

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

MAYO-AGOSTO 2026 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Autodominio y placer: la propuesta de Jenofonte y su crítica a la filosofía cirenaica en *Mem.* II.1

Milena Lozano Nembrot

La tríada “ser, vivir y pensar” y la estructura dinámica del pensamiento en Plotino

José Antonio Giménez y Andrés Santa-María

¿Leibniz nominalista? Un examen crítico de la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano

Camilo Silva

Sentido y alcance del concepto de “gusto”

Cristián De Bravo Delorme

Virtualidad y trascendencia en La filosofía de la redención: una objeción contra el inmanentismo

Rodolfo Tapia León

Superar el nihilismo: una reflexión a partir de Nietzsche, Dostoievski y Camus

Miguel González Vallejos

Lo sublime en la filosofía alemana moderna

Boris Papez

Lo ético en la primera filosofía de Wittgenstein

Silvio Mota Pinto

La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): ¿una ontología bidireccional? Parte dos

Diego Honorato Errázuriz

La emergencia de la cuestión del lenguaje en *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty

Giulia Ábalos Romeo

Situarse en lo virtual. Una aproximación merleau-pontiana al estatuto virtual de la corporalidad

Sergio González-Araneda

La recepción temprana de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga

José Manuel Cuéllar Moreno

L'esteriorizzazione come facoltà “particolare” dell'anima e dello spirito: sfumature e processi nella filosofia di Pavol Strauss (1912-1994)

Peter Juan Pablo Maria Bako

Interpretación nihilista: una mirada posmoderna a la ontología hermenéutica

Jaime José Quintuña Riera

En defensa de la concepción ingenua de “conjunto”

Manuel Eduardo Tapia Navarro

Inteligencia artificial, superinteligencia y mejora cognitiva

Daniel Augusto Duarte Arias

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 75, mayo-agosto, 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, DF. 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 1 de abril de 2026 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*

CONSEJO DE REDACCIÓN

María Elena García Peláez Cruz

Eduardo Charpenel Elorduy

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

ADJUNTO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice general

Artículos

- Autodominio y placer: la propuesta de Jenofonte y su crítica a la filosofía cirenaica en *Mem.* II.1**
(Self-Control and Pleasure: Xenophon's Claim and His Critique of Cyrenaic Philosophy in *Mem.* II.1) 11
Milena Lozano Nembrot
- La tríada "ser, vivir y pensar" y la estructura dinámica del pensamiento en Plotino**
(The Triad "Being, Living, and Thinking" and the Dynamic Structure of Thought in Plotinus) 41
José Antonio Giménez y Andrés Santa-María
- ¿Leibniz nominalista? Un examen crítico de la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano**
(Was Leibniz a Nominalist? A Critical Survey of the Nature and Scope of Leibnizian Nominalism) 75
Camilo Silva
- Sentido y alcance del concepto de "gusto"**
(Meaning and Scope of the Concept of Taste) 115
Cristián De Bravo Delorme
- Virtualidad y trascendencia en *La filosofía de la redención*: una objeción contra el inmanentismo**
(Virtuality and Transcendence in *The Philosophy of Redemption*: An Objection against Immanentism) 163
Rodolfo Tapia León
- Superar el nihilismo: una reflexión a partir de Nietzsche, Dostoievski y Camus**
(Overcoming Nihilism: Reflections Based on Nietzsche, Dostoevsky, and Camus) 193
Miguel González Vallejos

Lo sublime en la filosofía alemana moderna (The Sublime in Modern German Philosophy) <i>Boris Papez</i>	215
Lo ético en la primera filosofía de Wittgenstein (The Ethical in Wittgenstein's Early Philosophy) <i>Silvio Mota Pinto</i>	243
La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): ¿una ontología bidireccional? Parte dos (The Temporization of Factual Living in Martin Heidegger's Early Works (1924-1927): A Bidirectional Ontology? Part Two) <i>Diego Honorato Errázuriz</i>	277
La emergencia de la cuestión del lenguaje en <i>La estructura</i> <i>del comportamiento</i> de Merleau-Ponty (The Emergence of the Question of Language in Merleau-Ponty's <i>The Structure of Behavior</i>) <i>Giulia Ábalos Romeo</i>	315
Situarse en lo virtual. Una aproximación merleau- pontiana al estatuto virtual de la corporalidad (Situating Oneself in the Virtual: A Merleau-Pontian Approach to the Virtual Status of Corporeality) <i>Sergio González-Araneda</i>	343
La recepción temprana de <i>Análisis del ser del mexicano,</i> de Emilio Uranga (The Early Reception of Emilio Uranga's <i>Analysis of</i> <i>Mexican Being</i>) <i>José Manuel Cuéllar Moreno</i>	373

**L'esteriorizzazione come facoltà "particolare" dell'anima
e dello spirito: sfumature e processi nella filosofia
di Pavol Strauss (1912-1994)
(Exteriorization as a "Particular" Faculty of the Soul
and Spirit: Nuances and Processes in the Philosophy
of Pavol Strauss (1912-1994))** 395
Peter Juan Pablo Maria Bako

**Interpretación nihilista: una mirada posmoderna
a la ontología hermenéutica
(Nihilistic Interpretation: A Postmodern View
of Hermeneutic Ontology)** 425
Jaime José Quintuña Riera

**En defensa de la concepción ingenua de "conjunto"
(In Defense of the Naive Conception of Set)** 455
Manuel Eduardo Tapia Navarro

Filosofía en el espacio público

**Inteligencia artificial, superinteligencia
y mejora cognitiva
(Artificial Intelligence, Superintelligence,
and Cognitive Enhancement)** 503
Daniel Augusto Duarte Arias

Reseñas

**Kempe, M. (2024). *El mejor de los mundos posibles.
Los 7 días que cambiaron la vida de Leibniz.*
J. Chamorro Mielke (trad.). Taurus. 300 pp.** 543
Roberto Casales García

Trujillo Liñán, L. (2022). *Formal Cause in Marshall McLuhan's Thinking: An Aristotelian Perspective*. Institute of General Semantics. 132 pp.

549

Binnui Navarro Romo

Bastos Andrade, L. (2024). *Afectividad y emociones. Aportes selectos desde la filosofía con apertura interdisciplinar*. Editorial Tirant lo Blanch. 199 pp.

557

Silvia Jazmín Amezquita Paisano

Artículos

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3279>

Autodominio y placer: la propuesta de Jenofonte y su crítica a la filosofía cirenaica en *Mem.* II.1

Self-Control and Pleasure: Xenophon's Claim and His Critique of Cyrenaic Philosophy in *Mem.* II.1

Milena Lozano Nembrot

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Universidad de Buenos Aires
Argentina

miluloz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6237-919X>

Recibido: 09 - 10 - 2024.

Aceptado: 10 - 03 - 2025.

Publicado en línea: 31 - 01 - 2026.

Cómo citar este artículo: Lozano Nembrot, M. (2026). Autodominio y placer: la propuesta de Jenofonte y su crítica a la filosofía cirenaica en *Mem.* II.1. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 11-40. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3279>



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

Resumen

Este artículo estudia la idea de autodominio o *enkráteia* en Jenofonte a partir del análisis del diálogo entre Sócrates y Aristipo de *Memorabilia* II.1. Esta conversación permite observar, por un lado, la manera en que Jenofonte construye su propia concepción del placer a partir de la crítica a la teoría cirenaica, y, por otro, el doble aspecto de la *enkráteia*, individual y político. Se muestra que en este texto, y en las obras de Jenofonte en general, aparecen dos tipos de *enkráteia*: una *fuerte o máxima*, que implica abstenerse de los placeres incluso cuando surge la necesidad fisiológica para priorizar otras tareas, y una *débil o mínima*, que supone satisfacer el deseo según la necesidad, la cual no excluye la persecución del placer, sino que es la condición necesaria para sentir cualquier tipo de placer.

Palabras clave: Jenofonte; *Memorabilia*; *enkráteia*; autodominio; placer; Aristipo; filosofías socráticas; filosofía cirenaica; ética griega; política griega.

Abstract

This article studies the idea of *enkráteia* in Xenophon based on the analysis of the dialogue between Socrates and Aristippus in *Memorabilia* II.1. This conversation allows us to observe, on the one hand, the way in which Xenophon constructs his own conception of pleasure based on the critique of the Cyrenaic theory, and, on the other hand, the two sides of *enkráteia*, individual and political. I show that in this dialogue, and in Xenophon's works in general, we find two types of *enkráteia*: a *strong or maximal* one, which implies abstaining from most pleasures even when a physiological need appears, and a *weak or minimal* one, which implies satisfying desire according to physiological needs and which does not exclude the pursuit of pleasure, but is the necessary condition for feeling any pleasure.

Keywords: Xenophon; *Memorabilia*; *enkráteia*; self-control; pleasure; Aristippus; Socratic philosophies; Cyrenaic philosophy; Greek ethics; Greek politics.

Introducción

El concepto de autodominio o *enkráteia* es uno de los rasgos más prominentes de la ética griega, y en particular de la ética socrática. Si el origen de este término ha sido atribuido al propio Sócrates por autores como Jaeger (1947) o Rossetti (2008 y 2015), esto es especialmente por el lugar fundamental de esta noción en los escritos de Jenofonte, y en particular en *Memorabilia*. Este socrático, que ha vivido por mucho tiempo a la sombra de Platón, es quien más utiliza el vocabulario de la *enkráteia*, y coloca esta cualidad como una parte central de su ética, más que cualquier otro socrático.¹

En este artículo nos proponemos estudiar la idea de *enkráteia* y la concepción del placer que esta supone a partir de un diálogo particular de *Memorabilia*, el primer capítulo del segundo libro. Esta conversación permite observar, por un lado, la manera en que el Sócrates de Jenofonte construye su propia concepción del placer a partir de la crítica a la visión de Aristipo como representante de la escuela cirenaica, y, por otro, el doble campo de influencia de la *enkráteia*, individual y político.²

¹ En las últimas décadas, con el reverdecimiento de los estudios socráticos, se ha rehabilitado el lugar de Jenofonte como filósofo dentro de la academia, desafiando la idea iniciada por Schleiermacher (1818), y continuada por muchos a lo largo del siglo XX (Brickhouse y Smith, 2000; Cooper, 1999; Patzer, 1999), de que Jenofonte no posee un pensamiento propio. En efecto, numerosas publicaciones de este siglo han considerado a Jenofonte como un filósofo relevante, especialmente en lo que respecta a su teoría ética y política. Para una presentación detallada de los estudios sobre Jenofonte hasta ahora, cfr. Danzig (2018, pp. 23-24) y Danzig *et al.* (2024).

² Siguiendo la posición de Dorion (2006, pp. 93-94), consideramos que la cuestión socrática —esto es, el intento de descifrar la posición del Sócrates histórico a partir de la lectura de los textos de sus discípulos— es un *pseudoproblema*, puesto que, si los *socratikoi logoi* son obras de ficción y cada autor pone sus ideas en la figura de Sócrates, no hay posibilidad de tratar de reconstruir a la figura histórica a través de ellos. En la misma dirección, Danzig (2018, p. 19) sostiene que dejar de lado este problema es un paso importante para entender a autores como Jenofonte y Platón, dado que, si los abordamos de esta manera, las contradicciones y diferencias entre sus dos Sócrates devienen pistas valiosas para entender a los autores mismos, en vez de buscar sin esperanzas al personaje histórico. Por esta razón, en este trabajo nos referiremos al “Sócrates de

La hipótesis que guía estas páginas es que Jenofonte presenta en esta conversación, y en el resto de sus obras, dos tipos de *enkráteia*: una *fuerte o máxima*, que se exige a los gobernantes, la cual supone abstenerse momentáneamente de la mayoría de los placeres incluso cuando aparece la necesidad fisiológica; y otra *débil o mínima*, que supone satisfacer el deseo en función de la necesidad natural, y que deben poseer todos los ciudadanos de una ciudad virtuosa. Esta última *enkráteia* no se opone al placer ni lo excluye, sino que, por el contrario, es la condición necesaria para sentir verdadero placer, tanto placer corporal como otro tipo de placeres que podríamos llamar anímicos y sociales, más valorados por Jenofonte. En la conversación con Aristipo se produce un sutil desplazamiento desde el primer tipo de autodomínio hacia el segundo, lo cual explica el rumbo a veces algo extraño de la conversación. La *enkráteia* débil o mínima le permite a Jenofonte discutir a una posición como la de los cirenaicos cuál es la verdadera forma de concebir el placer y el dolor, los cuales no son concebidos como cuestiones meramente somáticas.

Para ello, dividiremos el texto en tres partes: primero (*Mem.* II.1-7), partiendo de una concepción fisiológica de los placeres, los dos interlocutores acuerdan en la necesidad de la práctica del autodomínio para los gobernantes. En esta sección veremos las características principales de la *enkráteia fuerte* requerida a los gobernantes y otra cualidad asociada a esta, la *kartería*. En la segunda parte (*Mem.* II.1.7-17), a partir del desacuerdo entre Sócrates y Aristipo, se presentan las consecuencias políticas de la propuesta ética de ambos interlocutores, donde Sócrates extrema las condiciones de gobernantes y gobernados para tratar de convencer al cirenaico de que es mejor estar en el primer grupo, mientras que, al mismo tiempo, muestra implícitamente las fallas de una sociedad en donde no todos son educados para practicar la *enkráteia*. Por último, en la tercera parte (*Mem.* II.18-34), a partir de la respuesta de Aristipo, Sócrates, a partir de la diferencia entre sufrimientos voluntarios e involuntarios y del mito sobre Heracles

Jenofonte" sin intención de aludir con ello al Sócrates histórico. Otro problema, más difícil de resolver, es cuál es la relación entre el pensamiento del Sócrates de Jenofonte y el propio Jenofonte. A grandes rasgos podemos afirmar que, como con Platón, Sócrates suele ser el portavoz de las ideas de su discípulo. Sin embargo, a su vez, dentro de los variados personajes del *corpus* jenofónteo, Sócrates presenta una ética más estricta que otros personajes.

atribuido a Pródico, presenta una alternativa a la concepción cirenaica del placer y el dolor, la cual permite una articulación entre la *enkráteia* que llamaremos débil o mínima y el placer.

