can only suppose when the radical increasing of our lifespan will give place to some form of digital immortality.¹⁵ But in the intermediate stages of this transition, trauma will find its ways.

We can also wonder whether the nature of trauma will remain the same or suffer transformations of its own. Can it manifest in new forms, such as digital or virtual traumas resulting from experiences in simulated environments or interactions with advanced technologies? A plausible answer would be that emerging technologies will give rise to specific instances of trauma. Consider again the problems related to the material reliance needed to support our digital existence. The dependence on these advanced materials for essential functions such as communication, mobility, or healthcare exposes us to a risk of trauma related to technical material failure. What would be the consequences of malfunctions or system breakdowns in the crucial technological infrastructure on which our digital life relies? If different people rely on different systems and one of these fails, do we risk losing family and friends in this process, be it permanently or temporarily? And in the case of the different components of our digital identity being stored and powered by different systems, what happens if one or more of these systems fail? Can we lose memories, feelings, faculties?

Although this case seems too farfetched, there is some likelihood to the claim that the increasing digitalisation of personal information and data-driven technologies can cause trauma. Take the rapidly evolving field of brain-computer interfaces. The capacity to extract information from one's brain without one's awareness can raise concerns about trauma resulting from potential data breaches or cyberattacks (cfr. Burwell *et al.*, 2017, p. 8). One could consistently face the fear of permanent surveillance, becoming a victim of cyberbullying, or having sensitive personal data stolen and exposed, which could lead to feelings of vulnerability and psychological distress.

Therefore, individuals involved in this transition to posthumanity can experience some form of trauma related to existential or identity

¹⁵ Could it be that the first person to live up to one thousand years old is already alive, as claimed some twenty years ago by Aubrey de Grey (2004), the renowned biomedical gerontologist?

crises that derive more from the harms caused by the process of disembodiment than from flesh itself. Psychological distress and trauma can result from our progressive cyborgification and loss of contact to one's sense of self that embodiment gives us.

What this suggests is that the very meaning of trauma may suffer a transformation as individuals inhabit digital or augmented realities. While our understanding of trauma is anchored in our humanness, meaning that it depends on our physical embodiment, our progressive cyborgification, our inhabiting of digital spaces, and our disembodiment will likely redefine the concept of trauma. In addition to the examples of new sources of digital trauma just mentioned, consider also virtual reality simulation designed to replicate traumatic events, like a natural disaster or war. This may be intended to provide immersive learning experiences, but some people may experience great distress from the realistic portrayal of traumatic events within a virtual environment.¹⁶ The same reasoning can apply to the use of augmented reality enhancements in which one's contact with a traumatic accident, injury, or crime can amplify the emotional impact of the traumatic event.

Content moderators provide a similar example. Their work concerns affectivity, the capability to be affected by distressing content, enabling the identification and labelling of such material: "It is the propensity to be affected psychologically and emotionally—indeed to be traumatized—that is put to work here" (Pinchevski, 2023, p. 5). As Pinchevski (2023, p. 6) argues, it is the inherent human vulnerability and propensity for trauma that remain indispensable elements in their labour. It is significant how content moderators describe their posttraumatic symptoms as "an internal video screen" (Pinchevski, 2023, p. 9) replaying distressing images inside their heads. What this suggests, as Pinchevski (2023, p. 9) notes, is that there is a migration of the technical logic of replay to one's psyche, where distressing images become internalised and continue to replay, perpetuating the recurrence of trauma; trauma arises not from a singular, unexpected and unimaginable event, but from its repetitive,

¹⁶ Take the *Quake* example. *Quake* is a thematic immersive experience that uses a simulator with video, mapping, and special effects to recreate the great Lisbon earthquake of 1755. As advertised on the website of the Lisbon Earthquake Museum, "[g]oing on this immersive experience, you will walk through the streets of the lost city, re-visit the horrors and wonders of that era, and watch the drama unfold before you" (2024).

routinised audiovisual reproduction, both during the traumatic event and in posttraumatic reexperiencing. This adds another dimension to trauma: human vulnerability and susceptibility to trauma are commodities for which some people are paid.

Numerous and yet unpredictable forms of trauma are expected to arise as our merging with machines takes place and we migrate to digital spaces and live increasingly digital lives. The idea that trauma haunts eternally might not immediately be associated with our recollection of what an embodied existence was like, it might report more directly and immediately to the process of disembodiment itself. I am here referring to disembodiment as a comprehensive process, one that entails the ongoing and permanent transformation of ourselves, even after our physical body no longer serves as the basis of the self.

I am aware that this presents a different interpretation from what was anticipated regarding the notion that trauma haunts eternally. Naturally, on a transhumanist account, the idea of an eternal trauma pervading our lives and originated by embodiment would much more likely resemble the kind of trauma we associate with Holocaust survivor offspring (HSO), as discussed by Dashorst *et al.* (2019). From the studies they analysed on this topic, they concluded that “having two survivor parents resulted in even higher mental health problems” (Dashorst *et al.*, 2019, p. 25) for children, and one of the intergenerational effects is “heightened vulnerability for stress in HSO” (2019, p. 25). Other studies point to the transgenerational epigenetic inheritance of trauma, something that would better express the idea that trauma haunts eternally. However, the occurrence of “epigenetic changes associated with a preconception trauma in parents that may affect the germline, and impact fetoplacental interactions” (Yehuda & Lehrner, 2018, p. 243), is not applicable to our case. A digital existence no longer necessitates or depends on conventional reproductive methods and DNA transmission. Hence, the most insightful perspective regarding the notion that trauma haunts eternally remains the one that portrays trauma as a mythical, cultural, political, and ideological glue.

5. Conclusion

One of the versions of the ancient tale of a man who is suddenly transformed into a donkey is attributed to Lucian of Samosata and its titled *Lucius, or the Ass*. In this tale, Lucius is transformed and imprisoned in a donkey’s body, despite his human mind and intellect remaining

intact, and he soon realises how vulnerable he is to the ruthless whims of his masters. From that moment on, all Lucius desires is to be fully human again, a metamorphosis that will eventually occur after his eating some red roses petals—a subtly suggestive form of enhancement? But would our utopian descendants share the same desire? The answer can only be a resounding no. There would be no compelling reasons to persuade a posthuman to be human again. Transhumanism is a philosophy of progress, scientific and technical, and progress is all about moving forward, going on, and breaking barriers into the unknown. Any regression to a previous state is non-instrumentally bad for the individual. To regress to a distinctively human existence, regardless of how broadly it is defined along a continuum of possibilities, can only be non-instrumentally bad in terms of the loss of access to the goods and activities that enable a posthuman to exert and develop her post-humaneness.

The theoretical strength behind the transhumanist argument in favour of flesh as the main source of existential trauma depends entirely on the progressive ideology fuelling transhumanism. In this paper, I provided a glimpse into what such an argument might entail by looking at what the main obstacles to a transhumanist conception of the good life might be. In 1929, J. D. Bernal, one of the three British prophets of transhumanism, wrote a text titled *The World, the Flesh, and the Devil* and gave it the suggestive subtitle: “An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul” (2018). Contemporary transhumanists speak highly of this text. Flesh was one of the enemies of the rational soul because of its physicality and the constraints it imposes on the transcendence of human consciousness. The rational soul seeks to ascend beyond the constraints of the material world, but our material determinacy, our biological and organic constitution, places limits that hinder this process of intellectual and spiritual advancement. As an obstacle to our progress, flesh can only be an enemy.

We saw that there are two dimensions to the argument that flesh is the source of trauma. Both are related to this idea of the limits flesh imposes on us. What characterises us *now* are, above all, these limitations to our capacities and to what we can do. But there is a fundamental dissociation between our current mode of existence and the beings that we *really* are. The things that we experience now are not the things that we *ought to be* experiencing precisely as that type of beings we *really* are. It is all about human potential: it is our lack of capacities, the things

we *cannot* do because of our flesh, that best define us in our current human state. And in our current human state, we have to face all the vulnerabilities to which our flesh exposes us to: diseases, disorders, ageing, the loss of our various faculties, and the process of death.

And it is as a process that trauma is best understood. As I presented it here, the trajectory of trauma increases in intensity until reaching a certain threshold. After this, although not vanishing entirely, it undergoes a transformation, and it turns into one of the unifying and distinguishing elements within the posthuman society. Trauma is mainly used as a discursive tool to further the transhumanist agenda, portraying how the posthuman condition aligns more closely with the types of beings we really are, and the types of lives better suited to us as such. On such an understanding, trauma can only be a political and ideological artefact, and it is as such that we should understand it. There can be instances where diseases, disorders, or death can lead to trauma, but transhumanist arguments run into difficulties when presenting alternatives. The transition and our posthuman existence are still contingent upon materiality. This remains the major contradiction transhumanists need to solve.

Hence the reason why I believe that the best way to understand trauma is as a discursive and political artefact that serves the purpose of fuelling the highly progressive transhumanist ideology. The use of this artefact can hold water with some prospects of success in the context of the transhumanisation of culture that is rapidly accentuating our feelings of discontentment with our human condition as we have always perceived it, especially in hyperdeveloped and affluent societies. As such, there are reasons to say that trauma haunts eternally, but not because of flesh *per se*, but because trauma is itself rendered as a political category to continue shaping the identity and cohesiveness of the posthuman community.¹⁷

References

Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. R. Crisp (trans.). Cambridge University Press.

¹⁷ For their very helpful comments, I am grateful to António Baião, Bernhard Sylla, Nicola Piras, and the two anonymous reviewers for *Tópicos, Revista de Filosofia*.

- Bernal, J. D. (2018). *The World, the Flesh, and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. Verso Books.
- Borrmann, V. (2023). Reflections on Perspectives of Transhumanism, Buddhist Transhumanism, and Buddhist Modernism on the Self. *Nanoethics*, 17(13), 1-6. <https://doi.org/10.1007/s11569-023-00445-2>
- Bostrom, N. (2003). Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective. *The Journal of Value Inquiry*, 37(4), 493-506. <https://doi.org/10.1023/B:INQU.0000019037.67783.d5>
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, N. (2008). Letter from Utopia. *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 2(1), 1-7. <https://doi.org/10.2202/1941-6008.1025>
- Bostrom, N. & Savulescu, J. (2009). Introduction. In N. Bostrom & J. Savulescu (eds.), *Human Enhancement* (pp. 1-22). Oxford University Press.
- Burwell, S., Sample, M., & Racine, E. (2017). Ethical Aspects of Brain Computer Interfaces: A Scoping Review. *BMC Medical Ethics*, 18(1), 1-11. <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0220-y>
- Dashorst, P., Mooren, T., Kleber, R., de Jong, P., & Huntjens, R. (2019). Intergenerational Consequences of the Holocaust on Offspring Mental Health: A Systematic Review of Associated Factors and Mechanisms. *European Journal of Psychotraumatology*, 10(1), 1-29. <https://doi.org/10.1080/20008198.2019.1654065>
- De Grey, A. (2004, December 3). 'We will be able to live to 1,000'. BBC. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4003063.stm
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. M. Lester & C. Stivale (trans.). Columbia University Press.
- Della Mirandola, G. P. (1965). *On the Dignity of Man*. C. G. Wallis, P. J. W. Miller, & Douglas Carmichael (trans.). Hackett Publishing Company.
- Dvorsky, G. (2008). All Together Now: Developmental and Ethical Considerations for Biologically Uplifting Nonhuman Animals. *Journal of Evolution and Technology*, 18(1), 129-142.
- Ferrando, F. (2014). The Body. In R. Ranisch & S. Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism* (pp. 213-226). Peter Lang.
- FM-2030. (1989). *Are You a Transhuman?* Warner Books.
- Harari, Y. (2014). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. J. Purcell & H. Watzman (trans.). Harper.

- Hauskeller, M. (2013). Human Nature from a Transhumanist Perspective. *Existenz*, 8(2), 64-69.
- Hauskeller, M. (2015). A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture. *Trans-Humanities Journal*, 8(3), 131-147. <https://doi.org/10.1353/trh.2015.0013>
- Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-39741-2>
- Hirschberger, G. (2018). Collective Trauma and the Social Construction of Meaning. *Frontiers in Psychology*, 9, 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>
- Hirschberger, G., Lifshin, U., Seeman, S., Ein-Dor, T., & Pyszczyński, T. (2017). When Criticism is Ineffective: The Case of Historical Trauma and Unsupportive Allies. *European Journal of Social Psychology*, 47, 304-319. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2253>
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Westview Press.
- Huh, H., Kim, S., Yu, J., & Chae, J. (2014). Childhood Trauma and Adult Interpersonal Relationship Problems in Patients with Depression and Anxiety Disorders. *Annals of General Psychiatry*, 13(1), 1-13. <https://doi.org/10.1186/s12991-014-0026-y>
- Kaplan, E. A. (2020). Is Climate-Related Pre-Traumatic Stress Syndrome a Real Condition? *American Imago*, 77(1), 81-104. <https://doi.org/10.1353/aim.2020.0004>
- Khoddam, R. (2021). How Trauma Affects the Body. *Psychology Today*. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-addiction-connection/202103/how-trauma-affects-the-body>
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin.
- Martins, H. (2011). *Experimentum Humanum*. Relógio de Água.
- Mehta, C. (2003). The Philosophy of Trauma. *Chir.ag*. <https://chir.ag/papers/philosophy-trauma.shtml>
- Mercer, J., Gaillard, J. C., Crowley, K., Shannon, R., Alexander, B., Day, S. & Becker, J. (2012). Culture and Disaster Risk Reduction: Lessons and Opportunities. *Environmental Hazards*, 11(2), 74-95. <https://doi.org/10.1080/17477891.2011.609876>
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. D. A. Landes (trans.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203720714>
- Methuselah Foundation. (2023). What We Do? *Methuselah Foundation*. <https://www.mfoundation.org/what-we-do#return-on-mission>

- Mill, J.S. (2015). *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/owc/9780199670802.001.0001>
- More, M. (1996). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Substack*. <https://maxmore.substack.com/i/140018110/transhumanism-toward-a-futurist-philosophy-the-essay>
- More, M. (1998). *The Extropian Principles, v. 3.0. A Transhumanist Declaration*. https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html
- Pearce, D. (1995). *The Hedonistic Imperative*. <https://www.hedweb.com/>.
- Pedace, K., Balmaceda, T., Lawler, D., Perez, D., & Zeller, M. (2020). Natural Born Transhumans. *Revista de Filosofía Aurora*, 32(55), 112-131. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.055.DS07>
- Philbeck, T. (2014). Ontology. In R. Ranisch & S. Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism* (pp. 173-183). Peter Lang.
- Pinchevski, A. (2023). Social Media's Canaries: Content Moderators between Digital Labor and Mediated Trauma. *Media, Culture & Society*, 45(1), 1-10. <https://doi.org/10.1177/01634437221122226>
- QUAKE. Lisbon Earthquake Museum (2024, February 12). *The Quake Experience*. <https://lisbonquake.com/en-GB/the-quake-experience>
- Sorgner, S. (2022). *We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press. <https://doi.org/10.1332/policypress/9781529219203.001.0001>
- Stein, R. (2019, December 25). A Young Mississippi Woman's Journey Through a Pioneering Gene-Editing Experiment. *NRP*. <https://www.npr.org/sections/health-shots/2019/12/25/784395525/a-young-mississippi-womans-journey-through-a-pioneering-gene-editing-experiment>
- Strange, D. & Takarangi, M. (2015). Memory Distortion for Traumatic Events: the Role of Mental Imagery. *Frontiers in Psychiatry*, 6(27), 1-4. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2015.00027>
- The Royal Society. (2023, March 6). *The lived experience of genetic editing treatment for Sickle Cell disease – Victoria Gray* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ex1hwJBaSH0>
- Tirosh-Samuelson, H. (2012). Transhumanism as a Secularist Faith. *Zygon*, 47(4), 710-734. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x>
- VandenBos, G. (2015). *APA Dictionary of Psychology*. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14646-000>
- Vita-More, N. (2020). *Transhumanist Manifesto* [Revised v.4]. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>

- Weiss, M. (2014). Nature. In R. Ranisch & S. Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism* (pp. 185-200). Peter Lang.
- Yehuda, R. & Lehrner, A. (2018). Intergenerational Transmission of Trauma Effects: Putative Role of Epigenetic Mechanisms. *World Psychiatry*, 17(3), 243-257. <https://doi.org/10.1002/wps.20568>

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3144>

Institutions, Agency, and Change: Latin American Controversies

Instituciones, agencia y cambio: controversias latinoamericanas

Sebastián Alejandro González Montero
Universidad de La Salle
Colombia
sgonzalez@unisalle.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-6271-0276>

Ana Mercedes Sarria
Universidad Tecnológica del Chocó
Colombia
Universidad de La Salle
Colombia
asarria04@unisalle.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-1372-605X>

Catalina López Gómez
Universidad de La Salle
Colombia
clopez@unisalle.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-9004-8408>

Jerónimo Manuel Sierra
Universidad Nacional de Colombia
Colombia
Universidad de La Salle
Colombia
jeronimomsm@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-2117-9946>

Recibido: 26 - 04 - 2024.

Aceptado: 03 - 09 - 2024.

Publicado en línea: 07 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: González Montero, S. A., López Gómez, C., Sarria, A. M., & Sierra, J. M. (2026). Institutions, Agency, and Change: Latin American Controversies. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 463-496. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3144>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Based on theories of realist ontology, moderate social constructionism, and rethinking social movements, this article explores the interplay between institutions and communities within the contemporary social structuration perspective. We highlight the role of habits not just as constraint mechanisms but also as enablers of action and change. The central idea is that institutions originate in habits and patterned influences: institutions and agency shape each other, which challenges the conventional notion that institutions exist independently of agency and depend on centralized leadership and the state. Understanding institutions is more than just understanding how people interpret pre-existing normative frameworks: since institutions are formed by collective practice, they are not transcendental regarding communities. We also explore the idea that instead of providing a snapshot of individuals pressuring the state to adopt reforms, describing communitarian trajectories and collective efforts to promote differentiation processes is necessary to reach a nuanced comprehension of social movements. We contextualize that idea in recent debates in Latin America about mobilization and social struggles. Ultimately, we conclude that becoming different does not mean claiming state power or presenting oneself as a representative of the people. To understand reality change and a social movement's role, one must consider renovated conceptual and methodological tools to avoid empirical simplification and causality reduction of contingent practices and communitarian compositions.

Keywords: structuration processes; institutions; communities; habit; agency; realist ontology; Latin America; social movements; social constructionism; Dave Elder-Vass.

Resumen

Con base en las teorías de la ontología realista, el construccionismo social moderado y el replanteamiento de los movimientos sociales, este artículo explora la interacción dinámica entre las instituciones y las comunidades desde la perspectiva de la estructuración social contemporánea. Destacamos el papel de los hábitos no solo como mecanismos de restricción, sino también como facilitadores de la acción y el cambio. La idea central es que las instituciones tienen su origen en los hábitos y las influencias pautadas: las instituciones y la agencia se moldean mutuamente, lo que desafía la noción convencional de que las instituciones existen independientemente de la agencia y dependen del liderazgo centralizado del Estado. Comprender las instituciones es más que simplemente comprender cómo las personas interpretan los marcos normativos preexistentes: dado que las instituciones se forman a partir de la práctica colectiva, no son trascendentales con respecto a las comunidades. También exploramos la idea de que, en lugar de ofrecer una imagen de individuos que presionan al Estado para que adopte reformas, es necesario describir las trayectorias comunitarias y los esfuerzos colectivos para promover procesos de diferenciación a fin de alcanzar una comprensión matizada de los movimientos sociales. Contextualizamos esa idea en los debates latinoamericanos recientes sobre la movilización y las luchas sociales. Concluimos que ser diferente no significa reclamar el poder del Estado o presentarse como representante del pueblo. Para comprender el cambio de la realidad y el papel de un movimiento social, hay que considerar herramientas conceptuales y metodológicas renovadas para evitar la simplificación empírica y la reducción de la causalidad de las prácticas contingentes y las composiciones comunitarias.

Palabras clave: procesos de estructuración; instituciones; comunidades; hábitos; agencia; ontología realista; Latinoamérica; movimientos sociales; construccionismo social; Dave Elder-Vass.

Introduction¹

Traditionally, institutions play a central role in shaping the dynamics of social behaviors. According to Portes and Smith (2008), the interplay between formal and informal structures is assumed to influence development trajectories, particularly in Latin American contexts. The thesis statement usually takes the following form: Institutions comprise formal rules (*e.g.*, constitutions and regulations) and informal norms that guide societal habits. This duality is crucial in understanding how institutions facilitate or hinder collective action. Effective institutions provide stability and reflect local socio-political scenarios, impacting the capacity of people to mobilize and negotiate change. Often rooted in social capital, informal mechanisms complement formal institutions, especially in regions where state structures are weak or inaccessible.

More recently, Paschel (2016) has proposed that the relationship between social movements and institutions is inherently dynamic, meaning that social movements frequently arise in response to institutional inadequacies, aiming to reshape governance or secure rights denied under prevailing structures. In such a way, it is usually emphasized that institutions and social movements are interwoven, with actors shaping and being shaped by institutional frameworks. That notion has constantly been debated in Latin America, where formal institutions have historically maintained power asymmetries (Portes & Smith, 2008; Salinas *et al.*, 2023).

These debates represent the context for the following theoretical premise: institutions are not static. Generally speaking, institutions evolve through the contestation and collaboration between established powers and emerging movements. Thus, analyzing the interaction between institutions and social movements in Latin America provides insight into the complexities of social transformation, highlighting both the limitations of formal frameworks and the potential of collective action to foster change. This conceptual approach underscores the importance of considering institutional embeddedness, local realities,

¹ Work on this article was funded by the MinCiencias's Program *Patrimonio Autónomo Fondo Nacional de Financiamiento para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación, Francisco José de Caldas* (contrato 034-2024) (Convocatoria Investigación Fundamental 937 de 2023).

and power dynamics when studying the role of social movements in effecting territorial transformation (Esposito, 2022; Walker, 2013; Castells & Calderón, 2020).

The idea that institutions effectively incarnate people's ideas, expectations, and action possibilities in the sense that they express continuing debates around normative representations and the ways of configuring apparatuses enabling control and management of changing environments complements this classical picture (Paschel, 2016; Helmke & Levitsky, 2006; Moffitt, 2014). However, institutions must not be confused with organizations merely promoting normative frames, ethical imperatives, social programs, and reforms. Our thesis statement is that institutions do more than represent organized expectancies under procedural rules—*e.g.*, state public policies. Instead, institutions express the complex dimension of highly shared practices associated with the attempt to manage reality and produce territorially circumscribed living scenarios. In that sense, institutions refer to building social networks by creating habits.

This powerful thought has long been central to a complex debate about how attention to decentralized accounts of human activities describes social progress and development. In that context, institutions are not simply rational embodiments of norms but products of social construction processes throughout history and geography (Kothari, 2022, pp. 13-15; Esposito, 2022, pp. 34-38). Endorsing this perspective can help inform methodological decisions when studying institutions. It is vital to move beyond traditional assumptions about their constitution and participants. Understanding institutions requires acknowledging the doubts, narratives, aspirations, and human plans that have shaped them. Recognizing that no single set of values and norms supports established institutions is essential. Institutions vary across time and space, reflecting the human struggles involved in their creation.

An additional consideration will complement that idea: we must resist the persistent temptation to view institutions and humans as destined to collide through oppositional dynamics. In other words, it is possible to avoid the traditional agonistic comprehension of the relationship between institutions and humans in favor of a perspective of social structuration of dynamic processes (Foucault, 2003 & 2009). We refer to the contrast between *The Democratic Paradox* by Chantal Mouffe (2009), *The Reality of Social Structuration* by Dave Elder-Vass (2012), *Institutions* by Roberto Esposito (2022), and *Contentious Politics* by Charles Tilly and Sidney Tarrow (2007).

In that theoretical context, we argue around the question: how can we avoid contentious dialectics in politics? Can we consider an alternative to the binary relation between the state and communities represented in ideological oppositions—*i.e.*, left and right, progressivism and conservatism, etc.?

Collective assemblages that create improved living conditions in the middle of institutions and human activities express the vital character of social life. In this way, social life can be understood as a capacity for self-generative processes along unexplored living possibilities, as multiplicities intensify and become different within institutional scenarios.