1. Primera parte: gobierno de sí y de los otros (*Mem.* II.1.1-7)

El libro II de *Memorabilia* comienza con un intercambio entre Sócrates y un particular seguidor suyo, Aristipo. Este diálogo es presentado como un ejemplo de las conversaciones donde el maestro “impulsaba a sus discípulos a ejercitar el autodominio sobre el deseo de comida, bebida, lujuria, sueño, frío, calor y fatiga” (προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου) (*Mem.* II.1.1).³ Al ver que uno de sus acompañantes (τινα τῶν συνόντων) era bastante indisciplinado o intemperante (ἀκολαστοτέρως ἔχοντα), Sócrates inicia una conversación con Aristipo acerca de la educación de los gobernantes.⁴

Algunos intérpretes sostienen que el cirenaico no es el verdadero destinatario de las enseñanzas de Sócrates, es decir el intemperante mencionado, sino una tercera persona presente en la escena.⁵ También se ha distinguido al Aristipo presentado por Jenofonte del personaje histórico, puesto que su intemperancia no se vería reflejada en las fuentes y sería consecuencia de la hostilidad de Jenofonte hacia él (Bevilacqua,

³ Ha sido señalado que hay un problema textual en esta oración, ya que los últimos tres sustantivos (ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου) no parecen consistir en un deseo o apetito (*epithymía*) y no suelen ser objeto de *enkráteia*, como sí los primeros. Dorion y Bandini (2000, p. 113, n. 1) sostienen que ninguna de las soluciones propuestas resuelve el problema, por lo que la única alternativa es suprimir toda la frase. Los últimos términos corresponden en general a la cualidad de la *kartería* (cfr. *infra*). Por lo demás, todas las traducciones de Jenofonte son propias. Hemos utilizado la edición de Marchant (1900).

⁴ *Akolésteros* es el adverbio comparativo de *akolastos*, pero que traducimos como un adjetivo predicativo (“era bastante indisciplinado”) por estar modificando al verbo *echo*.

⁵ Cfr. Mannebach (1961, p. 120, n. 2), Döring (1988, p. 63, n. 130) y O'Connor (1994, p. 159, n. 10), citados por Dorion y Bandini (2000, p. 113, n. 2). Sin embargo, como señalan Dorion y Bandini (2000, p. 113, n. 2), en las otras ocasiones en que Jenofonte emplea la estrategia de tener una conversación donde el verdadero destinatario de la lección es otro allí presente, es posible identificar fácilmente a este último, pero eso no sucede aquí.

2010, p. 373, n. 6). Efectivamente, no podemos confiar en la veracidad histórica de la conversación, y tampoco puede dejar de considerarse la enemistad entre estos dos personajes (SSR IV.A.20 = FS 386-387), que puede llevar a Jenofonte a distorsionar la filosofía de Aristipo. Sin embargo, el Aristipo presentado aquí tiene muchos puntos en común con los testimonios que poseemos acerca del personaje histórico, lo cual nos lleva a pensar que Jenofonte podría haber construido esta conversación para desarrollar sus propias ideas de placer y autodominio a partir de la crítica a la filosofía cirenaica, o de lo que él entiende por esta.⁶

En efecto, Aristipo parece ser, tanto según lo dicho en este diálogo como por los testimonios que poseemos sobre él, el perfecto *akólastos* y el destinatario más adecuado para esta conversación. Esto cobra sentido tanto si tomamos *akólastos* en su sentido más literal como el in-disciplinado (*a-kolastos*), como en el sentido técnico aristotélico de aquel que lleva, por elección propia, una vida dedicada a los placeres.⁷ Jenofonte no utiliza demasiado la terminología de la *akolasía* —el sustantivo no aparece en su corpus, y el adjetivo *akólastos* solo tres veces (*An.* II.6.10, *Eq. mag.* VII.10, *Mem.* II.1.1)—, por lo que podría ser significativo el hecho de que lo elija para referirse a Aristipo. Especialmente si consideramos que, dado que esta conversación es presentada como un ejemplo de cómo Sócrates solía exhortar a sus discípulos a practicar la *enkráteia*, se lo podría haber

⁶ Los fragmentos sobre Aristipo fueron recopilados por Giannantoni (1958 y 1990) y traducidos al español por Mársico (2013a). A lo largo del trabajo nos referiremos a la numeración de los fragmentos de estas dos ediciones, la primera con las siglas SSR y la segunda con FS.

⁷ *Kolázo* significa castigo correctivo, por lo que literalmente el *akólastos* es el que no ha sido corregido o disciplinado por el castigo (LSJ s. v. *akólastos*; cfr. *infra*, sección 2). Por otra parte, Aristóteles da un sentido técnico a la *akolasía* como el exceso en relación con los placeres, opuesto a la *sophrosýne* (*Eth. Nic.* II.8.1109a3-4 y 11-15, III.11.1119a7 y III.10.1118a3-4). Asimismo, distingue al *akólastos* del *akratés* en que mientras este último sufre un conflicto interno debido a que sabe cuál es el bien pero no puede realizarlo por ser dominado por los placeres, el *akólastos*, en cambio, *elige* la vida de los placeres por considerar que esto es lo bueno para él —es decir, su error está en la postulación del fin mismo, lo cual hace de la *akolasía* una condición más difícil de curar (*Eth. Nic.* VII.3.1114b15-18, VII.4.1148a15-17 y VII.7.115019-21). Si bien Platón no distingue tan claramente entre estos dos tipos de personas, sí suele asociar la *akolasía* a la elección de la vida de los placeres (*Grg.* 495b y 507e; *Phdr.* 255e y 256c; *Resp.* 4.431b; *Leg.* 5.734b; *Ti.* 86d y *Phd.* 68e-69a). Cfr. Lozano Nembrot (2024).

caracterizado como un *akratés*, vocabulario mucho más utilizado en esta obra.⁸ Pero, tal como se observa en los testimonios sobre él como en su retrato en este diálogo, Aristipo no es exactamente un *akratés* porque no es *arrastrado* o *dominado* por los placeres, sino que *elige* deliberadamente este tipo de vida.⁹ Por ello, luego de tratar, en vano, de convencerlo de la importancia de la *enkráteia*, Sócrates se centra en criticar la concepción de placer y dolor exclusivamente somáticos en la que se basa la propuesta aristipeana y muestra una alternativa de una vida feliz basada en otro tipo de placeres.

Para enderezar a este compañero errático, Sócrates pregunta cómo educarían a dos jóvenes, a uno con la finalidad de que sea capaz para gobernar (ικανὸς ἔσται ἄρχειν) y a otro para que ni lo intente (ἀντιποιήσεται, II.1.1). La educación del futuro gobernante se basa en dos cualidades fundamentales para Jenofonte: la *enkráteia* y, en segundo lugar de importancia, la *kartería*.

Sócrates y Aristipo acuerdan comenzar por la alimentación o nutrición (ἀπὸ τῆς τροφῆς), “como si fueran los elementos primarios” (ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων). La alimentación es lo primero (ἀρχή), puesto que nadie podría vivir si no se alimentara (οὐδὲ γὰρ ζῶη γ’ ἂν τις, εἰ μὴ τρέφοιτο) (*Mem.* II.1.1).¹⁰ Debido a que es una necesidad

⁸ Cfr. Jenofonte (*Mem.* I.2.2, I.2.12, I.2.26, I.5.2, I.5.3, II.6.19, III.9.4, IV.5.4, IV.5.5, IV.5.7, IV.5.10 y IV.5.11). Sobre la *akrasía* en Jenofonte, Jones y Sharma (2018, p. 80) sostienen que este autor utiliza el adjetivo *akratés* exactamente como Aristóteles usa el término *akólastos*, para significar “indulgente” o “licencioso”. Sin embargo, veremos a continuación que el *akratés* para Jenofonte es un esclavo gobernado por sus deseos y placeres, concepción que está más cerca de la definición de Aristóteles del *akratés*, más que la del *akólastos* (*Eth. Nic.* VII.3.11146b15-18 y VII.4.1148a15-17).

⁹ Sobre la vida de placeres de Aristipo, cfr. SSR IV.A.51-100 = FS 441-498. Sobre la posición teórica cirenaica del placer como fin, cfr. SSR IV.A.172 = FS 589.

¹⁰ El hecho de que Aristipo agregue la palabra *arché* para referirse al alimento y lo haga fundamento de todo lo demás podría hacer referencia a los pasajes de corte naturalista sobre los cirenaicos: el placer es el fin puesto que los animales y los niños lo persiguen y huyen del dolor (SSR IV.A.172 = FS 589). En este sentido, el placer está directamente relacionado con la supervivencia, si bien no se limita a esta —es decir, a los límites de lo necesario—. Por otra parte, es importante destacar que Aristipo sostenía una concepción propia de *enkráteia*, que no consistía en la abstención o moderación de los placeres, sino en disfrutarlos sin ser dominado por ellos (SSR IV.A.58 = FS 449; SSR IV.A.79 =

fisiológica, es razonable (εἰκός) que los hipotéticos jóvenes quieran (βούλεσθαι) tomar alimento cuando llegue el momento, pero al que es educado para gobernar es necesario acostumbrarlo (ἐθίζοιμεν) a preferir lo más urgente antes que satisfacer su estómago (τῇ γαστρὶ χαρίζεσθαι) para que pueda ocuparse de los asuntos de la ciudad (II.1.2). En segundo lugar, cuando este quiera beber (πιεῖν βούλωνται), debe poder aguantar la sed (τὸ δύνασθαι διψῶντα ἀνέχεσθαι). Tercero, debe dominar el sueño (τὸ δὲ ὕπνου ἐγκρατῇ εἶναι) para acostarse tarde, levantarse temprano e incluso estar en vela si es necesario. En cuarto lugar, debe dominar los placeres sexuales (τὸ ἀφροδισίων ἐγκρατῇ εἶναι) para no verse impedido a actuar (κωλύεσθαι πράττειν) si debe hacerlo (II.1.3).¹¹

En resumen, el educado para gobernar debe poseer *enkráteia*, entendida como la capacidad de dominio sobre los placeres de la comida, la bebida, el sexo y el sueño (*Mem.* I.2.1, I.2.14, I.3.7, I.5.1, I.5.6, VI.5.3 y IV.5.9). El autodomínio es un elemento central en la ética de Jenofonte de sus escritos socráticos y no socráticos, que lo distinguen de Platón y de cualquier otro escritor de su época.¹² En este pasaje podemos observar dos cuestiones que serán relevantes para lo que sigue: en primer lugar, la educación en la *enkráteia* está reservada para los que pretenden gobernar. Segundo, si bien se acepta que los placeres son algo necesario, puesto que dependen de la necesidad fisiológica, el autodomínio de los gobernantes supone apartarse los placeres de la comida y bebida incluso cuando aparece el hambre o la sed, de manera que se prioriza el deber del gobernante a los requerimientos del cuerpo. El objetivo de la *enkráteia* es no ceder ante lo que uno *quiere* (*boulesthai*), incluso aunque sea un querer razonable (*eikós*) y consecuencia de la necesidad, con el fin de estar disponible para realizar las diversas tareas de gobierno. Debido

FS 469; SSR IV.A.86 = FS 476; SSR IV.A.87 = FS 447; SSR IV.A.96 = FS 489). Sin embargo, el texto de Jenofonte no hace referencia a este aspecto.

¹¹ Técnicamente, “ser autocontrolado” (ἐγκρατῇ εἶναι) respecto del sueño y los placeres del sexo, expresiones que resultan un tanto extrañas en castellano.

¹² Desde el comienzo de *Memorabilia* se enfatiza el autodomínio que Sócrates ejercía sobre los placeres y fomentaba en otros, ya sea mediante el ejemplo o el diálogo sobre el tema (*Mem.* I.2.1-8, I.2.17, I.3.1, I.5.6, IV.3.18 y IV.5.1). Si bien Platón también presenta a Sócrates como dueño de sus placeres (*Symp.* 222b), en los llamados diálogos socráticos no aparece el lenguaje de la *enkráteia*. Como señala Dorion (2007 y 2018), este lenguaje aparece recién a partir del *Gorgias* con la bipartición del alma y la rehabilitación de la *akrasía*, que luego se desarrolla con la tripartición de *República* y *Fedro*.

a la alta exigencia que supone la *enkráteia* aquí descrita, la cual se exige solo a los gobernantes, la llamamos *fuerte o máxima*.

Asimismo, el educado para gobernar debe ser entrenado en la *kartería*: no debe huir de los esfuerzos o sufrimientos (τὸ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους), sino someterse voluntariamente a ellos (ἐθέλοντῇν ὑπομένειν) (II.1.3), y debe ejercitarse (ἀσκεῖν) para soportar el frío y el calor, puesto que la mayoría de las ocupaciones humanas se realizan al aire libre (II.1.6). La *kartería* supone una resistencia o fuerza aplicada a los dolores y a adversidades para el cuerpo como el frío y calor (*Mem.* I.2.1 y I.6.7). Es discutido por los intérpretes si Jenofonte distingue rigurosamente o no entre estas dos cualidades.¹³ Una forma de sistematizar estos dos elementos supone considerar que la *kartería* y la *enkráteia* se ocupan ambos de la esfera física y corporal, pero mientras que la primera expresa la capacidad de resistir elementos *exteriores* que afectan el cuerpo, como el frío, el calor y la fatiga, la segunda supone la facultad de dominar algo que viene del *interior* del individuo, como los placeres corporales de la comida, la bebida, el sueño y la sexualidad (Dorion y Bandini, 2000, pp. 69-70, n. 64; F. Bevilacqua, 2010, pp. 149-150 y 275, n. 2).¹⁴

¹³ Algunos sostienen que Jenofonte no establece una distinción tan tajante entre estos dos conceptos como Aristóteles (Erbse, 1961, p. 276, n. 2), o que muchas veces utiliza *enkráteia* en un sentido más amplio para referirse a ambos ámbitos (Johnson, 2020, p. 418); otros (Dorion y Bandini, 2000, pp. 69-70, n. 64; Bevilacqua, 2010, pp. 149-150 y 275, n. 2), en cambio, afirman que Jenofonte emplea un lenguaje riguroso para distinguir estas dos categorías.