What does “life” mean? We address that question by drawing on a contemporary vitalist tradition and the idea of an infinite productivity of reality (Nicholson & Dupré, 2018; Hui, 2019). We understand life as a scenario that is internally dynamic and changes through internal and configurative movements. That means that processes involving collective agency at different existential levels—politics, economy, nature, technology, etc.—shape life. In other words, life refers to the process by which systems (whether biological, social, or technological) self-modify based on their structures and histories.

This self-modification is not a simple repetition of actions and activities but a creative process allowing new existential forms to emerge. Openness and indeterminacy of these processes are definite characteristics of life. While life becomes recursively determined by behavioral patterns, it is also subject to unpredictable changes arising from interactions within and across scales. These interactions can lead to emergent behaviors and structures not entirely determined by their preceding conditions—*i.e.*, history. We can see that life is structured by explicit action limits (norms circles) and immanent processes influencing and modifying behavioral patterns over time, transforming current patterned dynamics. For that reason, life is about contingency. She expresses the outside of non-stratified processes and existences (Hui, 2019, pp. 14-64; Deleuze, 2006a, pp. 70-94; Esposito, 2022, pp. 2-10).

In the narrower context of human matters, institutions define their contours and create goals to pursue, incarnating conditioning processes that give form to a stratified life. The notion of institution usually concerns two ideas: stasis and movement (Esposito, 2022, pp. 39-42). We want to add a different one: institutions entail a dynamic relationship between stasis and movement. Conflicts and opportunities constantly unfold within institutions as collective pressures to have a voice and participate. Truly, humans struggle to make a living and politically participate in their mutual affairs. However, humans collectively respond to the need to project their future possibilities beyond their living conditions by promoting reality change. Institutions

are complex multiplicities that create limited living conditions that can secure uncertainty surveillance and administration, but also represent open possibilities to become different.

Based on that preparative notion, let us adopt the following conceptual characterization to make a delimited scenario for asking some essential questions regarding institutions and people's initiatives to produce life forms. The terms "conditioning forces," "structuring processes," and "instituent praxis" describe how life takes shape as a result of the interactions among capable entities exploring action possibilities. When institutions face real pressure, they respond by challenging, expanding, or altering their previous ways of operating. That transformative attribute secures institutional impacts on reality. The point is that communities that interfere with themselves and produce adaptable normative environments make an institutional impact.

What is the implication of that thesis? Immanent configurations are at stake in the process of responding to reality. Conflicts, antagonisms, debates, and polemic deliberations are expressions of the collective effort to navigate reality and to create mechanisms reducing uncertainty and securing social conditions to enjoy capabilities. It is reality resisting us that produces collective responses. That means institutions emerge and change as forms of deliberately and strategically navigating, dealing with, and organizing reality. They are not limited to the state and its regulative status. Instead, institutions reveal *real* communitarian endeavors differentiated in time and space.

How can we understand the conditioning processes giving form (or structure) to life? Do institutions refer to the human ability to give birth to their expectations and transform their living environment due to those expectations and the will to power? On the contrary, institutions are about external behavioral dynamics freely becoming stable by their inner nature. That is an alternative possibility to comprehend that life responds to extended configuring processes instead of being a reflection of agonistic living forms.

Our argument goes as follows. We first contextualize the main assumptions regarding social struggles and institutions in Latin America. Then, we describe the so-called theory of social structuration within a realist ontology (Elder-Vass, 2010 & 2012). In that way, we examine the notion of institution. The analysis highlights how social struggles and institutions shape social dynamics. The central idea is that institutions are not confined to one type. Instead, our study emphasizes the interaction among the State's sectors—government, economy, and civil society—and collective agency, insisting on how communities impact social transformation (Cardoso & Faletto, 2024). After that, we consider the

question about where else new action possibilities can be found in contrast to the common notion that they come from the demands of political subjects—*i.e.*, groups, associations, organizations, and movements. In the context of Latin American debates about social change and the role of institutions in shaping human behavior, we expect that step will sustain an alternative comprehension of the relationship between institutions and people at the margin of the idea that political conflict and ideological struggles configure the essential link between social movements and the state (Esposito, 2022, pp. 39-55; Tilly & Tarrow, 2007, pp. 193-215). In the last part, we employ a comparative qualitative methodology to analyze the critical realism approach to structuration processes and institutions based on the idea that the most critical propositions of the social construction theory and the role of multiplicities and human capabilities within institutional configurations illuminate renewed comprehensions of the institutions in Latin America.

1. Social struggles and Latin American debates

Studies of Latin America's social struggles and institutions encompass various interdisciplinary approaches and research topics. Scholars explore different aspects of social and political movements, economic inequality, historical legacies, cultural dynamics, and institutional structures within the region. In that context, some key areas are:

1. Social movements' emergence, mobilization, and impact—*e.g.*, Indigenous and Black Communities' rights movements, feminist movements, environmental activism, and labor movements (Stokes, 2006).
2. Studies of persistent economic inequalities and poverty (Acosta, 2006).
3. The functioning and challenges of political institutions in the region, including the strengths and weaknesses of democratic systems, political parties, electoral processes, and state institutions' roles in governance and policy-making (Brinks, 2006).

4. The historical becoming of Latin America's social struggles and institutions—*e.g.*, the ongoing effects of colonization, authoritarian regimes, and social conflicts on contemporary political and economic challenges (Walker, 2013; Comisión de la Verdad, 2022).
5. The intersections of culture, identity, and power dynamics and their impacts on ethnicity, race, gender, and political recognition (Paschel, 2016).
6. The influences of international actors, global economic systems, and transnational social movements on Latin American societies and institutions (Munck, 2020; Paschel, 2016).

Research on social movements and institutions generally seeks a comprehensive understanding of the intricate challenges, changes, and possible avenues for social advancement in Latin America. This follows the principle that individuals should strive for social and political recognition. Indeed, the concept of an agonistic understanding of Latin American social movements and institutions is prominently featured in current discussions (Davis, 1999; Gorissen, 2021; Hadiz & Chryssogelos, 2017).

As previously stated, contemporary comprehension of the relationship between institutions and individuals is multifaceted, encompassing various fields of study such as sociology, political science, psychology, and economics. In that way, formal and informal rules that guide and shape human behavior within organizations constitute institutions. That notion supports the assumption that institutions shape individuals' behavior and actions (Parsons, 2012; Richard, 2013). The result of that consideration is that individuals can influence institutions by participating in, challenging, or seeking to reform them. Moreover, individuals can change institutional structures and practices through collective action and social movements. As a result, institutions and persons become involved in dynamic and reciprocal processes (Milner & Moravcsik, 2009; Richard, 2013; Mouffe, 2013).

There is a growing recognition that understanding the agonistic relationship between institutions and individuals is crucial for addressing

many contemporary social, economic, and political challenges—inequality, social justice, and environmental sustainability (Mouffe, 2005). That recognition parallels the awareness that dynamics between institutions and individuals can vary significantly depending on the context. Institutions may hold significant power over people, dictating their behavior and constraining their choices. In other cases, individuals may have more agency, and their actions can lead to substantial changes in institutional structures and practices (Scott, 2013; Olson, 1971).

Since the 1990s in Latin America, the dynamic relationships between institutions and individuals have been an essential aspect of the research on social life and politics (Laclau, 1994). The controversial interplay between the structures and norms that shape behaviors and the actions of individuals that, in turn, can influence and change these institutions characterizes contemporary understanding. In other words, the agonistic interplay between institutions and individuals reflects a broader theoretical debate about structure and agency—*i.e.*, how social structures condition individuals' behaviors and how individuals can act to change those structures (Laclau & Mouffe, 2001). In Latin America, intellectual and political debates have been particularly significant due to the region's history of social instability, economic disparities, and social movements. In that scenario, a central thesis has been strongly present: individuals' actions, whether through formal political processes or grassroots movements, often challenge and redefine the constraints imposed by institutions, leading to significant shifts in policy and governance, reflecting a continuous dialogue between the evolving demands of the populace and the institutional frameworks (Howarth, 2014; Petracca, 2018).

§ 1

In contrast to traditional comprehension, recent conceptual developments related to social structuration perspectivism highlight an immanent dynamic between institutions and communities. Elder-Vass (2010, pp. 192-202; 2012, pp. 253-264) asserts that structures and agency are better described and comprehended from the viewpoint of emergent properties than dialectics.

Let us explain ourselves.

§ 2

More is needed to say that institutions respond to massive individual demands. The conventional social movement story tells that people massively go on the streets and ask for changes following volition and ideological motifs. Correspondingly, institutions try to respond to people's challenges by designing public policies and laws (Paschel, 2016, pp. 222-223).

These two ideas are widely accepted. However, it is trivial to say that because it invokes a direct and unidimensional causality. One asks something, and an institution replies by promoting reforms (Deleuze, 2004, pp. 20-21). The contrasting fact is that institutional reality involves intricate mechanisms and communitarian processes enabling possibilities to respond to human demands and challenges irreducible to leadership, personal ethics, and pursuing ideological themes within bureaucratically defined political agendas. There are no power-holders or world-changers epically described as courageous icons of well-intentioned institutions—bureaucrats and congressional leaders, political representatives, presidential candidates, mayors, executive chiefs, etc. (Paschel, 2016, pp. 222-225).

Institutions are complex. The concept of institutions encompasses a wide range of elements, including bureaucratic and legal procedures, power dynamics among interest groups, community initiatives, strategies for addressing real-world challenges, economic policies, academic discussions, regulations, individuals, roles and activities, infrastructure, and services (Esposito, 2022, pp. 40-43). Therefore, institutions represent complex systems involving diverse and influential entities engaged in interconnected relationships (Latour, 2005, pp. 27-42; Tarde, 1969, pp. 77-89). Under that conceptual formula, describing and understanding the social construction of connections and dynamics within a highly differentiated and complex reality calls for an alternative approach.

Political struggles and conflicts do not encompass all the tensions and dynamics between institutions and people, complex communities of complex agents. Their involvement also implies intrinsic dynamics that do not necessarily respond to an antagonistic logic. The roles of habits, language, shared expectations, understanding horizons, and plans for the future express a sublated continuity between structure and agency within complex arrangements. Institutional life is not unidimensional

and encompasses more than the opposition between the master and the mastered persons. Instead, proceeding from a complex social ontology requires a set of considerations about what kind of entities compose institutions and communities, how they can exist and immanently change, and how they can causally influence behaviors (Elder-Vass, 2010 & 2012; Latour, 2005; Law, 2004).

§ 3

Living beings affect how the world is. However, what happens in the world indeed affects how we live. There is no necessity to suppose an oppositional dialectic—*i.e.*, the concept of negativity (Esposito, 2022, pp. 44-50). The situations at play are more complex than that. How can we describe and understand social construction processes from an immanent viewpoint? If we accept that social reality is constructed and transformed, what is being built? Who is doing the construction process? What are the processes through which that can happen?

We deliberate around a moderate social constructionism perspective to embrace an immanent perspective of social construction processes (Elder-Vass, 2010 & 2012), since social constructionism allows us to avoid lengthy debates among those committed to incompatible ontological stances that have been proved to go nowhere. To say that institutions and individuals mutually interfere does not explain how that is possible. It only introduces an agonistic element (a force) we must conceptualize in reality. Even more, there is no reachable solution to the opposition between the idea that everything is constructed and, in contrast, that everything is given—knowledge and reality, institutions and individuals, and language and habits. From a moderate social constructionism, Elder-Vass (2010, pp. 207-264) maintains that there are *actual* processes in the world whose products are *real*.

§ 4

Reality binds together freedom and necessity, institutions and communities, inside and outside, and diverse, capable beings. Even if contradiction logically connects those poles, there is no need to separate reality into positive and negative realms, such as nature and artificial, human and non-human, the state and communities, etc. Reality is not dual. Instead, reality refers to shared existences at multiple levels of complexity (Hui, 2019, pp. 2-14; Esposito, 2022, pp. 44-51). Strictly

speaking, there are not isolated individuals but multiplicities. That is not a metaphor. Multiplicities are all around: roots, language, powerlines, airline networks, food webs, metabolic and protein assemblages, cities, human communities, fungi, stellar networks, globular clusters, forests, rivers, clouds, neurons, muscles, and countries. The list is infinite. The general ontological principle of multiplicities says that *reality is social*. It is rhizomatic (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 3-26).