¹⁴ Si bien esta división es clarificadora, supone como algo dado el hecho de que los placeres constituyen algo interno al individuo, lo cual para la época no era algo supuesto de antemano (Bieda, 2021; Dodds, 2006; Snell, 2012). En Jenofonte, los placeres no tienen un estatus claro, y oscila entre decir que son “*implantados* en el mismo cuerpo conjuntamente con el alma” (ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμέναι τῇ ψυχῇ) (*Mem.* I.2.23) y utilizar un lenguaje tradicional que parece ponerlos como algo ajeno al individuo: “ponerse en guardia con *las cosas que persuaden* a comer sin tener hambre y a beber sin tener sed” (συνεβούλευε φυλάττεσθαι τὰ πείθοντα μὴ πεινῶντας ἐσθίειν μηδὲ διψῶντας πίνειν) porque maltratan el estómago, la cabeza y el alma (*Mem.* I.3.6). La indefinición respecto de estos temas hace que debamos tener cuidado respecto de la utilización acrítica de ciertas antinomias filosóficas tradicionales como la división entre interioridad y exterioridad, ya que en muchos casos podrían no ser una buena matriz de análisis.

Por último, el que es educado para gobernar debe tener el conocimiento (μάθημα) necesario para *dominar* a los adversarios (πρὸς τὸ κρατεῖν τῶν ἀντιπάλων) (II.1.3), puesto que “sin un conocimiento de este tipo ninguna de las otras enseñanzas o cualidades serviría para nada” (πολὺ νῆ Δί', ἔφη, τῷ ἄρχειν παιδευομένων· καὶ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄφελος ἄνευ τῶν τοιούτων μαθημάτων) (II.1.3). No obstante, al explayarse sobre este conocimiento, Sócrates vuelve nuevamente al problema del autodomínio: los animales son sorprendidos por sus rivales y atrapados por los cazadores por ser conducidos hacia los anzuelos por el deseo de comer (τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ φαγεῖν) y de beber, y llevados hacia sus trampas “por el deseo y la esperanza de los placeres del sexo” (τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ τῇ ἐλπίδι τῶν ἀφροδισίων) (II.1.4). Aquí Sócrates se aparta del programa educativo de los gobernantes para realizar una reflexión de índole general: “¿Y no te parece que es vergonzoso que a un ser humano le pasen las mismas cosas que a los más insensatos entre las bestias?” (οὐκοῦν δοκεῖ σοι αἰσχρὸν εἶναι ἀνθρώπῳ ταῦτ' ἀσχεῖν τοῖς ἀφρονεστάτοις τῶν θηρίων) (II.1.5).¹⁵ Sócrates da el ejemplo de los adúlteros, que aun *sabiendo* (εἰδότες) los peligros a los que se exponen por parte de la ley y de los posibles ultrajes de los demás, y habiendo muchos medios para liberarse del deseo sexual de forma segura (ὄντων δὲ πολλῶν τῶν ἀπολυσόντων τῆς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας ἐν ἀδείᾳ), son llevados (φέρεσθαι) hacia esos peligros (II.1.5).¹⁶

¹⁵ En *Mem.* IV.5.11, Sócrates advierte esto mismo a Eutidemo: “Pues, Eutidemo, ¿en qué se diferencian un ser humano sin dominio de sí de la bestia más estúpida? Pues cualquiera que no examina lo mejor, sino que busca por todos lados lo más placentero, ¿en qué se diferenciaría del ganado más insensato?” (τί γὰρ διαφέρει, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἀνθρώπος ἀκρατὴς θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου; ὅστις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ' ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν, τί ἂν διαφέρει τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων) (cfr. *Hier.* VIII.3).

¹⁶ En el mismo sentido, en *Mem.* II.2.4, para tratar de disuadir a Lamprocles de su enojo con su madre, Sócrates afirma que los seres humanos no engendran hijos por el placer sexual, porque si fuera por eso habría otras formas de satisfacerlos en las calles y en las casas (καὶ μὴν οὐ τῶν γε ἀφροδισίων ἕνεκα παιδοποιεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνεις, ἐπεὶ τούτου γε τῶν ἀπολυσόντων μεστὰί μὲν αἱ ὁδοί). En estos pasajes, Jenofonte parece aludir a la capacidad de los varones atenienses de comprar sexo en las calles o de utilizar esclavos o esclavas para su satisfacción. Tal como señala Bevilacqua (2010, p. 378, n. 20), en esto Jenofonte parecería seguir a Antístenes, quien, según el testimonio

Este es un claro caso de *akrasía*: cuando, aun sabiendo qué es lo mejor para uno, no se actúa en consecuencia debido a estar dominado y gobernado por los placeres (κρατούμενος, ἀρχομένου) (*Mem.* II.6.1).¹⁷ Jenofonte caracteriza al *akratés* como un esclavo de los placeres (ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων) (*Mem.* I.5.5), impedido (κωλύεσθαι) de realizar lo más noble y obligado (ἀναγκάζεσθαι) a hacer lo más vergonzoso (*Mem.* IV.5.4).¹⁸ Los placeres son los peores amos (τοῖς κακίστοις δεσπόταις) que uno pueda tener, pues conducen a la peor forma de esclavitud (*Mem.* IV.5.5; *Oec.* I.22-23), aquella que priva de los mayores bienes: la *sophía* (*Mem.* IV.4.6) y la *sophrosýne* (IV.5.7).

La *enkráteia*, por el contrario, es la condición para que el individuo pueda ejercer la *eleuthería* (libertad), la cual no consiste en hacer lo que uno quiere, sino en “hacer lo mejor” (τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα) (*Mem.* IV.5.3).¹⁹ En este sentido, el autodominio es una condición necesaria tanto para gobernarse a sí mismo como para gobernar a los demás (cfr. Foucault, 2010). Esto es precisamente lo que parece indicar Sócrates en el pasaje analizado (*Mem.* II.1.3-4) estableciendo un paralelismo entre

de Diogenes Laercio VI.4 (SSR V.A.60 = FS 819), parece haber considerado a las prostitutas como un valioso recurso para sustraerse de los peligros de cometer adulterio.

¹⁷ Si bien en ciertos diálogos de *Memorabilia* Sócrates presenta una visión intelectualista de la virtud, según la cual nadie puede actuar en contra de lo que considera mejor (*Mem.* III.9.4 y IV.6.6), al mismo tiempo, la *akrasía* es una de las preocupaciones centrales de la obra. Dorion (2003) resuelve esta aparente contradicción distinguiendo dos tipos de *akrasía* en *Memorabilia*: una *akrasía* fuerte—que supondría que un hombre verdaderamente virtuoso y con conocimiento puede ser vencido por los placeres—, la cual Sócrates considera imposible, y una *akrasía* débil, que designa el mal comportamiento en general, ya que quien cede a los placeres corporales, por definición, carece de virtud hasta el punto de que esta le resulta ajena.

¹⁸ Jenofonte recurre con frecuencia a la analogía de la esclavitud en relación con los placeres (*Mem.* I.3.11, I.5.5, I.6.8 y V.5.5; *Oec.* I.22-23; *Apol.* 16).

¹⁹ En cambio, tal como veremos en el próximo apartado (cfr. *infra*, sección 2), la libertad para Aristipo parece consistir en hacer lo que uno mismo (*autós*) quiere, y esto es contrapuesto a los intereses de los demás. Tanto las tareas de gobierno como las de servidumbre —para Aristipo una y la misma cosa (*Mem.* II.1.17)— suponen poner al otro antes que a uno mismo y generan muchos problemas que impiden la vida fácil y placentera que él pretende.

el dominio de sí mismo (*ἐγκρατῇ εἶναι*, II.1.3) y el dominio sobre los enemigos (*κρατεῖν τῶν ἀντιπάλων*, II.1.4).²⁰

A continuación, se desarrollará la relación entre *enkráteia*, esclavitud y gobierno, así como la diferencia entre la propuesta socrática y la de Aristipo, explorando el aspecto político del autodomínio.

2. Las consecuencias políticas de la *enkráteia* (*Mem.* II.1.7-17)

Hasta aquí el acuerdo entre Sócrates y Aristipo: los dos creen que esta debería ser la educación del gobernante. En donde van a disentir es en cuál es la vida más feliz. Cuando Sócrates le pregunta al cirenaico en qué categoría (*τὴν τάξιν*) se colocaría, si entre los que gobiernan (*τοὺς ἀρχικοὺς*), que son *enkrateîs* sobre todas estas cosas, o entre los incapaces de esto, que ni aspiran a gobernar (*Mem.* II.1.7), Aristipo responde que lo más insensato (*ἄφρονος*) es elegir ser gobernante en estas condiciones, ya que suficiente trabajo es procurarse lo necesario para uno mismo como para tener que además encargarse del resto de los ciudadanos (II.1.8).

Abandonar muchas cosas que uno quiere para sí mismo por preferir las de la ciudad, y, si no se logran todas las cosas que la ciudad quiere, sufrir una pena por esto, ¿cómo esto no es la mayor insensatez? Pues las ciudades pretenden usar a sus gobernantes como yo uso a mis esclavos domésticos (*καὶ ἑαυτῷ μὲν πολλὰ ὧν βούλεται ἐλλείπειν, τῆς δὲ πόλεως προεστῶτα, ἐὰν μὴ πάντα ὅσα ἡ πόλις βούλεται καταπράττει, τούτου δίκην ὑπέχειν, τοῦτο πῶς οὐ πολλὴ ἀφροσύνη ἐστί; καὶ γὰρ ἀξιοῦσιν αἱ πόλεις τοῖς ἀρχουσιν ὥσπερ ἐγὼ τοῖς οἰκέταις χρῆσθαι*) (*Mem.* II.2.8-9).

Aristipo opone los intereses propios —expresados en los pronombres de primera persona singular, *τοῦ ἑαυτῷ, ἑαυτῷ*— con los de la ciudad. El intento de satisfacer las demandas de esta última supone, como ya acordaron, dejar, abandonar (*ἐλλείπειν*) a las propias, y esto para Aristipo es la mayor insensatez (*ἀφροσύνη*) si uno quiere ser feliz.

²⁰ Un movimiento similar hace Sócrates en el *Económico*, donde, en medio de una discusión acerca del dominio sobre los placeres, agrega que es preciso luchar por la libertad no solo contra estos, sino también contra los que intentan esclavizarnos por las armas (*Oec.* I.19-23).

El cirenaico provocativamente invierte los términos presentados por Sócrates: lo insensato no es seguir los propios placeres, sino ejercitar la *enkrátēia*, por lo cual, bajo esta lógica, los verdaderos esclavos son los gobernantes, que deben proveer todo para los demás sin poder disfrutarlo ellos mismos.²¹ Él, en cambio, prefiere vivir de la forma más fácil y placentera (ἡ ὁἰστώ τε καὶ ἡδίστα) (*Mem.* II.1.9).

Esta concepción de la felicidad concuerda con los testimonios que tenemos sobre Aristipo y su filosofía.²² Allí, el cirenaico propone un modo de vida donde el placer es el último fin (SSR IV.A.166 = FS 57; SSR IV.A.172 = FS 589), y pone en práctica su filosofía viviendo como extranjero en la corte del tirano Dionisio, donde disfruta de los lujos de los gobernantes sin las responsabilidades que implicaría gobernar (SSR IV.A.51-60 = FS 441-51). Por ello, cuando Sócrates, haciendo propia la lógica de su oponente e incorporando la perspectiva hedonista, propone examinar quién vive más placenteramente, los gobernantes o los gobernados (πότερον ἥδιον ζῶσιν οἱ ἄρχοντες ἢ οἱ ἀρχόμενοι) (*Mem.* II.1.10; cfr. *Hier.* I.2), Aristipo se niega a entrar en esta dicotomía donde una parte es esclava de la otra: asociando nuevamente a los que son gobernados (οἱ κρατούμενοι) con la esclavitud (τὴν δουλείαν),²³ el cirenaico no se coloca en ninguna de las dos partes, sino en el *camino*

²¹ En estos pasajes se enfatiza el sentido intelectual o prudencial de *sophrosýne* y *aphrosýne*, referido a la sensatez o sabiduría práctica. En este sentido es que para Jenofonte la *sophrosýne* es igual a la *sophía*, considerada esta última no un conocimiento abstracto sino un conocimiento sobre algo en particular (*Mem.* III.9.4; Dorion, 2012).

²² Es discutido si Aristipo profesaba una teoría filosófica o simplemente exhibía una forma de vida. Por un lado, Mann (1996, p. 111) sostiene que no hay nada en la filosofía de Aristipo aparte de su forma de vida. Por otro, Mársico (2013a, p. 48), basándose en la coherencia entre el material teórico y las anécdotas sobre Aristipo, defiende la existencia de una doctrina original, que da sentido a las disputas entre los socráticos. En una línea de interpretación similar, Lampe (2017, pp. 198-218) critica la distinción anacrónica entre estilo de vida y teoría y afirma que en las epístolas sobre Aristipo hay una doctrina reconocible que se considera que recoge algo importante sobre un estilo de vida ejemplar.

²³ Según Johnson (2009), que la relación entre gobernantes y gobernados se convierta en una entre amos y esclavos depende del hedonismo de Aristipo, que desea vivir una vida no solo placentera, sino también fácil, lo cual deriva en una tiranía donde los gobernantes explotan a los gobernados como esclavos. Proponemos aquí que este paralelismo es construido en la conversación misma,

intermedio entre las dos (μέση τούτων ὁδός), que a través de la libertad (δι' ἐλευθερίας) lleva a la felicidad (εὐδαιμονίαν). Sócrates afirma que, si uno vive entre los seres humanos, no es posible escapar de las relaciones de poder en donde una parte domina por sobre la otra (*Mem.* II.1.12), pero Aristipo da una respuesta de lo más sorprendente para un griego: afirma que precisamente por eso es que él no se encierra en ninguna ciudadanía (οὐδ' εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω), sino que es como extranjero en todas partes (ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι) (II.1.13).²⁴

Dar respuesta a este planteo no es fácil. Sócrates podría argumentar basándose en la complementariedad de los intereses de uno mismo y de los otros y señalar las relaciones de reciprocidad y *philía* que debe haber entre gobernantes y gobernados, tal como sucede en otros textos de Jenofonte (*Cyr.* I.6.19-26; *Lac.* I.2; *Hier.* VIII.1- y XI. 8-15). Pero el filósofo no sigue este camino, sino que, manteniéndose bajo las categorías propuestas en la conversación, profundiza aún más las relaciones antitéticas entre gobernantes y gobernados, considerándolas como un juego de suma cero, donde una necesariamente gana a costa de la otra. Esto lleva a la paradoja de que, queriendo defender la necesidad de la vida política y la participación en ella, Sócrates presenta una visión de la sociedad muy problemática. Se retrata aquí una suerte de génesis de las relaciones políticas similar a lo que plantea Calicles en *Gorgias*, donde los más fuertes dominan a los más débiles y los utilizan como esclavos, hasta que los convencen de preferir la esclavitud antes que una guerra

a partir de las premisas del comienzo del diálogo, la educación en la *enkráteia* solo para los gobernantes.

²⁴ Aristipo es capaz de ver su individualidad por fuera de la *pólis*, lo cual parece desafiar todo tipo de “politicidad natural” comúnmente asociada a los antiguos. Podríamos interpretar esta postura como ingenua, tal como hace Sócrates —y Johnson (2009)—: es imposible escapar de lo político, dado que es un rasgo que nos constituye como humanos; o bien podríamos pensar que esta aparente ingenuidad es consecuencia de la radicalidad de su planteo, que así puede constituir la posibilidad misma de la resistencia, esto es, la capacidad de ver al sistema —a la *pólis*— desde afuera y así pensar las relaciones humanas de forma alternativa a las establecidas. Aunque los intérpretes suelen ver la posición aristipeana como apolítica (Bevilacqua, 2010, p. 382, n. 43; Gigon, 1953, pp. 35-36; Narcy, 1995), esta puede ser vista también como una invitación a pensar otro tipo de relaciones sociales (Bardi, 2021; Tamiolaki, 2012).

contra los poderosos (Johnson, 2009; Narcy, 1995).²⁵ Ser gobernado (κρατούμενος, ἀρχόμενοι) se asocia con ser esclavo (δούλος, δουλεία, οἰκέταις), con el castigo (κολάζω, σωφρονίζουσι) y el sufrimiento (κακοπαθούντων, μαστιγοῦσθαι, τὰ λυπηρὰ, ταλαιπωροῦντα, πονῶν, πονεῖν).

Esta sociedad trata a los gobernados como esclavos, y Sócrates dice que los amos cierran los depósitos para evitar que los roben, los atan para que no huyan, les dan latigazos para sacarles la pereza y “disciplinan su lujuria por medio del hambre” (ἄρα οὐ τὴν μὲν λαγνείαν αὐτῶν τῷ λιμῷ σωφρονίζουσι) (*Mem.* II.1.16). Según esta perspectiva, los esclavos necesitan que el amo les aplique la disciplina que no pueden imponerse ellos mismos, y esto se hace por medio del castigo. Los amos suelen *sophroneîn* a sus esclavos: los castigan para hacerlos *sóphrones*. Este verbo establece una conexión entre castigo y *sophrosýne*: literalmente significa hacer a alguien *sóphron*, pero más comúnmente significa castigar, disciplinar mediante el castigo (LSJ, s. v. *sophronéo*).²⁶ Esta idea no es ajena a Jenofonte, para quien la *kólasis* o el castigo correctivo es un factor importante tanto para gobernar como para la educación de la virtud, ya que cumple la función de producir buen carácter y obediencia no solo en los esclavos, sino en cualquier ciudadano.²⁷ Sin embargo, la vigilancia

²⁵ Bevilacqua (2010, p. 382, n. 39) aclara que el Sócrates de Jenofonte parece ignorar la posibilidad de la democracia y la alternativa de mandar y ser mandado, y que se acerca al Calicles del *Gorgias* o al Trasímaco del libro I de la *República*, pero que representa sobre todo una proyección del mismo Jenofonte, el cual no termina de comprender los elementos fundantes de la democracia.

²⁶ En este sentido, la *sophrosýne* puede ser entendida como “disciplina”, entendida como un comportamiento apropiado y ordenado, acorde al lugar que uno ocupa en la sociedad (*Cyr.* II.2.14, III.1.16-20, III.2.4 y VIII.4.14; *Mem.* IV.3.1-2; *Ages.* 5.7; *Econ.* 21.12; *Symp.* 1.8. Para la *sophrosýne* como “disciplina”, cfr. Guthrie (1990, pp. 155-174), Humble (1999, p. 340) y Moore y Raymond (2019, p. xxviii).

²⁷ La necesidad de vigilancia, de un “ojo externo” que asegure un comportamiento virtuoso, es enfatizada por Jenofonte especialmente en la sociedad espartana, tanto en la educación de los niños y jóvenes (*Lac.* II.2, II.11 y III.1) como en la adultez (*Lac.* III.5, X.4 y X.5; Humble, 1999). Asimismo, es un elemento importante en la construcción del imperio de Ciro, quien incluso habiendo logrado que personas de lugares muy distantes estuvieran “dispuestos a serle sumisos” (*Cyr.* I.1.4), durante su mandato se procuró de “ojos” y “oídos” del rey, informantes que, a cambio de regalos y honores, le transmitían todo lo

permanente es imposible: es necesaria algún tipo de estabilización o “internalización” de la norma para ser verdaderamente virtuoso.²⁸ Esto es lo que caracteriza a la verdadera *sophrosýne* —o *sophrosýne* estable—: a diferencia del que tiene *aidós*, que escapa de las cosas vergonzosas cuando se le ve (τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας), el *sóphron* lo hace incluso cuando no es visto (τοὺς δὲ σῶφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ) (Cyr. VIII.1.30).²⁹ La persona verdaderamente *sóphron* actúa adecuadamente por su propia cuenta. De allí la identificación de la *sophrosýne* con la *sophía*: sabio y sensato es el que, conociendo lo bello y bueno, lo practica (Mem. III.9.4).

La *sophrosýne* estable o internalizada no es posible sin la *enkráteia*, la cual constituye el fundamento o la base de la virtud (τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρητῖδα) (Mem. I.1.4).³⁰ Esta última es siempre “interna”, en

que necesitaba saber, para así conseguir infundir en otros la sensación de estar siempre vigilados por el rey (Cyr. VIII.2.10). Este tipo de vigilancia necesaria en un gran imperio es mencionada por Sócrates en el *Económico* en relación con Ciro el Joven (Oec. IV.4-11). Cfr. Lozano Nembrot (2024).

²⁸ Podemos relacionar esta internalización de la norma con lo que Jenofonte llama “obediencia voluntaria o de buen grado” (Cyr. I.1.1 y I.2.21; Hipp. VI.1; Buxon, 2017). Desde su teoría del gobierno, la virtud y la obediencia están fuertemente relacionadas. Para conseguir este tipo de carácter, el castigo no es suficiente, sino que debe ser complementado con una actitud positiva hacia los que se comportan adecuadamente, por medio de alabanzas y recompensas (Mem. III.4.8; Cyr. I.6.20, IV.2.47 y VIII.7.18; Oec. XIII.6). Tal como señalan Humble (1999 y 2002) y Christesen (2016), las sociedades retratadas por Jenofonte que tienen obediencia voluntaria son las que también tienen *sophrosýne* —como la Persia de Ciro— y, cuando una falta, la otra también —como en Esparta (cfr. *infra*, nota 32)—.

²⁹ Por eso Ciro, cuando creció, dejó de molestar a Sacas, el copero de su abuelo, con sus exigencias, y “se convirtió en un Sacas para sí mismo” (αὐτὸς ἤδη Σάκας ἐαυτῷ ἐγίγνετο) (Cyr. I.4.6). La relación de la virtud con la visibilidad e invisibilidad es tratada por Platón mediante el mito de Giges en *República* (II.359d-361d).

³⁰ Es discutido si esto se refiere a que el autodomínio es condición para el ejercicio de la virtud o solo para su *adquisición* (Dorion, 2003, p. 648). Si bien en el pasaje citado parece que se refiere a ambas cosas, a lo largo de *Memorabilia* se hace hincapié especialmente en la *enkráteia* como condición para de adquisición de la virtud. Esta última opción, tal como señala Dorion (2003), se adecúa mejor con la negación de la *akrasía* en sentido fuerte y la aceptación de la *akrasía* débil o predeliberativa (cfr. *supra*, n. 12).

el sentido de que no es posible imponerla desde afuera o repentinamente mediante el castigo, ya que requiere precisamente un autodominio, ser capaz de gobernar los propios placeres.³¹ Tal como se acordó al comienzo del diálogo analizado (*Mem.* II.1.1-7), esto solo es posible mediante el acostumbramiento desde jóvenes. La educación temprana es un factor fundamental para Jenofonte, puesto que hay edades apropiadas para la educación (cfr. *Oec.* III.10), especialmente en lo que concierne al manejo de los deseos e impulsos. De allí la importancia de una instrucción rigurosa, mejor si es centralizada desde la *pólis*, tal como se retrata en *Constitución de los lacedemonios* y *Ciropedia*.³² La sociedad espartana es el ejemplo prototípico del autodominio, el cual se ha logrado mediante un fino trabajo de acostumbramiento y vigilancia tanto en la niñez y la juventud como en la adultez.³³

Como hemos visto en la primera sección, la *enkráteia* fuerte o máxima presentada al comienzo del diálogo está reservada para la educación de

³¹ La relación entre *enkráteia* y *sophrosýne* en los escritos de Jenofonte es muy debatida. Algunos afirman que son equivalentes y ambos funcionan como moderación o control de los placeres (Dorion, 2013, p. 97, n. 14 y pp. 104-105; Bevilacqua, 2010, p. 53, n. 241 y pp. 144 y 148); otros sostienen que la *sophrosýne* es más amplia que la *enkráteia* pero que sus sentidos se superponen, siendo esta última un componente de la primera (Due, 1989) o una subdivisión (Humble, 1999; Chernyakhovskaya, 2023). Una propuesta novedosa es la de Danzig (2024), quien propone que *enkráteia* y *sophrosýne* son dos cualidades de distinta naturaleza: mientras que, respecto de la primera, Jenofonte sigue la utilización tradicional de la palabra, que supone que es una “cualidad de comportamiento”, puesto que refiere a una forma de conducta adecuada, la segunda es una “cualidad psicológica”, ya que no se define por los comportamientos o acciones que produce sino por sus efectos en el alma.

³² En *Cyr.* I.2, Jenofonte afirma que, a diferencia de los Estados que solo aplican penas cuando un hombre transgrede la ley (I.2.2), las leyes persas se hacen cargo de la educación de los niños desde el comienzo para corregir su comportamiento e incluso sus deseos (I.2.3). También Cambises explica a Ciro esta idea al sostener que castigar a los niños que se portan mal —engañando, mintiendo o robando— es necesario para, *acostumbrándose* (ἐθισθέντες) a los buenos hábitos, se vuelvan mejores ciudadanos (I.6.33).

³³ A pesar de este fuerte autodominio, es discutido por los intérpretes si la sociedad espartana tiene verdadera *sophrosýne*, puesto que parecen necesitar una vigilancia constante (Humble, 1999), pero nadie duda de su extremo autodominio respecto de los placeres. Esto mostraría que la *enkráteia* es condición necesaria pero no suficiente para la virtud.

los gobernantes, mientras que el resto de los ciudadanos no recibiría formación en el autodomínio (*Mem.* II.1.2 y II.1.7). Esto podría explicar por qué Sócrates describe una sociedad donde solo hay gobernantes y esclavos. Si la *enkráteia* es la condición para la libertad, y la esclavitud de los *akrateis* no es una mera metáfora (Johnson, 2009), entonces resulta razonable, desde la perspectiva de Jenofonte, que en una sociedad en donde solo los gobernantes poseen *enkráteia*, los gobernados deban ser tratados como esclavos y se les imponga la disciplina que ellos no pueden imponerse a sí mismos. Si los placeres son los peores amos que uno puede tener, cualquier otro amo que indique lo que se debe hacer es mejor que ser dominado por los placeres (*Oec.* I.22).

Asimismo, dado que la *enkráteia* es también condición para la *philía* (*Mem.* II.6.1, II.6.5 y II.6.22), la falta de autodomínio de los gobernados hace que sea imposible otra característica fundamental para el buen gobierno: la reciprocidad y *philía* entre gobernantes y gobernados (Buxton, 2016, p. 327; Johnson, 2009, p. 211). Este punto es fundamental para que los vínculos sociales no estén basados solo en el miedo y la coerción, sino también en un deseo positivo por parte de los subordinados de ser gobernados.³⁴ Si bien esta conversación se orienta a convencer a Aristipo de participar en la vida política resaltando los aparentes beneficios de estar en el poder, en este escenario político tampoco los gobernantes serían felices, puesto que en una ciudad regulada únicamente mediante la fuerza y el miedo la posición de los que gobiernan es muy frágil y viven con el temor permanente de ser derrocados (cfr. *Hier.* I.10-13 y II.8-17).

En este sentido, el autodomínio es necesario para ejercer las responsabilidades y deberes de cada individuo (*Mem.* I.2.22, I.3.11, II.1.5, II.1-2, III.6.1 y IV.5; *Cyr.* VII.5.47 y VIII.1.37; *Hell.* IV.8.22 y V.4.57). Por lo tanto, aunque la *enkráteia* es especialmente necesaria para los gobernantes, es una cualidad que todos deberían poseer: tanto hombres como mujeres (*Oec.* VII.27), e incluso esclavos (*Oec.* IX.11 y XII.12-16; *Mem.* I.5.2). Sin embargo, no es necesario —ni posible— que todos practiquen el grado máximo de *enkráteia* que se exige a los gobernantes. De hecho, a lo largo de la obra de Jenofonte encontramos otro tipo de

³⁴ Para los fines argumentativos, la relación amo-esclavo en este diálogo es presentada como una relación basada solo en la fuerza y en el temor. Sin embargo, para Jenofonte, este vínculo también puede incluir la obediencia voluntaria, tal como muestra Iscómaco en el *Económico* (XIII.4-15 y XXI.1-12).

enkrátēia, que podemos denominar *débil o mínima*, y que vemos sugerida en la última parte del diálogo entre Sócrates y Aristipo.