To understand that principle, it is necessary to refer to three ideas:

- a) *Reality is composed of multiplicities*: objects, humans, animals, etc. Reality is not limited to things in the ordinary sense of the expression. It encompasses a rich diversity of forces, molecules, planets, organs, fluids, A.I. networks, institutions, electric companies, stones, narratives, movies, sounds, apps, etc. Reality is a tapestry of multiplicities, each defined as a capable being. Everything that can act and change is a living being made of multiplicities. In summary, the concept of multiplicities refers to the composite nature of entities. Each entity, whether a molecule, a human, or a narrative, is not a singular, isolated unit but a complex of interactions and relations that define its existence (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 3-10; Harman, 2017, pp. 253-262).
- b) *Causation*. Traditionally, as Hempel (1965) assumes, an event causes another event within an exceptionless sequence. In contrast, accepting reality as made by capable entities constituting multiplicities represents a way of insisting on understanding causality as complex from the beginning—meaning that diverse factors and capable beings determine any given event. In that sense, causation refers to the operating interactions at play when something happens. Mechanisms, in other words, depend on the composition and structure of the entities concerned. That means they rely upon their constitutive parts, the powers

of those parts, and the relations between them. We never know what can happen when living beings get together. "Causation, then, arises from the causal powers of entities. Actual events, however, are not caused by single causal powers, but instead are the result of interactions between multiple causal powers" (Elder-Vass, 2012, p. 16).

- c) *Retroduction and retrodiction.* Understanding the power of causality is paramount and requires two descriptive procedures. Retrodiction, in contrast to prediction, refers to the explanation or inference of past events based on current knowledge and evidence. While prediction projects future events from the present, retrodiction looks backward, using present information to reconstruct past phenomena. Retroduction, on the other hand, is a reasoning process that seeks to find the most plausible explanation for a given set of facts or phenomena. It goes beyond straightforward deduction and induction. Retroduction involves formulating hypotheses explaining why things are the way they are and exploring new ways of understanding causality and the connection between events. In general, the idea of retrodiction depends on understanding the causal capabilities of entities, which implies that we must grasp how specific entities can cause or influence outcomes. The hypotheses generated through retroduction should plausibly explain past events and accurately correspond to what occurred when applied to real-world cases (Elder-Vass, 2012, pp. 10-19).

Beyond conceptual definitions, it is vital to remember that the rhizome is the image of thought underlying the concepts of retroduction and retrodiction. In that context, understanding reality is the same as describing complex assemblages of capable entities at work in centerless events. The image of the world as being hierarchically ordered is getting old, and it is only attractive to those who want to command others

and sell promises of success, unlimited progress, and unidimensional existences (González & Garavito, 2021).

Differently, a realist ontology highlights a materialistic account of society without having to suppose a central causation coming from a transcendental source and avoiding distinguishing between nature and human communities. Multiplicities form social structures. Using our terms, if we accepted that multiplicities make reality, it is assumed, at the same time, that all that is real is socially composed of complex material parts able to affect themselves and the world in which they exist (Elder-Vass, 2010, pp. 192-204).

2. Social structuring perspective

Institutions are one of the most common social structures in a human-level reality. In that concrete scenario, institutions are organizations of capable beings related through their roles within complex mechanisms cooperating in ways that enable them to exert causal powers on the world. Under formalized rules and integrated habits, institutions constitute norm circles, giving form to the living (Elder-Vass, 2012, pp. 15-22).

Institutions comprise habits. The state, family, religion, education, production, language, politics, etc.: we have to deal with norms in institutional scenarios. How so? We develop and internalize behavior patterns shaped by normative environments, becoming institutionalized to the extent that rules are endorsed. That endorsement generates habits: actions that are reproduced without necessarily being based on conscious decisions, but rather are relatively automatic ways of acting. It is the price of living socially: tendencies to follow practices require standardized patterns forming more and less explicit rules crystallized into institutions (Elder-Vass, 2012, pp. 22-28).

Reproduced actions can be aligned by making them converge into patterned actions. We, as humans, are creatures of habit. Traditionally, habits are seen as the product of external pressures (Bourdieu, 1998 & 2023). The complicated question then arises: what exactly is this “pressure”? How does it work? If people endorse common behaviors by accepting and following norms, how can we explain that highly shared tendency?

Let us put this in simpler terms. Let us define institutions as delimited scenarios in which people act. Complex overlapping entities occur there: from facilities to regulations to objects and people;

communities of connected entities affecting themselves irrespective of their consciousness, and explicit acceptance of norms affects quotidian activities. Is that possible by correction, penalization, or castigation? Frankly, it is not enough to say that we risk punishment if our actions do not heed social convention. That is not enough because it oversimplifies the idea that we follow norms solely out of fear of becoming outcasts. Indeed, the problem is more complex.

§ 1

How do we form habits? Institutions constitute “norms circle boundaries” (Elder-Vass, 2012, p. 25). That idea suggests that institutions are regulative forms: defined areas of a machinic composition capable of influencing behaviors.

We endorse norms. Proximity and reproduction are significant ingredients—*i.e.*, endorsing (Latour, 2009). There is something more at play, however. In front of others, we adopt certain behaviors. We endorse habits. We are also forced to do it. How? Assemblages of people acting similarly constitute proximal norm circles pressuring action to follow determined performances. We live among circles expressing various radii. We live between family circles. We spend time between working circles: the office, the classroom, the mall, the city, etc. We navigate through urban circles, following rules like using the crosswalk, obeying the stop signal, and taking the correct way on the highway. Bureaucracy is the tightest circle. You have to answer your boss’s call because her boss called her asking about a task that still needs to be added to her inbox. You must be quiet and polite to avoid angering them. Even if she surprises you with a request to do it later in the evening, after you have finished your tasks and are eager to be home. You know you are not alone in that. Your colleagues are doing the same: working, being polite, and telling you that you should be so because there are not many jobs out there, etc. Using a foreign language has less to do with knowing grammar rules than following acts of speech highly enforced. Accents, collocations, idiosyncratic formulas or idioms, sayings, etc. Those are figures of speech expressing habits.

We reproduce behaviors insistently.² Practical issues are always constrained by boundaries formed by those around us. Those

² A remarkable case is love. Everyone wants to be original and independent, and give the world the gift of their ingenious creativity and outstanding

boundaries are usually displayed by proximal norms and incarnated by actual behaviors responding to the image of what we believe others want from us. Proximal circles are adopted influences. People tell us what to do by acting in familiar ways. Complementarily, we imagine what they expect from us and respond to that expectation by following their action patterns. In the end, when we follow typical behaviors to respond to what we imagine others' expectations are, we enforce norm conformance (Marai, 2011; Grant, 2016).

Institutions interfere with people exposed to them, and people constitute their normative environment by mutual affection. In other words, individuals organized into particular groups form institutionalized environments of affection created by highly mechanized interactions. In such an understanding, a mechanical process occurs: dispositions to conform to norms are produced by interactions of repetitive behaviors. Normativity occurs in group dynamics by expressing the causal powers of influencing actions. That shows more than a personal commitment. "Members of a norm circle are aware that other members of the circle share their commitment; they feel an obligation to them to endorse and enforce the norm concerned, and they expect others that they will support them in that endorsement and enforcement" (Elder-Vass, 2012, p. 26). Reproducing habit refers to an attachment to entities bigger than oneself. That is the source of feelings of belonging. The pack is outstanding and covers us warmly. In there, we are tranquil beings. However, we are also domesticated (Canetti, 1973, pp. 93-121).

However, we do not act in the name of others. It is not enough to say we are obedient beings. We act as others do because they have a massive influence on us. We mechanically respond to others by doing what we consider expected of us. Therefore, we express something more significant than our idiosyncratic personal attachment to external views: the collective endorsement of norms and the repetitive reaction to follow what others do. Sometimes, rules are explicit. Other times, rules are implicit. Appropriateness. Living among others comes with a price: the more you belong to a collective, the more you will enforce habits on yourself.

personality before dying. However, people also desire the experience of love — the experience of sharing existence. It is paradoxical: how can people love if doing so goes beyond the limits of personality? By loving others as a mirror of themselves (Illouz, 2013).

§ 2

Explaining collective endorsement is a complicated task. Normative mechanisms interact diversely with each other to address sociological and historical concerns. There are neither static structures nor unidimensionally enforced behaviors. Humans institutionalize normative circles in their ways of doing things in a similar manner. How is that? There are no generic or definite answers. It is necessary to describe groups in their immanent becoming institutions. Just after doing that, conclusions can come.

§ 3

The general principle of that perspective is that interactions among individuals who express themselves as capable beings through their actions are limited to endorsed norms and enforced activities. How can we explain that institutions secure conformance to rules? Institutions are real because patterned behaviors from which behavioral models arise materialize them. Highly reproduced actions within cooperative arrangements create conformance.

That idea suggests something essential here: institutions are real and socially constructed. Rights, duties, responsibilities, and obligations: rules are everywhere. Those rules represent possibilities. They also display restrictions. In any case, the interference produced by individuals who consistently interact limits actions. How can we understand that?

Collectively engaged norms are the expression of intentionally adopted beliefs and desires. Deliberately oriented actions are not reduced to consciously made decisions to believe and desire things. Purposely oriented activities refer to coordinated behaviors arising in recognition of repetitive behaviors. We are oriented towards others so that we can follow their actions in orchestrated adjustments. That means we act on behalf of a wider group. Mechanical operations occur within individual actions responding to assemblages of others acting in regulated ways. "We think that 'we intend,' 'we believe,' or 'we desire' without thinking of these as our own individual intentions, beliefs, or desires" (Elder-Vass, 2012, p. 58). Is obedience what explains that? Not necessarily. Conformity is produced by following other people's actions. We act similarly to the environment in which we live. The effectiveness

of our conformance emerges from a recognition of patterns. Societies are processing machines that express causal effectiveness (Elder-Vass, 2012, pp. 65-69).

It is essential to note that societies incorporate behaviors into their mechanisms. The living force sustaining institutions are our capabilities becoming regulated in the middle of standardized functions and collectively engaging norms. What people collectively do is the most critical issue involved in the constitution of norm circles: it is what produces institutions and what can change them.

The distinction between regulative and constitutive rules helps develop this consideration. Regulative rules enable administrative activities. Those activities represent imperatives that determine actions. Imperatives are expressed as expectations: one should work, study, save money, love others, travel, learn new languages, and be flexible (Illouz, 2008). Regulative rules work as patterned schemes, prioritizing activities and bestowing them with horizons and goals. In one sentence: regulative rules are sequences of steps designed for programming an answer to specific action scenarios. On the other hand, constitutive rules create action possibilities. Constitutive rules do not directly codify actions. Instead, they create limited spaces to allow actions brought about by their inner causality. Those spaces resemble scenarios to act under complex interests of exploring diverse possibilities and reaching multiple outcomes. For instance, imagination is made by constitutive rules in that the aesthetic imperative is to create its own productivity set of regulations (Sloterdijk, 2017).

§ 4

Habits seem to be illusions. They are produced. Habits work, in any case. The distinction between regulative and constitutive rules is significant because it indicates we actively try to manage reality, creating institutionalized behaviors, *i.e.*, highly reproduced actions (Mowles, 2015; Tarde, 1969).

There are events and human responses to them: brute facts and institutionalized facts. We all deal with entities, properties, happenings, and forces existing independently of human desires, purposes, and plans. Institutional facts are related to human initiatives to regulate brute facts by creating highly regulated action scenarios. We face various obligations, authorizations, requirements, and duties. Institutions expressing regulations are not necessarily concerned with restricting

people. Rights, permissions, empowerments, etc. are constitutive rules that enable parameters to create plans, programs, alternatives, etc. In this manner, institutions materialize entangled actions, providing means to manage reality and changing circumstances. In a different vocabulary, a society governed by norms aims to ensure people can manage reality through the social contract expressed by endorsed habits. A society shaped by institutions intends to transform its existence through a practical system to meet collective reality requirements (Esposito, 2022, pp. 45-50).

Generally, we assign functions to things, engage rules, regulate actions, and let them flourish into delimited institutions in the double sense of securing environments for living as openly as possible and creatively deploying exploring reality assemblages capable of constructing supervised and controlled milieus. Living is ambiguous. There are limits, but we can move into them. We have evolved dispositions to follow rules, whether or not they explicitly tell us how to act. That idea refers to a puzzle. How does socialization produce people who can conform to regulations and feel free simultaneously?