3. *Enkrátēia* y placer (*Mem. II.18-34*)

Aristipo no es fácil de convencer. Para refutarlo, Sócrates deberá demostrarle que, incluso desde su propia perspectiva —según la cual la vida más placentera y fácil posible es la mejor— su propuesta fracasa. Para ello, es necesario criticar y reformular la concepción cirenaica del placer y el dolor, así como su relación con el autodominio. De este modo, se abre la posibilidad de otro tipo de *enkrátēia* que no se opone al placer, sino que constituye su condición de posibilidad.

Aristipo concuerda con la dinámica presentada por Sócrates, donde los amos castigan a los que están bajo su dominio, pero agrega que no ve diferencia entre los esclavos que sufren por necesidad (τῶν ἐξ ἀνάγκης κακοπαθούντων) y los hombres educados en el arte de la realeza, que se someten voluntariamente a pasar hambre, sed, frío, vigiliass y todo tipo de esfuerzos (πεινήσουσι καὶ διψήσουσι καὶ ὀιγώσουσι καὶ ἀγρυπνήσουσι καὶ τὰλλα πάντα μοχθήσουσιν ἐκόντες) (*Mem. II.1.17*). Una piel azotada es una piel azotada, no importa que sea voluntaria o involuntariamente (*Mem. II.1.17*). El ejemplo no es casual: este pone el acento en el dolor *físico* (μαστιγοῦσθαι, λυπηρὰ, σῶμα), y esto es lo que naturalmente rehuimos, según la filosofía cirenaica. Los *pónoi*, valorados aquí por Sócrates en el sentido de “esfuerzo”,³⁵ son para Aristipo una palabra para el dolor, y por lo tanto algo a ser evitado (Tsouna, 1992, p. 27). Desde esta perspectiva, no tendría sentido que los *pónoi* o cualquier tipo de sufrimiento pudieran llevar al placer, ya que se consideran opuestos (SSR IV.A.166 = FS 573).³⁶

Frente a esta idea, Sócrates demuestra que placer y dolor no son contrarios y que la “voluntariedad” es un factor fundamental en la

³⁵ En esto Jenofonte se asimila a Antístenes, quien da un valor al *pónos* y lo pone como condición para el placer (SSR V.A.126 = FS 920) (cfr. Brancacci, 2019).

³⁶ Los cirenaicos sostienen que el placer y el dolor son tipos de movimiento: el primero es suave y es el mayor bien, y el segundo es un movimiento fuerte y es el mayor mal (SSR IV.A.166 = FS 573). Asimismo, la preocupación de Aristipo por el presente hace que le quite valor a los placeres a largo plazo que estima el Sócrates de Jenofonte, ya que se valora el placer corporal que se experimenta en el momento (SSR IV.A.160 = FS 346; SSR IV.A.174 = FS 591-592). Sobre el presentismo de Aristipo cfr. Lampe (2017, pp. 64-73) y Tsouna (2007, p. 2).

experiencia tanto del dolor (*Mem.* II.1.18-20) como del placer (*Mem.* II.1.21-34), considerando la voluntad no como una agencia libre sin condicionamientos —idea propiamente moderna—, sino como lo que el individuo quiere o desea (βούληται, I.2.18).³⁷ Para mostrar la superioridad del dolor voluntario, Sócrates da cuatro argumentos, en los que emplea términos que, si bien pueden implicar sufrimiento corporal, expresan también el esfuerzo y el trabajo duro (ταλαιπωρῶν, πονῶν, μοχθοῦσι), abriendo la posibilidad de considerar otros factores más allá de la dolencia física que intervienen en la experiencia del sufrimiento.³⁸

En primer lugar, el que se abstiene de comer o beber voluntariamente puede parar cuando quiera (ἂν ὁπότε βούλοιτο). Segundo, como en el caso de los cazadores, los esfuerzos se realizan con la “buena esperanza” (ἀγαθῇ ἐλπίδι) de una recompensa, idea tradicional atestiguada desde Hesíodo (Loraux, 2004, p. 109; Brancacci, 2019). Pero Sócrates da un paso más, ya que la *élpis* de un buen resultado hace no solo que el esfuerzo valga la pena *a posteriori*, sino que también que pueda disfrutarse *mientras* se padece (ἐπ’ ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται) (*Mem.* I.2.18).³⁹ El tercer argumento profundiza en este sentido: los que se esfuerzan en hacer cosas valiosas no se preocupan solo por la recompensa, sino que “se esfuerzan placenteramente” (πονεῖν ἡδέως) y “viven disfrutando” (ζῆν εὐφροαινομένους) (*Mem.* II.1.19). Sócrates presenta una idea contraintuitiva para un griego: es posible el esfuerzo o el sufrimiento placentero, esforzarse placenteramente (πονεῖν ἡδέως).⁴⁰

³⁷ La traducción de *hekousíos* y *akousíos* por “voluntario” o “involuntario” es problemática, dado que tal como han señalado ya muchos, no existía en la Grecia clásica algo parecido a lo que hoy consideramos como “voluntad” libre e incondicionada (Vernant y Vidal-Naquet, 2002). Sin embargo, preferimos esta traducción a otras, como “de buen grado” o “de buena gana”, debido a que, además de priorizar la claridad de la lectura, es en este momento, y en particular con los filósofos socráticos, cuando se comienza a conformar un concepto particular de lo voluntario.

³⁸ Según Johnstone (1994, p. 238), la voluntariedad es lo que diferencia el esfuerzo (“toil”, *pónos*) de los aristócratas del trabajo (*érgon*) de la gente común, y esto es lo que crea la marca del estilo aristocrático, la virtud.

³⁹ También en el *Hierón* (I.30) la *élpis* es fundamental para el surgimiento del deseo.

⁴⁰ En *Edipo rey*, un personaje que podría representar la opinión ordinaria sobre el tema expresa lo contrario a la posición socrática: un mensajero afirma que Edipo, al quitarse los ojos frente al descubrimiento de la terrible verdad, se

Esto sucede al menos en ciertas actividades que componen el canon de los ámbitos valiosos en la obra de Jenofonte: la amistad, la guerra, la administración de la casa, la patria y el bienestar del propio cuerpo y alma (*Mem.* II.1.19).⁴¹ En cuarto lugar, Sócrates pone el acento en los *efectos* en el cuerpo y el alma que producen los distintos tipos de vida (*Mem.* II.1.20). El camino propuesto por Aristipo, basado en la vida fácil y en los placeres inmediatos, no puede producir las cosas que son buenas para el cuerpo —la salud— y para el alma —el conocimiento—. Esto es contrapuesto con una existencia alternativa basada en el cuidado (*epiméleiai*) a través de la resistencia (*karterías*), dos elementos que se complementan.

La revalorización del dolor y del esfuerzo permite reconsiderar la idea de placer y el lugar que el autodominio cumple en ella. Para ello, Sócrates cita en extenso un escrito sobre Heracles atribuido al sofista Pródico, probablemente reescrito por Jenofonte, dado que las posiciones de los personajes principales, la Virtud y la Maldad, se ajustan notablemente a las propuestas de Sócrates y Aristipo respectivamente.⁴² De un lado, la Maldad —o Felicidad (*Eudaimonía*), como ella se autodenomina (II.1.26)— promete a Heracles guiarlo hacia el lugar que anhelaba Aristipo: el camino más placentero y más fácil (ἐπὶ τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥάστην), lleno de placeres y libre de dificultades, y sostiene

ha herido a sí mismo voluntaria y no involuntariamente (ἐκόντα κοῦκ ἄκοντα, Soph) (OT 1230) y que “los sufrimientos más dolorosos son aquellos escogidos por uno mismo” (τῶν δὲ πημονῶν μάλιστα λυποῦσ’ αἱ φανῶσ’ αὐθαίρετοι) (OT 1231; cfr. Vernant y Vidal-Naquet, 2002).

⁴¹ De forma similar, Chernyakhovskaya (2018) ha señalado que el placer en Jenofonte siempre depende del dolor o sufrimiento, sea la necesidad física, como el hambre, en el caso de los placeres somáticos, o el esfuerzo en otro tipo de placeres.

⁴² Ateneo atribuye a Jenofonte (510c) o a Sócrates (544d) todo el escrito. Bevilacqua (2010, p. 394, n. 78) señala que sería impensable que Sócrates haya citado literalmente todo el texto de Pródico, dado que no es lo habitual en los *logoi socratikoí* y porque estos pasajes no se distinguen estilísticamente del resto de *Memorabilia*. Lo más probable, entonces, es que Jenofonte haya reelaborado el texto tanto estilísticamente como en su contenido, especialmente en la argumentación atribuida a la Virtud. La referencia a Pródico puede haber sido utilizada para prevenirse de la imputación de hedonista a Sócrates, problemática dada la acusación de corrupción a los jóvenes (*Mem.* I.1.1), especialmente frente a una figura como Aristipo (cfr. Johnson, 2009).

que esto es posible sin esfuerzo (ἀπονώτατα) (*Mem.* II.1.23). La diosa presenta los deleites según los sentidos con los que se experimentan, reafirmando su base fisiológica y la centralidad de lo somático (cfr. *Hier.* I.2-4). Asimismo, placer y dolor son opuestos: el disfrute que la Maldad proporciona se opone a todo esfuerzo que perturbe al alma y al cuerpo (*Mem.* II.1.25).⁴³

La Virtud, en cambio, le explicará “cómo son las cosas en realidad, tal como los dioses la establecieron” (διέθεσαν τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ’ ἀληθείας) (*Mem.* II.1.27): nada bueno y noble existe sin esfuerzo (πόνος) ni cuidado (epiméleia). A esta perspectiva tradicional se le agrega la impronta socrática: la virtud es superadora del vicio incluso desde el punto de vista del placer:

¿O qué sabes tú de lo placentero, que no estás dispuesta a hacer nada en vistas a estas cosas? Tú, que ni esperas el deseo de placer, sino que antes de sentir deseo te llenas con todo, comiendo antes de tener hambre, bebiendo antes de tener sed; para comer placenteramente te procuras cocineros, para beber placenteramente te provees de vinos carísimos y buscas corriendo nieve en verano; para dormir placenteramente, te procuras no solo con colchones mullidos, sino también camas y soportes para las camas. Porque no a causa del esfuerzo, sino por no tener nada que hacer deseas el sueño. Y fuerzas los placeres sexuales antes de necesitarlos, recurriendo a todo tipo de artificios e incluso utilizando a los hombres como mujer (ἢ τί ἤδὺ οἴσθα μηδὲν τούτων ἕνεκα πράττειν ἐθέλουσα; ἥ τις οὐδὲ τὴν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν ἀναμένεις, ἀλλὰ πρὶν ἐπιθυμῆσαι πάντων ἐμπίμπλασαι, πρὶν μὲν πεινῆν ἐσθίουσα, πρὶν δὲ διψῆν πίνουσα, ἵνα μὲν ἡδέως φάγῃς, ὅσποιοιὺς μηχανωμένη, ἵνα δὲ ἡδέως πίῃς,

⁴³ Por eso le asegura que podrá conseguir sus placeres aprovechando el trabajo de los demás. Tal como señala Johnson (2009), estas son las consecuencias tiránicas de la vida propuesta por Aristipo como la más placentera y la más fácil —al menos, debemos agregar, según el punto de vista de Jenofonte—. Aristipo se diferencia de una postura propiamente tiránica como la de Calicles o Trasímaco, puesto que no desea el poder. Sin embargo, en su particular modo de vida se aprovecha de la tiranía al vivir *junto al tirano* (SSR IV.A.51-60 = FS 441-51).

οἶνους τε πολυτελεῖς παρασκευάζῃ καὶ τοῦ θέρους
 χιόνα περιθέουσα ζητεῖς, ἵνα δὲ καθυπνώσης ἡδέως,
 οὐ μόνον τὰς στρωμνὰς μαλακάς, ἀλλὰ καὶ τὰς
 κλῖνας καὶ τὰ ὑπόβαθρα ταῖς κλῖναις παρασκευάζῃ:
 οὐ γὰρ διὰ τὸ πονεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν ὅ τι
 ποιῆς ὕπνου ἐπιθυμεῖς: τὰ δ' ἀφροδίσια πρὸ τοῦ
 δεῖσθαι ἀναγκάζεις, πάντα μηχανωμένα καὶ γυναιξὶ
 τοῖς ἀνδράσι χρωμένα) (*Mem.* II.1.30).

Lo que describen Aristipo y la Maldad no es verdadero placer, sino placer aparente (cfr. *Oec.* I.20). El punto de partida fisiológico no es incorrecto: Sócrates y Aristipo habían acordado en esto al comienzo de la conversación (*Mem.* II.1.1); el problema radica en no considerar las consecuencias que se derivan de que el placer sea una necesidad corporal. Al tratarse de un requerimiento fisiológico, la primera condición para poder sentir placer es haber sentido previamente la necesidad o la falta (τοῦ δεῖσθαι), lo que constituye la forma de mediación más básica para el placer: es imprescindible primero sentir el deseo o apetito de placer (τὴν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν) para poder luego disfrutarlo. Esta idea aparece repetida a lo largo de *Memorabilia*: Sócrates replica a Antifonte que el que come más placenteramente es el que menos comidas elaboradas necesita, y el que bebe con más placer no requiere la bebida que no tiene a su alcance (*Mem.* 1.6.5). Del mismo modo explica a la cortesana Teodota que incluso los manjares más exquisitos parecen desagradables si se sirven antes de ser deseados (πρὶν ἐπιθυμεῖν), y la saciedad (κεκορεσμένοις) siempre va en contra del placer (*Mem.* III.11.13; cfr. *Hier.* I.17-38).

Si no se espera a que aparezcan la falta y la necesidad, es preciso recurrir a *mechanai* —artificios o maquinaciones— para intensificar el placer: comidas elaboradas, vinos caros, artificios sexuales.⁴⁴ Por ello, como Sócrates expone a Eutidemo en el libro IV, la *akrasia* ni siquiera conduce realmente a los hombres al placer, ya que impide resistir el deseo de comida, bebida o sexo, que es por lo único que es placentero

⁴⁴ La maquinación sexual puede estar refiriéndose a la utilización de artefactos o juguetes sexuales, que existían en la época. Para *mechanáomai* en Jenofonte, cfr. Gray (2007, p. 128), quien sostiene que este término no tiene connotación negativa en Jenofonte a menos que se explicita. Cfr. también Dorion (2021, p. 20, n. 2 y p. 60, n. 3; 2021, p. 101, n. 8).

comer, beber o tener relaciones sexuales, así como descansar y dormir. En cambio, “la *enkráteia* es, entre todas las cosas, lo que más genera sentir placer” (ἡ δ’ ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἡδεσθαι ποιεῖ) (*Mem.* IV.5.9), pues permite resistir las tentaciones y así disfrutar dignamente (ἀξίως) de los placeres.⁴⁵ En este sentido, la Virtud afirma que sus amigos pueden disfrutar más incluso de los placeres que debería proporcionar la Maldad: de la comida y la bebida, porque se abstienen de ella mientras no tienen deseo (ἀνέχονται γὰρ ἕως ἂν ἐπιθυμήσωσιν αὐτῶν) y del sueño, porque es producto del cansancio de los esfuerzos (*Mem.* II.1.33).

Asimismo, el autodominio permite disfrutar de otros placeres de orden superior, inaccesibles para los que siguen el camino del vicio. Así, la Virtud reprocha a la Maldad que no puede escuchar el sonido más placentero de todos, la alabanza a una misma (τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς), ni ver el espectáculo más placentero de todos, contemplar trabajo bello realizado por una misma (ἀνήκοος εἶ, καὶ τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος: οὐδὲν γὰρ πώποτε σεαυτῆς ἔργον καλὸν τεθέασαι) (*Mem.* II.1.31; cfr. II.1.33; *Hier.* I.10-14 y II.3).⁴⁶ Los *enkratéis* pueden disfrutar los mayores placeres (ἡδοναὶ μέγιστα), como aprender algo bueno y hermoso, ocuparse de actividades que fortalezcan el cuerpo, administrar la casa, ser útil a los amigos y a su ciudad, y vencer a los enemigos (*Mem.* IV.5.10). Quienes carecen de autodominio no pueden acceder a este tipo de placeres, pues están absorbidos por la búsqueda de los placeres inmediatos. A su vez, dedicarse a estos placeres superiores permite controlar mejor los placeres somáticos, generando así un círculo virtuoso (cfr. *Mem.* I.6.8).⁴⁷

⁴⁵ En este sentido, a diferencia de lo que plantea Johnson (2009), el Sócrates de Jenofonte es más hedonista que el de Platón, puesto que defiende incluso los placeres corporales, si son satisfechos en su correcta medida.

⁴⁶ Chernyakhovskaya (2013 y 2018) llama a estos “placeres comunes” (*common pleasures*), en contraposición con los placeres del cuerpo (*bodily pleasures*), defendidos por Aristipo y el Vicio, y los “placeres socráticos”, que solo son atribuidos al propio Sócrates y que están relacionados con el autoperfeccionamiento y el mejoramiento de sus amigos.

⁴⁷ “Y para no ser esclavo del estómago, ni del sueño, ni de la lascivia, ¿crees que hay alguna razón más poderosa que la de tener cosas más placenteras que esas, las cuales no solo alegran mientras están en uso, sino que también ofrecen la esperanza de ser siempre útiles?” (τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδ’ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἶε τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερον ἔχειν τούτων ἡδίων, ἃ

4. Conclusiones

Memorabilia es el texto de Jenofonte —y de toda la literatura griega— en donde más se resalta la importancia del ejercicio de la *enkráteia*. Esta insistencia está relacionada con la función apologética de la obra, dado que el autodominio de Sócrates y su forma de inculcarlo en los demás constituye un elemento fundamental de la defensa contra la acusación de Meleto de corromper a los jóvenes (*Mem.* I.1.1). Sin embargo, la centralidad de la *enkráteia* no supone un rechazo al placer en sí mismo, sino que, incluso en este diálogo apologético, Jenofonte defiende la posibilidad de conjugar placer y autodominio. En el pasaje analizado, hemos visto cómo Jenofonte construye esta posición a partir de la crítica a la concepción del placer y el dolor de Aristipo y los cirenaicos.

A partir del estudio realizado, encontramos en *Memorabilia* dos tipos de *enkráteia*: una que llamamos *enkráteia fuerte o máxima*, que aparece al comienzo del diálogo y supone abstenerse de la comida y la bebida incluso teniendo hambre o sed, con el fin de priorizar las tareas de gobierno. Esta es en la que Sócrates y Aristipo acuerdan que deben ser entrenados los gobernantes para poder cumplir con su deber, y también es la cultivada en la estricta cultura espartana. Pero este no es el único tipo de autodominio que se menciona en la obra, sino que muchas veces encontramos otra clase de *enkráteia* que llamamos *débil o mínima*, que consiste en esperar a que aparezca el deseo de comer o beber para luego poder experimentar placer. La diferencia entre ambas no es cualitativa —en ambos casos implica una fuerza interna que permite abstenerse del consumo de comida, bebida, sexo o sueño—, sino de grado y de perspectiva. Es una diferencia de grado porque la segunda requiere menos esfuerzo y es menos extrema, constituyendo un nivel básico de *enkráteia*. Es una diferencia de perspectiva porque, mientras que la primera implica postergar el placer para poder cumplir con el deber, en la segunda se permite experimentarlo plenamente como verdadero placer.

En la conversación entre Sócrates y Aristipo se produce un sutil desplazamiento desde el primer tipo de autodominio, referido a la educación de los gobernantes (primera parte), hacia el segundo, presente

οὐ μόνον ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελήσκειν αἰεὶ; (*Mem.* I.6.8).

en los argumentos finales de Sócrates y la fábula sobre Heracles (tercera parte), pasando por la descripción de una sociedad basada en el temor y la violencia debido a la falta de autodomínio del conjunto de la sociedad (segunda parte). La articulación de estos dos tipos de *enkráteia* es lo que permite la existencia de una sociedad verdaderamente virtuosa. Por un lado, a los gobernantes, que tienen más responsabilidades en el manejo de la ciudad, se les exige una *enkráteia* fuerte, que implica resignar a muchos placeres somáticos (*Oec.* XXI.2; *Mem.* II.1.17 y IV.2.11; *Hier.* II.1; *Ages.* III.4, V.1-2 y X.2; *Cyr.* VI.1.47, VIII.7.11 y VIII.1.30-32). Sin embargo, esto no significa que los gobernantes no experimenten ningún disfrute, sino que deben centrarse en aquellos placeres propios de su posición, como el honor y el reconocimiento (cfr. *Hier.* II.1 y VII. 3-4; *Ages.* III.1, V.4 y XI.9; *Cyr.* VII.5.37 y VII.7.12). Por otro lado, el resto de los ciudadanos debe poseer una *enkráteia básica* que les permita cumplir con sus deberes y fomente relaciones de *philia* entre ellos.

Este último tipo de *enkráteia*, en la que el placer no es dejado de lado, permite abrir la discusión sobre el verdadero funcionamiento del placer y el deseo. El autodomínio no se opone al disfrute, sino que, por el contrario, es la única forma de obtener verdadero placer, en todo sentido: placeres corporales —que solo pueden experimentarse genuinamente al satisfacer la falta que produce la necesidad—, y otros placeres no somáticos, más valiosos, que solo surgen una vez controlados los apetitos más básicos, tales como llevar a cabo una buena acción y recibir las alabanzas de los demás. A partir de la crítica a la concepción cirenaica del placer y dolor, que considera estos dos elementos como opuestos, Jenofonte, a través del personaje de Sócrates, propone que estas son experiencias que trascienden lo meramente somático. Aquí Jenofonte se aleja de la austeridad absoluta espartana —que encarna también el personaje de Sócrates, quien vive una dieta más estricta que la que recomienda a los demás—, en donde el placer no juega papel alguno, para proponer la complementariedad entre una vida dedicada a la virtud y una vida del disfrute.

Bibliografía

- Bardi, J. B. (2021). Escaping the *Polis*: A Legal Interpretation of Aristippus' Philosophy. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 61(4), 475-495.
- Bevilacqua, F. (2010). *Memorabili di Senofonte. Classici greci*. Unione Tipografico-Editrice Torinese.

- Bieda, E. (2021). *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Miño y Dávila.
- Brancacci, A. (2019). El concepto de *pónos* en Antístenes. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45(2), 155-173. <https://doi.org/10.36446/rlf2019178>
- Brickhouse, T. C. y Smith, N. (2000). *The Philosophy Of Socrates*. Avalon Publishing.
- Burnet, J. (1903). *Platonis Opera. III: Tetralogia V-VII*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1905). *Platonis Opera. I: Tetralogia I-II*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1905). *Platonis Opera. IV: Tetralogia VIII*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1910). *Platonis Opera. II: Tetralogia III-IV*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1914). *Platonis Opera. V: Tetralogia VIII*. Clarendon Press.
- Buxton, R. F. (2016). Xenophon on Leadership: Commanders as Friends. En M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (pp. 323-337). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107279308.019>
- Bywater, J. (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262063>
- Chernyakhovskaya, O. (2013). Theodote and the Socratic Pleasure. En F. de Luise y A. Stavru (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature* (pp. 289-297). Academia Verlag.
- Chernyakhovskaya, O. (2018). *Mechanisms of Pleasure according to Xenophon's Socrates*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004369085_014
- Chernyakhovskaya, O. (2023). On *Enkrateia* and *Akrasia* in Xenophon. En C. Mársico & D. Rossi Nunes Lopes (eds.), *Xenophon, the Philosopher* (pp. 55-74). Peter Lang.
- Christesen, P. (2016). Xenophon's Views on Sparta. En M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (pp. 376-400). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107279308.022>
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691223261>
- Danzig, G. (2018). Introduction to the Comparative Study of Plato and Xenophon. En G. Danzig, D. Johnson y D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon* (pp. 1-30). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004369085_002
- Danzig, G. (2024). *Sōphrosunē* and *Enkrateia* in Xenophon's Writings. En G. Danzig, D. M. Johnson y D. Konstan (eds.), *Xenophon's Virtues* (pp. 275-314). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111313573-012>

- Danzig, G., Johnson, D. y Konstan, D. (2024). Introduction. En G. Danzig, D. M. Johnson y D. Konstan (eds.), *Xenophon's Virtues* (pp. 1-10). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111313573-001>
- Dodds, E. R. (2006). *Los griegos y lo irracional*. M. Araujo (trad.). Alianza Editorial.
- Döring, K. (1988). *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Franz Steiner Verlag.
- Dorion, L.-A. (2003). *Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon. Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie*, 42(4), 645-672. <https://doi.org/10.1017/S0012217300005692>
- Dorion, L.-A. (2006). Xenophon's Socrates. En S. Ahbel-Rappe y R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (pp. 93-109). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1111/b.9781405108638.2005.00010.x>
- Dorion, L.-A. (2007). Plato and *Enkrateia*. En C. Bobonich y P. Destree (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (pp. 119-138). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.35>
- Dorion, L.-A. (2012). *The Nature and Status of Sophia in the Memorabilia*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004234192_015
- Dorion, L.-A. (2018). *Enkrateia et partition de l'âme chez Platon. Revue de Philosophie Ancienne*, 36(2), 153-213. <https://doi.org/10.3917/rpha.362.0153>
- Dorion, L.-A. (2021). *Xénophon. Hiéron*. Les Belles Lettres.
- Dorion, L.-A. y Bandini, M. (2000). *Memorables I : Introduction générale. Livre I*. Les Belles Lettres.
- Erbse, H. (1961). Die Architektonik im Aufbau von Xenophons *Memorabilien*. *Hermes*, 89(3), 257-287.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. H. Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici*. G. C. Sansoni Editore.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Bibliopolis.
- Gigon, O. (1953). *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Friedrich Reinhardt.
- Gray, V. J. (2007). *Xenophon on Government*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la filosofía griega IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. A. Vallejo Campos y A. Medina González (trads.). Gredos.
- Humble, N. (1999). *Sōphrosynē and the Spartans in Xenophon*. En S. Hodkinson y P. Powel (eds.), *Sparta. New Perspectives* (pp. 339-353). Classical Press of Wales. <https://doi.org/10.2307/j.ctvv9cq.15>

- Jaeger, W. (1947). *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. J. Xirau y W. Roces (trads.). Oxford University Press.
- Johnson, D. (2009). Aristippus at the Crossroads: The Politics of Pleasure in Xenophon's *Memorabilia*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 26, 204-222. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000151>
- Johnson, D. (2020). Self-Mastery, Piety, and Reciprocity in Xenophon's Ethics. En D. C. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 412-431). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758679.003.0019>
- Johnstone, S. (1994). Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style. *Classical Philology*, 89(3), 219-240. <https://doi.org/10.1086/367417>
- Jones, R. E. y Sharma, R. (2018). Virtue and Self-Interest in Xenophon's *Memorabilia* 3.9.4-5. *The Classical Quarterly*, 68(1), 79-90. <https://doi.org/10.1017/S0009838818000125>
- Kaibel, G. (1890). *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum. Libri XV. Vol. V*. Teubner.
- Lampe, K. (2017). *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton University Press.
- Liddell, H. G., R. Scott, R., Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Lorau, N. (2004). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. C. Serna y J. Pòrtulas (trad.). Acantilado.
- Lozano Nembrot, M. (2024). The Problem of Indiscipline: *Akolasia* and *Kolasis* in Xenophon's Works. En D. Konstan (ed.), *The Virtues in Xenophon's Writings* (pp. 315-342). Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111313573-013>
- Mann, W. R. (1996). The Life of Aristippus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 97-119. <https://doi.org/10.1515/agph.1996.78.2.97>
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004613287>
- Marchant, E. C. (1900). *Xenophontis opera omnia*. E Typographeo Clarendoniano.
- Mársico, C. (2013a). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Losada.
- Mársico, C. (2013b). *Filósofos socráticos Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Losada.
- McGlew, J. F. (1993). *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Cornell University Press.