To answer that question, it is necessary to consider the performative power of language and the sociohistorical deployment of formalized practices producing subjectivity—*i.e.*, historical formations of institutionalized strategies and regulative articulations between language and knowledge (Deleuze, 1986). From Michel Foucault's works on knowledge and power to Robert Merton's functionalist theory, the debate about the constitution of normative environments and conformance has led to considering groups' capabilities to influence people (Cusset, 2008; De Landa, 2000). This complex theoretical panorama has been the place for interrogating enabling regulative scenarios and the role of people's capabilities in becoming institutionalized interactive assemblages able to affect reality.

In summary, the main lesson of this analysis is as follows: understanding how institutions are formed through collective action requires concrete sociohistorical descriptions that reveal interactive mechanisms. For our purposes, institutions can be understood as performing regulations and interfering with people's actions while also serving as open spaces that grant people the ability to produce creative responses to reality. People's powers lie in the complex interactions among diverse, capable beings who strive to consolidate institutions expressing ontological measures against uncertainty.

§ 5

Why is that relevant to us? In the 1960s and 1970s, we witnessed an oppositional comprehension of institutions and mobilization. In Latin America, two unreconcilable poles emerged from that view. On the one hand, tradition understood the institutions as grounded in hierarchical communities performing coercion and restriction following conservative disciplinary ethical frames. On the other hand, anti-institutional movements have been seen as changing powers that can produce desirable transformations. The idea that social movements push institutions is traditional in Latin America. As a result, we have been driving multi-level disconnections between the state and society—to use a longstanding vocabulary among us (Tilly, 1978; Tormey & Townshend, 2006; Paschel, 2016).

Thinking about institutions in terms of assemblages, capable beings, norm circles, and dynamic interactions represents a compelling alternative. The social construction of institutions is an idea that changes everything. It lets us consider institutions as more than a mirror image of insatiable discontent and ideological differentiation in the middle of highly polarized societies made of individuals forced to act and believe in specific ways. Indeed, institutions are ill-considered if we restrict our comprehension to the idea that they express regulative attempts to control people—an institutional objective that has to be contested by social and political struggles. In contrast, describing institutions as complex assemblages of capable beings interacting and affecting themselves in what they can do crystallizes a conceptual image useful for abandoning a unidimensional comprehension of how institutions respond to social demands.

Institutions do not necessarily have to do with disciplinary techniques or control devices. People do not have to contest institutions that are restoring old-fashioned values. Affections: if there is a power in collective actions, it is because individuals interfere with themselves, creating normative compliance within changing institutional environments (Elder-Vass, 2012, pp. 60-69). Institutions do more than negatively constrain habits or repress people. They can materialize collectively endorsed rules, allowing exploration and discovery of action possibilities. Enablement: institutions are norm circles able to constitute action scenarios that are highly regulated but also productive.

§ 6

The outside versus institutions: non-actual but real possibilities of acting constantly resist formalization and integration as functions of regulated behaviors. Those possibilities always represent fresh air, letting us think there are options. Of course, it is unnecessary to suppose a transcendental stock of ideal possibilities of action to believe that. Instead, the dynamic movement of interactions shifts from standardized behaviors to randomly engaged alternatives, as adaptive relations among capable beings produce action possibilities.

We never know what happens at the level of quotidian interactions running silently within institutionalized habits. We are not constantly aware of how people evade administrators, procurators, heirs, priests, authoritarians, nationalists, professors, commanders, functionaries, presidential candidates, ideological leadership, etc. Dynamically and strategically performed struggles and resistance do not have to be taken as organized mobilizations subsumed into political ideologies and social motifs. Institutions are molar forms that operate as behavioral organizing mechanisms arising from shared habits. That is the reason for their anthems, icons, symbols, choreography, etc. (Canetti, 1973, pp. 73-121). Alternatively, it is essential to consider the institution's becoming from the viewpoint of its social constitution and the efforts to transform the processes that produce it *from within*. *Where can it be found resisting forces?* Against a conservative consideration about how institutions depend on a superior organizational will, we can say that institutions are promoted and challenged by collective mobilization and organization of people pushing the normative boundaries they ethically and politically subscribe to (Esposito, 2022, pp. 24-26).

It is necessary to qualify this view. The notion of the social construction of norm circles suggests that institutional limits are formed by dynamic multiplicities constantly interacting with themselves. Institutions are not definite forms. Normative leadership does not command them. Institutions exceed political, spiritual, or ideological personages. Collective actions structuring habits generate institutions. Even more, the same interactive processes equally change institutions. There is no need to reduce praxis to the state's role of administering lives. Since the 1980s, discontent and struggles against hierarchical organizations and authoritarian personages supposedly defining, guiding, and transfor-

ming history challenged that view. That is the concept of a traditional political conception of the underlying ideological forces producing order and command: the state and law as the expression of the leader's will (Esposito, 2022, pp. 26-30 & 56-59).

Let us assume, then, that the social structuring process perspective opens a new understanding under which institutions are emergent properties of collective assemblages, becoming differentiated by experimenting with formalization and integration at the level of action possibilities. This becoming is represented by creative, collaborative endeavors to produce alternative habits concerning the actual ones beyond any idiosyncratic world vision. Institutions live. They are creatures. They are powerful entities. However, they live because of the intense performance of capable beings making a home in their time of existence. Institutions are not abstract beings. The social construction of institutions materializes a real imagination: a social faculty independent of voluntaristic comprehension around individuals sharing ideological representations and personal motifs and joining groups pretending to command and change the world.

Conclusions

The presented discussion delves relates to the early 21st century in Latin America, a period marked by significant controversies around change. It addresses the emergence of new social movements, which have played a crucial role in challenging institutional frameworks, demanding rights, and fostering new forms of governance. Their emergence is of paramount importance in understanding the dynamics of societal change.

In that context, we can summarize our thesis statement as follows. The living world is not ontologically made up of substantial entities but constituted by processes. Reality is organized as interdependent multiplicities undergoing differentiation processes, partially stabilized and actively maintained at different timescales and spaces. Even entities that intuitively appear to be paradigms of things, such as organisms, institutions, and persons, are better understood as multiplicities in becoming different. According to an anti-institutional political view based on that thesis, we must free ourselves and incorporate the constitutive fluidity of reality into our existing ways. Control abandonment, uncertainty management, and nomadism: we should not expect to rule

reality but navigate unpredictability (Scoones & Stirling, 2020; Nicholson & Dupré, 2018; Braidotti, 2002 & 2006; Helmke & Levitsky, 2006).

On the other hand, a conservative reaction to that idea is the notion that without commands, penalties, boundaries, and restrictions, human societies would implode under disorder and barbarism. Movements and change can occur, but only within certain limits if we want to maintain security (Williams, 2022; Friberg, 2015; Ramalingam, 2015). This delicate balance between control and change underscores the complexity of the issue.

In the middle of both of those ideas, a particularly compelling problem stands. Institutions are not necessarily static apparatuses compressing instincts and tendencies in the name of civilized communitarian values (Deleuze, 2004, pp. 19-22). The same applies to the traditional idea that social movements express hierarchically organized forces of change (Paschel, 2016, pp. 220-238). Indeed, that view has proven divisive and has inhibited an alternative comprehension of the social construction of institutions. Institutions and social movements impact reality from that standpoint because they can manage uncertain circumstances through centralized organizations, depending on leadership and ideological conviction.

How can we think about institutions and social movements without adopting the ideological and political leadership approach and identifying with opinions and beliefs through group thinking? The social ontology perspective represents an option based on a very particular theoretical assertion: We are not detached entities making the world livable by the effect of our convictions, subjective perceptions, and passions. We are collectively made entities acting inter-connectedly in the middle of an uncontrollable world.

§ 1

Becoming different means bringing it into existence through non-actual action. The power of acting involves social interactions framing us. Actions bring habits into being, giving them shape and form (Esposito, 2022, p. 52). It is for that reason that institutions are capable of producing environments in which one can act creatively. That is a different image of institutions as being made of organizational structures, elite allies, favorable public opinion, and the ideological ability to mobilize individuals. Institutions are not mere containers of individual behaviors congregated by ideological motives. Ultimately, institutions are constituted by *shared behaviors dynamically*

configuring norms. Actions become normative because they produce collectively shared reproduction mechanisms. Those are habits: actions performed among other actions and repetitively endorsed. In such a way, actions configure practices. Practices configure mutual affection. Habits represent the price of living among people: everyone who wants to enter into the existential dominion of others must endorse commonly engaged practices. It is the normative condition of living within norm circles.

That idea represents a complex view of how habits configure regulations that, at the same time, produce collectively shared action scenarios. It is the recursivity of normative systems that creates habits and promotes norm circles. It is essential to consider the notional novelty at play. Institutions are norm circles. That means they are mechanisms emerging from endorsing and reproducing limited forms and patterned actions. That is a radical, materialistic account. People act, reproducing more and less unchallenged activities. That is the price of participating in social networks. People's actions create a sense in others that they should endorse them by reproducing sanctioned behaviors.

The proposed theory highlights that formal and informal institutions play a critical role in shaping the development and social movements of Latin America. Its practical implications include the need for adaptive governance that responds to local realities and promotes inclusive policies that reduce inequality and corruption. It implies that sustainable development requires collaboration between governments, civil society, and economic actors. Policymakers should focus on strengthening institutional frameworks while remaining open to change through social movements. Furthermore, the theory emphasizes that understanding regional differences is essential for designing effective interventions that balance external influences with domestic needs, fostering long-term social and economic progress.

§ 2

How we act alters the world. That possibility does not depend on individuals; collective assemblages underpin it. That is our central point. Moreover, it is an exciting point for three reasons.

Firstly, it allows us to consider a realistic approach to social construction processes and affirm that the actions of those building it inherently regulate its structuring. Indeed, the social is real because it is the product of interactions emerging as habits.

An additional advantage of this view is its connection to understanding how social change can occur. If it is true that institutions are the product of interactions, changing them is not the same as changing minds or convincing political representatives of political power to change. Norms circles are products. They are not ideational systems of beliefs existing in the archive of influential people desiring domination and domesticating people. Changing institutions is about changing habits.

Thirdly, it is necessary to describe how interactions produce norm circles. Institutions and communities are understandable from the viewpoint of describing interactions. Once those interactions are described, alternative articulations of agency that can generate behavioral changes within institutional environments can be considered. That is the methodological translation of the idea that socially constructed institutions influencing behaviors can be changed by transformed ways of acting. Ultimately, the capability of doing things within complex surroundings meddles between action and structure.

§ 3

Adopting a philosophical vocabulary, we can close our considerations by stressing the underlying ideas of action and power as actual capabilities to intervene in the world.

Living beings are what they do. On the other hand, our actions are influenced by the world and others' actions: we live in the middle of other capable beings (Deleuze, 2006a, 2002 & 1988).

What is power? Power is not an attribute, a property, or something reachable by desiring or violently capturing it. It is not about how you look at others or how others look at you. Violence and conflicts are secondary expressions of intensely diminishing capabilities. Power is not the same as violence: it is not about conflicts. Power is about what living beings can do. It entails their capabilities, relations, connections, augmentation, diminution, and cooperative redundancies. So, power is about agency. Its constituent elements are intensity and duration.

Power is not essentially repressive (since "it incites," "it induces," "it seduces"). It is practiced before it is possessed (since it is possessed only in a determinable form, that of class, and a determined form, that of the State). It passes through the hands of the mastered no

less than through the hands of the masters (since it passes through every related force) (Deleuze, 2006a, p. 71).

In that context, one does not ask how to get power. Power refers to the capacity to accomplish tasks. One has to ask differently, then. How is power exercised? In other words, to what extent is an action realized? How far can one go with something? In what sense is it possible to act? In what ways can actions influence, change, and provoke other activities? For how long is that true? Under what conditions is it possible to do something? Under what conditions is it possible to refrain from acting?

Habits are distributed realizations arising from transmitted actions. Formalization and integration are functions. Formalization refers to rules becoming standardized by reproduction and repetition. Integration refers to the ways those rules become imperatives. This means regular distribution and transmission regulate the variable possibilities of doing things.

We live in that reality every day. Speaking habits. Writing habits. Desiring habits. Working habits. Reading habits. Buying habits. Using time habits. Loving habits. Sexual habits. Deciding patterns and evaluative habits. Standards are everywhere. But that is not the problem. What is complicated and exciting to understand is that there is a mutual presupposition between individual actions and massively shared behaviors acting as normative patterns to obey at the expense of not succeeding in our endeavors or becoming outcasts (Foucault, 1996 & 2024).