- Moore, C. y Raymond, C. C. (2019). *Plato. Charmides*. Hackett Publishing Company.
- Narcy, M. (1995). Le choix d'Aristippe : Xénophon, *Mémoires* II 1. En G. Giannantoni, M. Gigante, E. Martens, M. Narcy, K. Döring, y A. M. Ioppolo, *La tradizione socratica. Seminario di studi* (pp. 71-87). Bibliopolis.
- O'Connor, D. K. (1994). The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*. En V. Waerdt (ed.), *The Socratic Movement* (pp. 151-180). Cornell University Press.
- Patzer, A. (1999). Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker. En K. Pestalozzi (ed.), *Der fragende Sokrates* (pp. 50-76). B. G. Teubner. <https://doi.org/10.1515/9783110959826.50>
- Rossetti, L. (2008). Socrate Enkrates. *Zbornik Matice srpske za klasične studije*, 10, 65-79.
- Rossetti, L. (2015). Humanitas presocrática, humanitas socrática. *Areté*, 27(2), 123-140. <https://doi.org/10.18800/arete.201502.007>
- Snell, B. (2012). *The Discovery of the Mind*. T. G. Rosenmeyer (trad.). Courier Corporation.
- Storr, F. (1912). *Sophocles. Vol. 1: Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00185864>
- Tamiolaki, M. (2012). Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers? En C. Tuplin y F. Hobden (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (pp. 563-589). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004234192_019
- Tsouna, V. (2007). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (2002). Esbozos de la voluntad en la tragedia griega. En J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (pp. 43-76). M. Armiño (trad.). Taurus.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3238>

La tríada “ser, vivir y pensar” y la estructura dinámica del pensamiento en Plotino

The Triad “Being, Living, and Thinking” and the Dynamic Structure of Thought in Plotinus

José Antonio Giménez

Universidad de los Andes, Chile

jgimenez@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0003-3254-6422>

Andrés Santa-María

Universidad Técnica Federico Santa María

Chile

andres.santamaria@usm.cl

<https://orcid.org/0000-0001-6619-4782>

Recibido: 02 - 09 - 2024.

Aceptado: 10 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 31 - 01 - 2026.

Cómo citar este artículo: Giménez, J. A. y Santa-María, A. (2026). La tríada “ser, vivir y pensar” y la estructura dinámica del pensamiento en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 41-74. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3238>



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

Resumen

Este artículo examina el carácter dinámico de la concepción plotiniana de la realidad a partir de la apropiación particular del filósofo de la identidad de las nociones de “ser”, “vivir” y “pensar”. En particular, se defiende que esta propuesta se caracteriza tanto por su adopción de motivos clásicos (sobre todo de la epistemología aristotélica) como por la extensión de la estructura triádica del Intelecto a la realidad como un todo. Esta extensión permitirá a Plotino tanto mostrar la continuidad entre los distintos niveles de la realidad (por la procedencia de la vida en general de la Vida del Intelecto) como dar cuenta de la necesidad y posibilidad de que el alma humana ascienda al Intelecto. De esta manera, se muestra cómo la estructura dinámica del Intelecto determina los momentos contemplativo, autoconstitutivo y creativo de cada una de las hipóstasis del sistema de Plotino.

Palabras clave: Plotino; Aristóteles; ser; vivir; pensar; estructura triádica del Intelecto; epistemología de Plotino; dinamismo; analogía de la vida; emanación; reversión.

Abstract

This article examines the dynamic character of the Plotinian conception of reality based on his particular appropriation of the identity of the notions of being, living, and thinking. It is argued that this proposal is characterized both by its adoption of classical sources (above all, Aristotelian epistemology) and by the extension of the triadic structure of the Intellect to reality as a whole. This extension allows Plotinus both to show the continuity between the different levels of reality (because of the origin of life in general from the Life of the Intellect) and to account for the necessity and possibility for the human soul to ascend to the Intellect. In this way, it is shown how the dynamic structure of the Intellect determines the contemplative, self-constitutive, and creative moments of each of the hypostases of Plotinus's system.

Keywords: Plotinus; Aristotle; being; living; thinking; triadic structure of the Intellect; Plotinus's epistemology; dynamism; analogy of life; emanation; reversion.

Expresiones como “emanación”, “despliegue”, “evagación” o, más aún, el concepto de “vida”, frecuentemente vinculadas con el pensamiento de Plotino, tienen en común el referir a alguna forma de dinamismo. Más allá de lo vagas que puedan ser dichas expresiones, lo cierto es que buscan dar cuenta de un rasgo que es característico de la tematización plotiniana de la realidad total y, en particular, del ámbito inteligible, constitutivo de la segunda hipóstasis. La concepción plotiniana del Intelecto como eterno, completo, autopresente y omnipresente no lo convierte en una sustancia totalmente inmóvil, como una suerte de hipóstasis “fijada” en el núcleo de su sistema. El Intelecto goza de una intensa vitalidad en virtud de la cual se “despliega” la realidad, en una conexión eternamente contemplativa con lo Uno, dando lugar, así, a la estructura uni-múltiple del ámbito inteligible: *uno* porque es un solo Intelecto y *múltiple* porque constituye y está constituido por una multiplicidad de Formas.¹

Con el objetivo de describir y precisar el carácter dinámico de la concepción plotiniana de la realidad, en este trabajo se asumirá como vía de acceso el examen del uso articulado que hace Plotino de las nociones de “ser”, “vida” y “pensamiento” en innumerables pasajes de las *Enéadas*. El sentido de esta tríada debe ser, de algún modo, precisado a partir de los diversos contextos en los que es empleada por Plotino, ya que, como bien nota Pierre Hadot (1960, pp. 118-123), no existe un solo lugar en la obra de Plotino en el que la conexión entre estas actividades sea tematizada, ni existe tampoco demasiada claridad acerca del origen del uso articulado de estas tres nociones. Más bien, a juzgar por la familiaridad con que Plotino suele referirse a la tríada, cabría pensar que se trata de una fórmula cuyo uso ya estaría establecido en su tiempo.

Asumiendo esta dificultad hermenéutica, intentaremos mostrar cómo justifica Plotino la identidad entre ser, vivir y pensar, para lo cual será útil, primero, (1) poner de relieve tanto la herencia incorporada de la tradición filosófica antecedente como la novedad del planteamiento

¹ Armstrong (1971, pp. 67-68) nota que no son solo fuentes platónicas —como el *Timeo* y el *Sofista*— las que dan lugar a esta peculiaridad de la ontología plotiniana, sino que también se pueden rastrear aquí influencias estoicas y aristotélicas.

plotiniano. En particular, se defenderá que la propuesta de Plotino se caracteriza tanto por su adopción de motivos clásicos (sobre todo de la epistemología aristotélica) como por la extensión de la estructura triádica del Intelecto a la realidad como un todo (hasta incluir a la misma Naturaleza como una potencia generativa). A continuación, (2) se presentarán dos estrategias argumentativas de Plotino para dar cuenta de la estructura triádica del Intelecto, y se buscará justificar este tipo de tratamiento de la tríada a partir de dos motivos centrales de su pensamiento (que contrastan particularmente con la epistemología de Aristóteles): la procedencia de la vida en general a partir de la Vida del intelecto, y la necesidad y posibilidad de que el alma humana ascienda (o retorne) al Intelecto. Finalmente, (3) se analizará, a partir de la estructura triádica del Intelecto, el dinamismo general del sistema plotiniano, subrayando la interconexión entre los momentos contemplativo, autoconstitutivo y creativo de cada una de las hipótesis.

1. Las fuentes de Plotino

Como hemos adelantado, la identificación de “ser”, “pensar” y “vivir”,² pese a ser afirmada recurrentemente por Plotino, no es tematizada ni explicada en su conexión estructural en ningún pasaje en particular de las *Enéadas*. La explicación más habitual para esta ausencia es la ensayada por Hadot, según el cual Plotino no se sintió en la necesidad de justificar el uso de la tríada, posiblemente porque se trataba de una nomenclatura y una doctrina ya consolidadas en el seno de la tradición platónica. Ahora bien, se podría decir que esta solución solo traslada el problema a la cuestión del origen histórico de la tríada, punto, por lo demás, bastante oscuro en la medida en que no existe un registro claro del uso coordinado de estos tres conceptos

² Si bien hasta ahora la costumbre suele tratar la tríada en términos de “ser, vida, pensamiento”, tal como se puede ver en Hadot (1960), Szlezák (1979), García Bazán (1992), etc., es más conveniente expresarse en términos de “ser, pensar, vivir”, en primer lugar, porque de esta manera se es más fiel al uso más frecuente de Plotino de los infinitivos εἶναι, νοεῖν, ζῆν cuando conecta estas nociones (cfr., por ejemplo, V 6, 6, 21). Asimismo, utilizar estos infinitivos es más preciso a la hora de dar cuenta del carácter dinámico de la realidad, justamente en cuanto estas tres actividades se articulan en torno al concepto aristotélico de ἐνέργεια.

entre los autores anteriores a Plotino.³ Como bien sugiere Szlezák (1979, pp. 121-124), dada la dificultad existente para rastrear el origen preciso de la tríada, habrá que contentarse con la indagación del modo en que Plotino hizo propio un teorema presumiblemente ya existente, para ver cómo lo vincula con la tradición y qué partido le saca en beneficio de la consistencia de su propio sistema exegético-filosófico.

Asimismo, si bien resulta prácticamente imposible llegar a descubrir el origen exacto de esta nomenclatura, lo cierto es que quienquiera que haya sido el que la formulara por primera vez, lo hizo recogiendo algunas intuiciones que ya habían hecho una carrera de siglos en la tradición filosófica al menos desde Parménides y pasando, indudablemente, por Platón y Aristóteles. En el caso de estos filósofos, si bien no encontramos la tríada formulada en los mismos términos de Plotino, sí vemos, al menos, conexiones sistemáticas entre pares de conceptos —como “ser” y “pensar”, o “ser” y “vivir”—, lo que con toda seguridad fue contribuyendo al posicionamiento de un andamiaje conceptual que permitió la apropiación de Plotino de esta tríada en su sistema filosófico. Una breve revisión de estas fuentes remotas puede contribuir a comprender el uso plotiniano de la tríada y, a su vez, ayudar a entender sus motivaciones para formular esta estructura triádica con un alcance sistemático claramente novedoso con respecto a la tradición antecedente.⁴

1.1. Parménides

Entre dichas fuentes, la más remota de todas parece ser Parménides.⁵ En lo que toca al tema que aquí se está revisando, el pasaje parmenídeo

³ Hadot (1960, pp. 118-130) revisa una serie de textos paralelos en la escolástica platónica que permiten ver la complejidad del rastreo de las fuentes de la tríada.

⁴ En esta reconstrucción de las fuentes nos centraremos, sobre todo, en Platón y Aristóteles, para reparar en la profundidad con la que ciertas intuiciones aristotélicas calaron en la exégesis que hizo Plotino de Platón. Por este motivo, pasaremos por alto las influencias estoicas que presumiblemente también están detrás de esta tríada, y a las que se refieren Hadot (1960, p. 135) y Szlezák (1979, pp. 122-123).

⁵ Cabe nombrar, sin embargo, la referencia que hace Plotino al *dictum* de Heráclito: “me busqué a mí mismo” (ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν) (DK 22 B101) también como apoyo a la tesis de la identidad entre el intelecto y su objeto (V 9, 5, 31-32).

que más impacto produce en Plotino es, sin duda, el célebre fragmento B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, “pues lo mismo es pensar y ser”.⁶ A juzgar solo por el número de veces que Plotino cita textualmente este pasaje, cabe pensar que vio en él una verdad muy profunda.⁷

Es indudable que el *Poema* de Parménides en general y, en particular, el fragmento B3 abrieron un surco en la historia de la filosofía griega y, por tanto, en la historia de la filosofía universal. Es muy plausible que este vínculo entre “ser” y “pensar” se encuentre en el origen del estrecho paralelismo entre los planos ontológico y epistemológico tan propio de la metafísica platónica, de acuerdo con el cual, si algo es ontológicamente mayor que otra cosa, tiene que ser, consiguientemente, más cognoscible (como puede verse de modo esquemático en el célebre símil de la línea).⁸ De este paralelismo se sigue, también en el pensamiento de Platón, que lo único de lo que puede haber verdadero conocimiento es de lo que absolutamente es, o sea, de las Formas.⁹ Aristóteles, por su parte, aun cuando no parece tenerle especial simpatía a Parménides,¹⁰ sostiene

⁶ A la traducción propuesta arriba —que es, por cierto, como Plotino lee el fragmento— cabe oponer la traducción de Gómez-Lobo, quien interpreta los infinitivos νοεῖν y εἶναι con un valor final (“pues lo mismo es *para pensar* y *para ser*”). Cfr. Gómez-Lobo (1985, pp. 72-74).

⁷ Sin ir más lejos, la fuente a partir de la cual DK reconstruye esta parte del *Poema* es, junto con un pasaje del *Stromata* de Clemente, justamente la *Enéada* V 1, 8, 17-18. Plotino cita, además, el fragmento B3 en I 4, 10, 6; III 8, 8, 8; V 8, 17; V 9, 5, 29-30; etc. Con respecto al problema de si Plotino efectivamente encontró en este pasaje una verdadera “fuente de inspiración”, Szlezák (1979, p. 123) no lo considera más que como una confirmación de una idea que tendría su verdadero origen en Platón y Aristóteles.

⁸ Cfr. *República* (509d-511e).

⁹ Cfr. *República* (477a). En el caso de Parménides, decir “lo que absolutamente es” resulta redundante ya que, para él, dado su peculiar monismo metafísico, el “ser” no puede ser sino absoluto. Es allí donde encontramos la “vía de la verdad” (B2, 4), y todo lo que escape del “ser” será necesariamente “no ser”, y, por tanto, objeto de mera opinión.