To affect or to be affected: when one considers reality as made of capable beings constantly related to each other along more and less limited normative scenarios, everything about describing and comprehending implies an acceptance of the relational nature of power. That is a powerful idea.

It is characteristic of a relational ontology to recognize that multiplicities interacting with multiplicities express their nature through their actions, thereby creating reality. Any action affects existing actions, changing their direction, purposes, intensity, and extension. How can we capture the relational nature of reality? By interrogating the performative capacity of multiplicities interacting with themselves: to incite, induce, seduce, make it easy, make it difficult, enlarge, limit, make it more probable, make it less possible, enclose, control,

arrange, promote, let things go or restrain them, kill, enclose, support, imagine, love—this list illustrates the idea that performed capabilities are expressions of power. By defining power more broadly, we move beyond how movements ideologically framed their demands. What do you do? What can be done? How much time will it take to do something? Are there nurturing conditions to do something? Is it not possible to do something because there are no conditions? As we already said, you do not ask how to get power. You ask: what is the relational scenario at play for doing something?

§ 4

What does it mean to struggle in the already described panorama? Institutions are both diagrammatic spaces and places of transformation. Habits are everywhere. Although suddenly, things are no longer performed in the same way. Institutions are unstable. Adopting an ontology of social construction provokes renovated thoughts about the meaning of struggling, resisting, and mobilizing. Changing is not about working in the name of “more adequate institutional values.” It is about making behavioral adjustments in response to varied circumstances.

That idea can change everything within the common notion of struggling. Mutating involves the composing processes in the social construction of behavioral standards. You should not change the system. The question does not concern the existence of abstract imperatives. What matters is the processes that make up patterned actions. Creating instead of struggling: how do we act differently? Other actions can exist. So, you should challenge the intrinsic mechanisms of the social construction processes in the name of non-actual but possible ways of doing things. Becoming differently involves an instituent praxis. More resistance comes from the possibilities of doing things than from contested ideologies in the name of additional ideological assumptions. Let us finish by briefly elaborating on that.

From the beginning, avoiding any assumption about power centralization and its ideological realization is essential. We should avoid thinking about the head of the institution or the *Institutor of things* (Esposito, 2022, pp. 16-25). There is no need to suppose a central function of privileged groups holding power by nature or material constitution. It is an old trick to erase from memory any reference to impersonal mechanisms into which actions become highly regulated (Esposito, 2022, pp. 25-35). True, privileged people can make decisions in their

closed-door scenarios. However, everything those people can do in their offices requires networked multiplicities and enabling conditions to reach felicitous realization. Routines and inflections materialize power: twists and turns in habits changing at the rhythm of activities pressured by actual events.

So, one does not necessarily have to fight the State. One must not necessarily struggle against commanders, elites, white people, rich people, the police, etc. One does not necessarily contest the Father, God, Sex, or Law as dominant figures. Instead, one must challenge how we collectively endorse those figures—one acts differently. One calls for collective endeavors to transform norm circles by engaging in activities that focus on operating mechanisms and patterned behaviors. One evades stable forms: one has become other. One challenges identities, boundaries, limits, essences, and anything reproducing them. The instability of articulated activities defines a panorama of struggles aimed at altering highly reproduced actions.

This is extremely curious because it entails complexity: behavioral integration (habits) constituting formalization (rules) are products of mechanisms operating as limited forms of normative scenarios that simultaneously create possibilities of behavioral differentiation. How so? Dynamic interactions, partially stabilized, enable integration and formalization. If that notion is accepted, you must fight formalization and integration—not political representatives or ideological characters and their motifs.

Living together is subject to unstable differentiation. For that reason, we mobilize and struggle together all the time. So, those are activities expressing sustained performances based on networks contesting reality that should be described beyond categories of the state institutions—*e.g.*, legislation, public policies, bureaucracy, and political representation. By engaging the social structuring perspective, it is possible to consider norms and habits as irreducible to the private interests that individuals defend. Instead, we see norms and habits as rooted in communitarian processes. The same idea concerns change. Becoming different is not the same as claiming state power. It is not the same as talking as the long-awaited representative of the People. Militants can be as authoritarian as their conservative counterparts, indeed. To change is to mobilize at the level of interactions and struggle to create non-actual habits. One resists when one acts differently. In that way, actions remain transitive, unstable, and unruly. That is an open door because one can always

ask: how can we live differently? How can we love alternatively? How can we write boundaryless? How can we buy unconventionally? How can we consume alternatively? How can we work freely? How can we think without restriction? How can we desire formlessly? How can we build open identities? Those questions remain open to collective experimentation.

References

- Acosta, A. (2006). Crafting Legislative Ghost Coalitions in Ecuador. Informal Institutions and Economic Reforms in an Unlikely Case. In G. Helmke & S. Levitsky (eds.), *Informal Institutions and Democracy. Lessons from Latin America* (pp. 69-80). The Johns Hopkins University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason*. R. Johnson (trans.). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2023). *The Logic of Practice*. R. Nice (trans.). Stanford University Press.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Polity
- Brinks, D. (2006). Prosecuting Police Killings in Brazil and Argentina. In G. Helmke & S. Levitsky (eds.), *Informal Institutions and Democracy. Lessons from Latin America* (pp. 201-225). The Johns Hopkins University Press.
- Canetti, E. (1973). *Crowds and Power*. C. Steward (trans.). Continuum.
- Cardoso, F. H. & Faletto, E. (2024). *Dependency and Development in Latin America*. University of California Press. <https://doi.org/10.2307/jj.13083432>
- Castells, M. & Calderón, F. (2020). *The New Latin America*. Polity.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Colombia adentro. Relatos territoriales sobre el conflicto armado*. Comisión de la Verdad.
- Cusset, F. (2008). *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. The University of Minnesota Press.
- Davis, D. (1999). The Power of Distance: Re-Theorizing Social Movements in Latin America. *Theory and Society*, 28, 585-638. <https://doi.org/10.1023/A:1007026620394>
- De Landa, M. (2000). *A Thousand Years of Non-Linear History*. Zone Books.

- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. R. Hurley (trans.). City Light of Books.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and Philosophy*. H. Tomlinson (trans.). Continuum.
- Deleuze, G. (2004). *Desert Island and Other Texts*. M. Taormina (trans.). Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2006a). *Foucault*. S. Hand (trans.). The University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2006b). Immanence: A Life. In G. Deleuze, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995* (pp. 384–390). A. Hodges & M. Taormina (trans.). Semiotext(e).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi (trans.). University of Minnesota Press.
- Elder-Vass, D. (2010). *The Causal Power of Social Structures*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511761720>
- Elder-Vass, D. (2012). *The Reality of Social Construction*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139169202>
- Esposito, R. (2022). *Institution*. Z. Hanafi (trans.). Polity.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. J. Varela & F. Álvarez-Uría (trans.). Museos de Buenos Aires.
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. D. Macey (trans.). Picador.
- Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. G. Burchell (trans.). Picador.
- Foucault, M. (2024). *Madness, Language, Literature*. R. Bononno (trans.). The University of Chicago Press.
- Friberg, R. (2015). *Managing Risk and Uncertainty: A Strategic Approach*. MIT Press.
- González, S. & Garavito, M.C. (2021). The Authoritarian Mind: From Political Metaphors to the Constitution of a Social Identity. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 61, 351–383. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1190>
- Gorissen, S. (2021). 1986–The Marxist Disciplining of the Culture Studies Project. *Lateral*, 10(1), 1–17. <https://doi.org/10.25158/L10.1.21>
- Grant, A. (2016). *Originals: How Non-Conformists Move the World*. Penguin Books.
- Hadiz, R. & Chrysosgelos, A. (2017). Populism in World Politics. *International Political Science Review*, 38(4), 399–411. <https://doi.org/10.1177/0192512117693908>

- Harman, G. (2017). *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Penguin Books.
- Helmke, G. & Levitsky, S. (2006). *Informal Institutions and Democracy: Lessons from Latin America*. The Johns Hopkins University Press.
- Hempel, C. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. Free Press.
- Howarth, D. (2014). *Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism, and Critique*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203762288>
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. The University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520941311>
- Illouz, E. (2013). *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Polity.
- Kothari, U. (2022). A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions, and Ideologies. In U. Kothari (ed.), *A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions, and Ideologies* (pp. 1-15). ZED.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Theory Network*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001>
- Latour, B. (2009). *The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology*. Prickly Paradigm Press.
- Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Sciences Research*. Routledge.
- Marai, S. (2011). *Portraits of a Marriage*. A. A. Knopf (trans.). Vintage.
- Milner, H. & Moravcsik, A. (2009). *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400830787>
- Moffitt, B. (2014). How to Perform Crisis: A Model for Understanding the Key Role of Crisis in Contemporary Populism. *Government and Opposition*, 50(2), 189-217. <https://doi.org/10.1017/gov.2014.13>
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. Routledge.
- Mouffe, C. (2009). *The Democratic Paradox*. Verso.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. Verso.
- Mowles, C. (2015). *Managing in Uncertainty: Complexity and the Paradoxes of Everyday Organizational Life*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315730899>

- Munck, R. (2020). *Social Movements in Latin America: Mapping the Mosaic*. Agenda Publishing. <https://doi.org/10.1017/9781788212441>
- Nicholson, D. & Dupré, J. (2018). *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198779636.001.0001>
- Olson, M. (1971). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Harvard University Press.
- Parsons, T. (2012). *The Social System*. Quid Pro Books.
- Paschel, T. (2016). *Becoming Black Political Subjects. Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691169385.003.0007>
- Petracca, M. (2018). *The Politics of Interest: Interest Groups Transformed*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429495984>
- Portes, A. & Smith, L. (2008). Institutions and Development in Latin America: A Comparative Analysis. *Studies in Comparative International Development*, 43, 101-128. <https://doi.org/10.1007/s12116-008-9019-7>
- Ramalingam, B. (2015). *Aid on the Edge of Chaos*. Oxford University Press.
- Richard, S. (2013). *Institutions and Organizations: Ideas, Interests, and Identities*. SAGE.
- Salinas, A., Ortiz, C., Muffato, M., & Changoluisa, J. (2023). Formal Institutions and Informal Entrepreneurial Activity: Panel Data Evidence from Latin American Countries. *Entrepreneurship Research Journal*, 13(2), 309-344. <https://doi.org/10.1515/erj-2020-0013>
- Scoones, I. & Stirling, A. (2020). *The Politics of Uncertainty: Challenges of Transformation*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003023845>
- Scott, R. (2013). *Institutions and Organizations: Ideas, Interests, and Identities*. SAGE.
- Sloterdijk, P. (2017). *The Aesthetic Imperative: Writing on Art*. K. Margolis (trans.). Polity.
- Stokes, S. (2006). Do Informal Rules Make Democracy Work? Accounting for Accountability in Argentina. In G. Helmke & S. Levitsky (eds.), *Informal Institutions and Democracy: Lessons from Latin America* (pp. 125-140). The Johns Hopkins University Press.
- Tarde, G. (1969). *On Communication and Social Influence. Selected Papers*. T. Clark (trans.). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226789798.001.0001>
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Random House.
- Tilly, C. & Tarrow, S (2007). *Contentious Politics*. Paradigm Publishers.

- Tormey, S. & Townshend, J. (2006). *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446220115>
- Walker, I. (2013). *Democracy in Latin America: Between Hope and Despair*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7d1z>
- Williams, D. (2022). *Black Flags and Social Movements: A Sociological Analysis of Movement Anarchism*. Manchester University Press.

Reseñas

Aristóteles. (2024). *Ética nicomaquea*. M. Boeri y G. Rossi (trads.). Prensas de la Universidad de Zaragoza. 610 pp.

La *Ética nicomaquea* de Aristóteles, en la traducción de Marcelo Boeri y Gabriela Rossi, constituye una de las contribuciones más significativas al campo de la filosofía antigua en lengua española de las últimas décadas. Esta afirmación puede sostenerse por diversas razones, entre las cuales me detendré en dos que considero especialmente significativas.

En primer lugar, es necesario subrayar la relevancia de la *Ética nicomaquea* en el pensamiento filosófico contemporáneo. Se trata, sin lugar a dudas, de una de las obras más leídas e influyentes de Aristóteles, tanto en contextos especializados como en ámbitos intelectuales más amplios. A pesar de las legítimas reservas interpretativas que suscita, existe un consenso generalizado acerca de la vigencia de una parte importante de sus planteamientos. Autores como Martha Nussbaum, con su teoría de las capacidades, o Alasdair MacIntyre, con su propuesta de una ética de las virtudes, han retomado elementos fundamentales del pensamiento aristotélico para construir marcos filosóficos profundamente influyentes en la escena contemporánea. Del mismo modo, disciplinas como la filosofía política, la psicología y la pedagogía han encontrado en la ética aristotélica un recurso conceptual de gran riqueza. Cabe mencionar, a modo de ejemplo, el enfoque de la psicología positiva desarrollado por Martin Seligman o la ética de las organizaciones formulada por Carlos Llano, ambos inspirados en dicha tradición. A esta resonancia en la filosofía contemporánea se suma el hecho de que numerosos programas universitarios centrados en las humanidades, particularmente aquellos orientados por el modelo de las artes liberales o de los *great books*, incluyen esta obra como parte fundamental de su canon formativo.

No obstante lo anterior, la permanencia filosófica del pensamiento aristotélico no basta por sí sola para justificar el valor de una nueva traducción. La segunda razón, aún más decisiva, es el rigor y la calidad de la traducción presentada por Boeri y Rossi. Se trata, sin duda, de una de las traducciones más logradas al español, tanto por la precisión filológica como por la profundidad filosófica con que ha sido concebida. La historia de las traducciones de los clásicos grecolatinos al español ha atravesado numerosas etapas y vicisitudes, pero trabajos como el presente evidencian el alto grado de profesionalización alcanzado en los estudios de filosofía antigua en el ámbito hispanohablante.

Si bien existen traducciones notables de la *Ética nicomaquea*, cada una de ellas responde a enfoques, propósitos y públicos diversos. Entre las versiones más destacadas de las últimas décadas se encuentran las de Antonio Gómez Robledo (UNAM, 1965), Julio Pallí Bonet (Gredos, 1985), José Luis Calvo Martínez (Alianza, 2001), Eduardo Sinnott (Colihue, 2007) y, más recientemente, la de José Manuel García Valverde (CSIC, 2025). Algunas de estas privilegian la claridad pedagógica, mientras que otras se inscriben más propiamente en el ámbito de la investigación filosófica. En este panorama, la traducción de Boeri y Rossi se suma como una referencia insoslayable para los estudios clásicos en castellano.

Ambos traductores gozan de un amplio reconocimiento internacional en el campo de la filosofía antigua. Marcelo Boeri ha publicado traducciones de obras fundamentales de Aristóteles, como los libros I, II, VII y VIII de la *Física* y el tratado *Acerca del alma*, así como el *Filebo* de Platón. Asimismo, ha publicado una importante traducción de textos estoicos en colaboración con Ricardo Salles, entre otros trabajos sobre autores de la Antigüedad. Gabriela Rossi, por su parte, cuenta con una sólida trayectoria como investigadora y está por publicar su traducción de las *Refutaciones sofísticas*, también de Aristóteles, obra cuya actualización resulta especialmente pertinente. Así, ambos cuentan con una amplia y sólida trayectoria en el estudio de la filosofía antigua y, además, han cultivado con rigor el oficio de la traducción.

La obra aquí presentada se compone de dos secciones principales. La primera es una introducción de más de doscientas páginas que bien puede leerse como una monografía independiente. No se limita a ofrecer una presentación general de la obra, sino que proporciona una reconstrucción sistemática y coherente del pensamiento ético de Aristóteles. Se examinan los presupuestos filosóficos del texto, su contexto histórico-intelectual y su estructura interna, al tiempo que se ofrece una discusión crítica de los principales temas y de las interpretaciones contemporáneas más relevantes. El estudio introductorio aborda cuestiones fundamentales como (i) la consideración de la ética como una disciplina filosófica y la naturaleza del propio escrito; (ii) el trasfondo socrático-platónico del pensamiento aristotélico; (iii) la cuestión del método de esta disciplina; (iv) la noción de “felicidad” como fin último de la vida humana; (v) la teoría de las virtudes y su dimensión psicológica; (vi) la acción voluntaria, la elección y la deliberación; (vii) la prudencia o sabiduría práctica; (viii) los caracteres morales; (ix) la amistad; (x) la vida

contemplativa y la vida activa, y, finalmente, (xi) un apartado referente a los detalles de la presente traducción y la bibliografía utilizada.

La segunda parte, a su vez, contiene la traducción completa de los diez libros que conforman la *Ética nicomaquea*. Los traductores se apoyan principalmente en la edición de Bywater (1890), aunque se apartan de ella en algunos casos, lo cual se indica puntualmente en las notas. Boeri fue responsable de la traducción de los libros I–III, V–VI, VIII y IX; Rossi, de los libros IV y X, así como de la parte final del libro VII (desde 1151b23). Para la primera parte del libro VII, Boeri y Rossi retomaron y reelaboraron una traducción de Alejandro Vigo. La versión final de la traducción de la obra fue revisada y aprobada por ambos. Además, decidieron introducir algunas palabras señaladas con corchetes en la traducción castellana que no se encuentran en el griego para mejorar la comprensión del texto, dado el lenguaje sintético de las obras de Aristóteles y la aridez estilística del original griego. También intentaron mantener la terminología técnica empleada habitualmente en las lenguas modernas para traducir los conceptos griegos más relevantes, aunque advierten la dificultad que implica atender ciertos síntomas de intraducibilidad que presenta el amplio campo semántico de las virtudes éticas, la amistad, las emociones y los estados afectivos.

El aparato crítico que acompaña la traducción es extenso y riguroso. Las notas ofrecen aclaraciones terminológicas, referencias a otros textos del mismo Aristóteles, y conexiones con la tradición doxográfica y los comentarios antiguos. Asimismo, se remite a los principales intérpretes contemporáneos, lo que enriquece sustancialmente la lectura del texto. Un botón de muestra podría ser, por ejemplo, la nota 17 (p. 10) en la que se explica que *tò eû práttein* debe traducirse en el texto en cuestión como “irle bien a uno” y no “obrar bien”, como lo hacen algunas traducciones al español. La razón es tanto filológica como filosófica: por una parte, puede apelarse al uso de dicho adverbio con el verbo *prátto*; por otra, al momento argumentativo del discurso, en el que se identifica *tò eû práttein* con *eudaimoneîn*, pues el contexto en el que aparece es la explicación de lo que la mayoría de la gente (*hoi polloí*) entiende por “ser feliz”, de manera que no tendría sentido que ahí se refiriera a obrar bien o a una vida virtuosa. Otro ejemplo bastante ilustrativo del valor que aporta el aparato crítico de la traducción son las notas de los capítulos 1 a 5 del libro X (pp. 345–366), en los que Aristóteles aborda el tema del placer. En esas páginas, los traductores retoman sus trabajos previos sobre el *Filebo* de Platón y la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, lo cual es especialmente

relevante para reconstruir, por una parte, al interlocutor del Estagirita en esos textos y, por otra, para explicar el léxico utilizado para dirimir la cuestión de qué es el placer, *i.e.* en términos de *génesis*, *enérgeia* y *teleíosis*.

En suma, la traducción de Marcelo Boeri y Gabriela Rossi no solo amplía el conjunto de versiones disponibles en español de una obra fundamental de la ética antigua, sino que constituye una aportación muy relevante para el desarrollo de los estudios clásicos en el ámbito hispanohablante. Su publicación representa un logro académico significativo y un ejemplo notable de rigor filológico y filosófico.

Referencias

- Aristóteles. (1890). *Ethica Nicomachea*. I Bywater (ed.). Clarendon Press.
Aristóteles. (1965). *Ética nicomaquea*. A. Gómez Robledo (trad.). UNAM.
Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (trad.). Alianza.
Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea*. E. Sinnott (trad.). Colihue.
Aristóteles. (2025). *Ética nicomáquea*. J. M. García Valverde (trad.). CSIC.

Alberto Ross
Universidad Panamericana
jaross@up.edu.mx

Richardson, A. W. (2023). *Logical Empiricism as Scientific Philosophy*. Cambridge University Press. 80 pp.

In his book *Logical Empiricism as Scientific Philosophy*, Alan W. Richardson posits a novel perspective on the philosophical significance of logical empiricism. Despite its relatively concise nature, the book is sufficiently comprehensive in its reassessment of literature from the past four decades to substantiate its argument. Richardson's argument posits that the fundamental commitment of logical empiricism lies not in its adherence to empiricism or logical analysis in and of itself, but rather, it is an endeavour to establish philosophy as a scientific discipline that is integrated within the scientific conception of the world.

This philosophical foundation emerged during a pivotal period, as logical empiricism became a central project within the academic philosophy from the late 1920s to the 1960s. The movement's genesis occurred in Europe, with primary centres of activity situated in Vienna and Berlin, prior to attaining its most significant phase in the United States. This migration to the United States was precipitated by the escalating rise of fascism in Europe, which compelled numerous scholars and proponents of logical empiricism to seek refuge and pursue opportunities elsewhere.

Among these scholars, Herbert Feigl is widely regarded as a trailblazer in the realm of emigration to the United States, a trend that would subsequently be emulated by an array of prominent intellectuals throughout the 1930s. This notable migration included figures such as Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Philipp Frank, Carl Hempel, Hans Reichenbach, and Edgar Zilsel, among others. Under the leadership of Moritz Schlick, the Vienna Circle became the centre of the early development of logical empiricism. The group commenced regular meetings in 1922, marking the onset of Schlick's leadership. A physicist by training, Schlick had assumed the chair of philosophy of inductive science in Vienna, a position previously established for Ernst Mach in 1895.

The authors of the 1929 manifesto, particularly Rudolf Carnap, Otto Neurath, and Hans Hahn, emerged as central figures in articulating the movement's philosophical vision. The manifesto enumerates ten additional core members of the Vienna Circle, including Gustav Bergmann, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Viktor Kraft, Karl Menger, Marcel Natkin, Olga Hahn-Neurath, Theodor Radakovic, and

Friedrich Waismann. Notably, Friedrich Stadler's definitive history acknowledges that the number of intellectuals in Vienna affiliated with the Circle was considerably larger, with approximately twenty additional figures involved in various capacities (Soames, 2017).

The movement's influence extended well beyond Europe, as logical empiricism played a crucial role in shaping the contours of American academic philosophy, especially after World War II. Its contributions encompass the development of formal logic, metalogic, semantics and philosophy of language, philosophy of science, and formal epistemology. The ascendance of analytic philosophy in the United States, England, and, subsequently, throughout the world is largely attributable to the pre-eminence of logical empiricism. However, since the 1970s or even earlier, analytic philosophy has begun to understand itself as having moved beyond the philosophical doctrines and techniques associated with logical empiricism (Richardson, 2023).

The fundamental tension in logical empiricism emanates from its position between two different orientations. On the one hand, logical empiricism aspires to transform philosophy into a purely scientific endeavour, employing formal and logical methodologies to examine scientific knowledge. Conversely, logical empiricism also became an integral part of the broader tradition of analytic philosophy, which did not always demand the same rigorous scientific standards.

This tension was exemplified in the discussion between Carnap and Quine, wherein Quine critiqued Carnap's analytic-synthetic distinction as an empirically unsustainable "dogma of empiricism" (Van Quine, 1960). Max Black has argued that the logical empiricist approach is overly limited and fails to acknowledge the existence of other valid forms of knowledge. In his review of Reichenbach's work, Harris (1952) even characterized logical empiricism as an "arid desert" that impeded the development of philosophical thought. These critiques underscore the positivistic and reductionist character of logical empiricism, which has a tendency to reduce all meaningful knowledge to empirically verifiable statements.

However, as Richardson has noted, this characterization oversimplifies the movement's complexity. Logical empiricism encompasses a range of methodologies and theoretical frameworks. Neurath's approach is characterized by a naturalistic foundation, Frank's by historical and interpretive elements, and Morris's by a synthesis of empirical, pragmatic, and formal methodologies in the analysis of

meaning. This diversity of approaches underscores the heterogeneity in their understanding of the relationship between logic, experience, and scientific knowledge.

Logical Empiricism as Scientific Philosophy reveals that the shift from “scientific philosophy” to “analytic philosophy” in the reception of logical empiricism in post-World War II America was more the result of institutional and social factors than solely the internal development of philosophical argument. The logical empiricists who immigrated to America found themselves compelled to adapt to a novel philosophical landscape, resulting in more expansive and inclusive interpretations of their philosophical project.

In challenging the prevailing narrative that portrays logical empiricism as a failed project due to its inherent doctrinal deficiencies, Richardson offers a compelling alternative. Instead, Richardson demonstrates that logical empiricism represents a deliberate and significant endeavour to align philosophy with contemporary scientific standards while preserving the distinct characteristics that define philosophy as a distinct discipline. As previously mentioned, this book presents a sophisticated and intricate discussion, which may be challenging for readers lacking a fundamental understanding of the history of 20th-century philosophy. Hence, the book is deemed suitable for academics and postgraduate students of philosophy of science and analytical philosophy, as well as researchers investigating the relevance of the methodology of logical empiricism in contemporary debates concerning the relationship between philosophy and science.

References

- Harris, E. E. (1952). Scientific Philosophy. *The Philosophical Quarterly*, 2(7), 153-165. <https://doi.org/10.2307/2216902>
- Soames, S. (2017). *The Analytic Tradition in Philosophy 2: A New Vision*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400887927>
- Van Quine, W. (1960). Carnap and Logical Truth. *Synthese*, 12, 350-374. <https://doi.org/10.1007/BF00485423>

M. Zaenul Muttaqin
Cenderawasih University
mzaenul69@gmail.com

Aranda, J. P. y López Noriega, M. (2024). *Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Reverberaciones. Un homenaje*. UPAEP. 231 pp.

El volumen coordinado por Aranda y López Noriega examina el *corpus* de Joseph Ratzinger a través de doce ensayos que abordan la evolución de su pensamiento desde sus diversas etapas: teólogo académico, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y Pontífice.

El principio articulador que atraviesa estas contribuciones es la centralidad del concepto de “verdad” en su proyecto intelectual —“Se trataba y se trata siempre de lo mismo: seguir la verdad, ponerse a su servicio” (Ratzinger, 2005, p. 175)— y su relación con la *caritas* como principio de la praxis cristiana. Las perspectivas disciplinarias representadas (teología sistemática, filosofía, estudios litúrgicos, prospectiva) enriquecen el análisis, pero generan una tensión metodológica no resuelta. Mientras algunos autores desarrollan análisis especializados rigurosos, otros presentan reflexiones de carácter más testimonial que no siempre distinguen entre el pensamiento original de Ratzinger y sus interpretaciones personales.

Esta heterogeneidad hermenéutica, sumada a la ausencia de una introducción editorial sustantiva que articule los enfoques parciales en una visión comprehensiva, constituye una limitación estructural del volumen. Paradójicamente, el título *Reverberaciones* parece anticipar esta fragmentación interpretativa, sugiriendo que la recepción del pensamiento del teólogo bávaro opera necesariamente a través de resonancias múltiples y diferenciadas en el contexto teológico-filosófico contemporáneo.

Colasanti abre el volumen examinando la concepción del cristianismo como “inteligencia de la verdad”, argumentando que para Ratzinger se trata de “una verdad que, aunque deja un amplio espacio a la diferencia, es sin embargo fundamentalmente universal y, por ello, no evanescente; no se transfigura de cultura en cultura, de pueblo en pueblo” (p. 18). Esta interpretación establece un marco epistemológico que distingue entre universalidad ontológica y pluralidad cultural, tema central en los debates teológicos postconciliares.

Complementando esta perspectiva, Aranda identifica las “tensiones fundamentales” (p. 36) que caracterizan el diálogo con la modernidad, destacando la estrategia de acogida crítica que reconoce tanto las legítimas exigencias del pensamiento moderno al cristianismo

como la necesidad de discernimiento teológico. Este ensayo resulta particularmente esclarecedor al mapear las tensiones dialécticas que estructuran la obra del pensador alemán.

Casales, por su parte, propone un análisis comparativo entre la encíclica *Caritas in veritate* y el pensamiento débil de Gianni Vattimo (pp. 52-62), estableciendo un diálogo entre la propuesta de convergencia entre verdad y caridad y las críticas postmetafísicas contemporáneas. Esta confrontación conceptual ilumina la especificidad de la respuesta de Benedicto XVI al nihilismo contemporáneo, aunque el análisis se habría beneficiado de referencias a otros exponentes del pensamiento débil para contextualizar mejor la singularidad del debate con Vattimo.

En el ámbito filosófico, Bernal desarrolla un análisis comparativo entre Ratzinger y Aristóteles centrado en la noción de praxis, argumentando que la fe cristiana constituye “una opción fundamental por la verdad que posibilita, a su vez, una decisión general de vida que interpela la totalidad de la persona” (p. 63). El diálogo propuesto ilumina aspectos importantes de la dimensión práctica de la fe, conduciendo a caracterizar la existencia cristiana como “fe razonada en su sentido existencial-personal más profundo” (p. 80). Aunque el análisis está muy bien logrado filosóficamente, una explicitación más detallada de las mediaciones conceptuales entre el aristotelismo y el pensamiento del teólogo bávaro fortalecería los paralelos establecidos.

En contraste con las teologías políticas, Gutiérrez González articula una “teología de la elección” (pp. 81-101), sosteniendo que “ante un poder que oscurece la presencia de Dios [...] la verdad y el amor son auténtico poder creador” (p. 101). Su análisis contribuye a clarificar la posición frente a la politización de la fe. No obstante, una referencia más específica a interlocutores concretos de la teología política (Metz, Moltmann) habría enriquecido el debate y precisado los contornos de la crítica.

Desde una perspectiva metodológicamente innovadora, Arbesú ofrece una interpretación original de *Fe y futuro* como ejercicio prospectivo más que profético (pp. 102-122), aportando una lectura rigurosa que contextualiza históricamente el texto. Su observación de que Ratzinger “observa la realidad a partir de todos los elementos que la integran” (p. 102) destaca la amplitud analítica del autor, aunque naturalmente toda perspectiva teológica opera desde horizontes hermenéuticos específicos que delimitan su campo de visión.

Jorge Medina Delgadillo emprende una reconstrucción sistemática del concepto de “universidad” en el magisterio de Benedicto XVI (pp. 123-138). Identifica cuatro dimensiones fundamentales: “la esencia y las bases en que se asienta la universidad; su finalidad o vocación; el modo de su concreción; y [...] algunos retos actuales que enfrenta” (p. 124). Su análisis resulta particularmente relevante en el contexto actual de crisis institucional universitaria, donde la fragmentación del saber y la instrumentalización del conocimiento desafían la visión de la universidad como espacio de búsqueda integral de la verdad. Medina articula con precisión cómo Benedicto XVI recupera la tradición medieval de la *universitas* mientras dialoga críticamente con los paradigmas contemporáneos de educación superior, ofreciendo así una contribución significativa al debate sobre la identidad y misión universitarias en el siglo XXI.

Transitando hacia el ámbito estético, Méndez Gallardo aborda la relación entre arte y teología (pp. 139-151) contextualizándola en el marco de la crisis antropológica contemporánea. Si bien su exploración de los fundamentos teológicos del arte sacro es competente, el análisis habría ganado profundidad al examinar casos concretos de recepción artística en el pontificado de Benedicto XVI o al contrastar su posición con otros desarrollos contemporáneos en teología estética (Von Balthasar, García-Rivera).

En el ámbito litúrgico-musical, Sánchez de la Barquera examina la concepción de la música litúrgica, enfatizando la necesidad de “buscar la confluencia de la mente con la música y el texto” (p. 167). Aunque su reconstrucción del pensamiento musical es detallada, particularmente en referencia a *Ein neues Lied für den Herrn* (1995), el ensayo tiende más hacia la exposición que hacia el análisis crítico, perdiendo oportunidades de problematizar las tensiones entre tradición y renovación litúrgica en el contexto postconciliar.

González Martín del Campo propone una lectura original del martirio como “sacramento de alabanza a Dios, que se expresa en la liturgia en el momento de la doxología” (p. 170). Su erudito recorrido por la tradición bizantina y el triunfo de la ortodoxia muestra las conexiones litúrgicas profundas entre la Eucaristía de Cristo y la liturgia eucarística del mártir. Sin embargo, la abundancia de referencias patrísticas y bizantinas, aunque valiosas en sí mismas, no siempre mantienen a Ratzinger como eje central del análisis, generando digresiones que, sin constituir una debilidad fatal, sí difuminan ocasionalmente el foco del

estudio y su relación específica con la teología sacramental del autor estudiado.

Similar observación merece el trabajo de Manuel Gutiérrez sobre el diálogo fe-ciencia en el magisterio de Benedicto XVI (pp. 191-211). Su caracterización de la postura papal como “armonización” que implica “purificación” (p. 210) resulta acertada y contribuye a comprender la propuesta de una “razón ampliada” que supere tanto el reduccionismo científico como el fundamentalismo religioso. No obstante, la argumentación, en un inicio, descansa predominantemente en literatura secundaria, lo que limita el acceso directo a la evolución del pensamiento desde los escritos tempranos hasta las intervenciones magisteriales, perdiendo así matices importantes de su desarrollo intelectual.

En marcado contraste, el ensayo de Urbano Ferrer sobre las bases antropológico-personales de la esperanza (pp. 212-228) destaca por su rigor filosófico y precisión conceptual. Ferrer no solo explica cuidadosamente los matices semánticos del concepto de “esperanza”, sino que articula su análisis en diálogo directo con los textos, desde *Escatología* hasta *Spe salvi*. Su tesis de que “la esperanza apunta naturalmente a lo que ya en el tiempo sobrepasa la historia” (p. 227) sintetiza elegantemente la escatología frente a los mesianismos seculares y las teologías políticas, demostrando cómo un análisis filosófico riguroso —que integra fenomenología, personalismo y teología fundamental— puede iluminar dimensiones esenciales del pensamiento teológico sin sacrificar ni la fidelidad textual ni la profundidad especulativa.

Reverberaciones constituye una contribución desigual pero valiosa a los estudios sobre Ratzinger en lengua española. El volumen abarca un espectro temático amplio —epistemología, liturgia, arte sacro, universidad, escatología, diálogo fe-ciencia— que refleja la versatilidad intelectual del teólogo bávaro. Las contribuciones más logradas (Ferrer, Arbesú, Medina Delgadillo, Aranda) demuestran que su pensamiento admite lecturas rigurosas que posibilitan una profundización del magisterio del teólogo y papa alemán.

Sin embargo, tres limitaciones estructurales circunscriben su impacto como obra de referencia académica: la heterogeneidad metodológica del conjunto, la ausencia de criterios editoriales unificadores y la disparidad en el acceso a fuentes primarias. El volumen cumple una función testimonial importante al documentar la recepción del pensamiento en el contexto académico mexicano, pero deja pendientes algunas tareas críticas: un análisis sistemático de las tensiones internas del *corpus*

estudiado, una evaluación de sus límites hermenéuticos y un diálogo más robusto con sus críticos contemporáneos.

Futuros proyectos editoriales sobre Ratzinger/Benedicto XVI se beneficiarían de una delimitación temática más precisa, criterios metodológicos compartidos y una perspectiva que integre voces críticas junto a las interpretaciones más simpáticas. Solo así podrá construirse una recepción académica que haga justicia tanto a la complejidad del pensamiento del teólogo bávaro como a las exigencias del análisis teológico-filosófico contemporáneo.

Referencias

Ratzinger, J. (2005). *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*. C. d'Ors (trad.). Encuentro Ediciones.

Isaac Eliseo Gaspar Morales
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
isaaceliseo.gaspar@upaep.mx

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any internal reference that might help to identify its author.

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of

the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx

ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of Tópicos, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must to be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.

PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

Tópicos, Revista de Filosofía recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por

ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D. F.
Correo electrónico: topicos@up.edu.mx

CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de Tópicos Revista de Filosofía cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

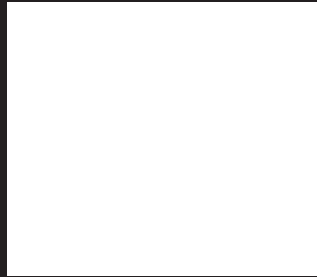
4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.



TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