¹⁰ Así parece sugerirlo el modo en que Aristóteles se refiere a “quienes niegan la existencia del movimiento” como poseedores de una “cierta debilidad de pensamiento” (ἀρρωστία τίς διανοίας) (*Física* 253a32-34), en clara alusión a los eleatas, a quienes ya se había referido en *Física* (I, 2-3). Para una revisión más detallada de esta polémica, con especial atención al valor filosófico que Aristóteles rescata, con todo, de la posición de Parménides, cfr. Boeri (2006, pp. 45-68).

la existencia del mismo paralelismo cuando caracteriza el objeto de la sabiduría como lo que máximamente es.¹¹ Pero Aristóteles va incluso más lejos: al describir la actividad del primer motor en términos de un pensamiento que piensa su propio pensamiento (νόησις νοήσεως νόησις), conecta de modo mucho más estrecho ser y pensar, pues aquí lo que máximamente es no es solo lo máximamente “inteligible o pensable”, sino que *él mismo es pensamiento* (si acaso este movimiento ya se produce en Platón lo veremos más adelante).¹²

Es precisamente este último tipo de conexión el que reconoce Plotino en el fragmento B3, si bien, como veremos, su aplicación excederá con mucho la caracterización que hace Aristóteles del primer motor inmóvil. Así, sostiene Plotino que:

Ya Parménides, antes que Platón, rozó esta misma teoría por cuanto, al decir: “porque pensar y ser son la misma cosa” [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι], redujo a identidad el Ente y el Intelecto y no puso al Ente entre las sensibles. Mas, además, de ese Ente dice que es “inmutable” —a pesar de que le atribuye pensamiento—, eliminando de él todo movimiento corporal, de modo que permanezca en el mismo estado, y asemejándolo “al volumen de una esfera” porque contiene englobadas todas las cosas y porque posee el pensar no fuera, sino en sí mismo (V 1, 8, 14-23).¹³

Plotino asume aquí una identidad total entre el “ser” y el “pensar”, al punto de que ambos términos se refieren a una sola y misma realidad o, más precisamente, a una sola y misma actividad. Esta identidad entre “ser” y “pensar” no es sino otra posible formulación de la tesis de Plotino según la cual “el Intelecto es todo” (ὁ νοῦς πάντα),¹⁴ tesis que parece derivar de otro pasaje del poema parmenídeo, según el cual “el ser es una esfera bien redonda” (B8, 43). En esto se puede ver la diferencia central entre la identidad aristotélica entre la sustancia divina y el pensamiento, y la plotiniana entre el Intelecto y el Ser: mientras en

¹¹ Cfr. *Metafísica* (982a19-b10).

¹² Cfr. *Metafísica* (1074b18-35).

¹³ Las citas de las *Enéadas* han sido tomadas de la traducción de J. Igal (1982, 1985 y 1998), en algunos casos con leves modificaciones.

¹⁴ Cfr. V 1, 4, 21; VI 7, 13, 51-53; V 5, 2, 8-9.

Aristóteles el Intelecto divino se piensa a sí mismo, dejando fuera de sí al resto de las sustancias existentes, en Plotino el Intelecto posee, por así decir, “en su interior” a toda la realidad y, por tanto, es *uno* con el ser sin más.

Cabe señalar, finalmente, como una manifestación más del foco de la exegética plotiniana, el modo en que Plotino usa la tesis parmenídea para defender, en parte, lo contrario de lo que Parménides quería defender, a saber, que no existe el movimiento.¹⁵ Para Plotino, en cambio, es precisamente la identidad entre ser y pensar lo que explica el carácter dinámico de la realidad, aunque no se trate aquí de un proceso temporal —como deja en claro en su referencia al “movimiento corporal” en su exégesis del fragmento parmenídeo—. ¹⁶ Para comprender esta particular noción de movimiento es necesario considerar la recepción plotiniana del *Sofista* de Platón.

1.2. Platón

Aun cuando no encontremos en Platón una formulación explícita de la estructura triádica del Intelecto, Plotino asume en términos generales la epistemología platónica y reconoce en distintos pasajes de los diálogos la presencia implícita de la identidad entre ser, vivir y pensar. En primer lugar, Plotino incorpora en su pensamiento las distinciones epistémicas y ontológicas de la imagen de la línea, en particular, la distinción entre opinión (δόξα) y conocimiento (ἐπιστήμη), y entre pensamiento discursivo (διάνοια) e inteligencia (νόησις) (*Rep.* 509d-511e). Como veremos más adelante, este distinguirá la actividad del Alma y del Intelecto precisamente en estos términos.¹⁷ En segundo lugar, Plotino

¹⁵ Cf. 28 B8, 35-38. Cordero (2014, pp. 53-70) ha cuestionado que Parménides sea un monista estático. A partir del análisis de un reordenamiento de los fragmentos y, sobre todo, del análisis de las formas verbales empleadas en el *Poema*, el autor defiende que Parménides habría abrazado una concepción dinámica del ser, y habrían sido sus seguidores Zenón y Meliso quienes instalaron la visión estática del ser comúnmente vinculada con la escuela de Elea.

¹⁶ Cabe señalar que en otros casos Plotino asume abiertamente una posición antitética a Parménides (por identificar el Ser con lo Uno). Cfr. V 1, 8, 22-24.

¹⁷ Sin embargo, la comprensión de la νόησις como una suerte de captación intuitiva e inmediata tiene como antecedente más claro a Aristóteles y no a Platón. Cfr. Tornau (2022, p. 194).

funda la estructura dinámica de la realidad en la difusividad descendente de la luz del Bien y en la consiguiente tendencia ascendente del alma (y de todas las cosas) hacia el Bien —que está “más allá de la οὐσία” (509b9)—. Esta estructura dinámica se presenta de modo especialmente claro en la célebre alegoría del sol (506d-509c). La imagen del sol y de su luz —que es, por cierto, causa no solo de la visibilidad, sino también de la generación (γένεσις), el crecimiento (αὔξη) y la nutrición (τροφή) de las realidades sensibles (509b-c)— es usada continuamente por Plotino no solo como principio de inteligibilidad, sino también con fuertes connotaciones vitalistas: las Formas iluminadas están “vivas” no *deviniendo*, sino *siendo* siempre.¹⁸

La atribución de vida a las Formas encuentra una formulación más explícita en la descripción del *Timeo* del paradigma ideal como “el ser viviente completo” (τὸ παντελὲς ζῶον) o “ser viviente inteligible” (νοητὸν ζῶον) (*Tim.* 31a-b; 39e). La vitalidad del modelo inteligible parece ser un requerimiento de su perfección: si ha de ser modelo, debe ser único y, por tanto, no puede dejar ninguna Forma fuera de sí, pues si careciera de estas podría haber un modelo anterior (que lo incluyera tanto a él como a la Forma faltante). La unidad de este modelo no es, sin embargo, igual a la unidad de una Forma cualquiera, sino que es una unidad “uno-múltiple”: consiste en la completitud de todas las Formas. Esta es —analógicamente— la unidad propia de un organismo vivo. Finalmente, además de ser único y completo, el paradigma debe ser eterno (cfr. *Tim.* 32c5-33b1 y 37d3). Son precisamente estas propiedades del paradigma las que hacen del cosmos sensible también un organismo vivo, dotado de un Alma que lo conserva en movimiento sempiternamente (34b-37c).¹⁹

¹⁸ Cfr. II 4, 5, 35-40. Charrue (1978, pp. 234-244) destaca la fuerte vinculación entre luz y vida de acuerdo con la cosmovisión griega, especialmente en la época helenística. Sin embargo, en su lectura comparada de Platón y Plotino solo subraya el provecho que este último habría sacado del carácter luminoso del Sol como símil para comprender el conocimiento, mientras que parece obviar el rasgo generador del Sol como vía para mostrar el aspecto vitalizante de la Idea del Bien en Platón y del Intelecto en Plotino.

¹⁹ Para una convincente justificación de que tal imitación de las propiedades formales del paradigma no constituye una arbitrariedad por parte del demiurgo, cfr. Berman (2016, pp. 189-190).

Por último, cabe nombrar al *Sofista* como el diálogo platónico probablemente más influyente en la noética de Plotino. En el pasaje conocido como la gigantomaquia, el Extranjero de Elea incita a los “idealistas o amigos de las Formas” a aceptar la existencia del movimiento comprometiéndolos con la noción de “ser” como “potencia de hacer o padecer”. Así, el *pensamiento* —que habita en un *alma*, la que es, por su parte, principio de *vida*— cambia (se pone en *movimiento* o se actualiza) cuando conoce las Formas y estas, por su parte, también “cambian” cuando son conocidas.²⁰ En este sentido, concluye el Extranjero que:

EXTRANJERO: ¡Y qué, por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el movimiento [κίνησις], la vida [ζωή], el alma [ψυχή] y el pensamiento [φρόνησις] no están realmente presentes en lo que es totalmente [τὸ παντελῶς ὄν], y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto [νοῦς], está quieto y estático?

TEETETO: Aceptaríamos en ese caso una teoría terrible, Extranjero (*Sofista* 248e6-249a3).²¹

Plotino lee este pasaje como una clara descripción de la actividad del Intelecto, identificando sin más τὸ παντελῶς ὄν con τὸ παντελὲς ζῶον del *Timeo*²² y, por tanto, con la segunda hipótesis y el desarrollo consiguiente de los “géneros supremos” como las “categorías” del Intelecto (*Sof.* 254b-259b).²³ Los géneros vienen a explicar precisamente

²⁰ Que las Formas *padezcan* “por ser conocidas” es, sin duda, una tesis altamente problemática que no es necesario suscribir para afirmar el “movimiento” del ser inteligible (cfr. Mesch, 2011, pp. 109-110). Una alternativa interpretativa que ha buscado hacer a esta tesis más inteligible es su explicación a partir de la noción moderna de *Cambridge change* (cfr. Wiitala, 2018, pp. 175-177).

²¹ Traducción de N.L. Cordero (2007), con leves modificaciones.

²² Para esta identificación, cfr. Ferrari (2020, pp. 77-90). Cabe nombrar también como parte fundamental de la exégesis plotiniana la identificación de la hipótesis Intelecto con la segunda hipótesis del *Parménides* platónico (V 1, 8, 25-28).

²³ Acerca del sentido de este pasaje falta mucho para haber consenso entre los intérpretes contemporáneos. De modo general, es posible distinguir dos líneas de interpretación: quienes leen τὸ παντελῶς ὄν *extensivamente* (“todo lo

cómo es posible que el *movimiento* manifiesto en el acto de intelección pueda “comunicarse” con el *reposo* característico de las Formas en cuanto son siempre idénticas a sí mismas. El “ser” se presenta entonces como algo tercero (τρίτον) que subsume a ambos contrarios (250a-c). En VI 2, Plotino despliega una magistral exégesis —aunque se aleje de la literalidad del texto platónico— de la deducción de los géneros supremos,²⁴ en donde postula que cada uno de estos constituye un aspecto de la hipóstasis Intellecto: el sustancial (al que corresponde el género “ser”), el dinámico y vital (movimiento), el permanente (reposo), el unitario (identidad) y el múltiple (alteridad) (VI 2, 7-8).²⁵

Con todo, es en Aristóteles donde la estructura triádica del Intellecto alcanza por primera vez una formulación explícita y es a partir de la noética aristotélica que Plotino desarrolla en particular su noción de “conocimiento” como “autoconocimiento”, doctrina fundamental, como veremos, para la comprensión de la identidad entre ser, vivir y pensar.

1.3. Aristóteles

Como ya hemos adelantado, la comprensión aristotélica del intelecto autopsante es asimilada por Plotino y reformulada a partir de sus compromisos platónicos.²⁶ Aristóteles había sostenido célebremente en *Metafísica* XII que el intelecto divino y su actividad (ἐνέργεια) de pensarse a sí mismo constituyen una y la misma realidad (1074b15-35), llamando a su vez a esta actividad la misma *vida* del Intellecto (ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἁδιος) (1072b27-28). De esta manera, Aristóteles formula de modo claro la estructura triádica que

que es”), esto es, incluyendo el mundo inteligible, el alma humana y el mundo sensible (v. g. Cornford, 1935, pp. 244-245; Fronterotta, 2008, pp. 208-209), y quienes lo leen adverbial o *intensivamente* (“lo que totalmente es”), aludiendo, por tanto, exclusivamente al mundo de las Formas (v. g. Ferrari, 2020, pp. 80-81). La primera lectura no presupone atribuir movimiento alguno a las Formas, la segunda sí. Plotino interpreta el pasaje, obviamente, del segundo modo.

²⁴ En sentido estricto, Plotino no llama a estos géneros “supremos”, sino “primeros”, ya que lo auténticamente supremo es lo Uno. Sobre la aplicación del peculiar método exegético de Plotino a la doctrina de los “géneros supremos”, cfr. Santa Cruz (1997, pp. 105-118).

²⁵ Cfr. Santa Cruz (1997, pp. 110-115) y Charrue (1978, pp. 212-223).

²⁶ Para un análisis más pormenorizado de la asimilación plotiniana de la noética aristotélica para fundamentar la llamada Teoría de las Ideas, cfr. Santa-María (2013, pp. 319-325).

(supuestamente) habría estado incluida en τὸ παντελῶς ὄν del *Sofista*: la unidad entre el Intelecto divino, su objeto y su actividad.

Para entender la originalidad de la propuesta aristotélica es necesario considerar brevemente sus nociones de ἐνέργεια (acto, actividad) y su contraposición dialéctica: δύναμις (potencia, capacidad).²⁷ El binomio “acto-potencia” consiste para Aristóteles en una modalidad de decir el “ser” (*Metafísica* V 7), de la cual hace uso en contextos tan diversos como la explicación del fenómeno del conocimiento en *De Anima* (II 5), la del movimiento en *Física* (III 1) y el argumento acerca de la perfección del primer principio en *Metafísica* (XII 9). En principio, el uso de las nociones de acto y potencia está vinculado con la explicación del movimiento (κίνησις) (o, más en general, de cualquier tipo de proceso): movimiento es el tránsito de la potencia al acto (*Física* 201a9 y ss.). “Acto” se opone en este caso a una potencia o capacidad cinética en cuanto realización de esa potencia (y, por tanto, como su clausura). Aristóteles considera, por otra parte, “actividades” humanas que carecen por sí mismas de estructura procesual, como el vivir, el entender y el ser feliz (*Metafísica* IX 6, 1048b19-33). Dicho de otra manera, a diferencia de las actividades cinéticas o imperfectas (pues transitan hacia el acto que las clausura en su propio modo de ser), las actividades no procesuales se encuentran ya perfectamente en su actualidad. En parte a partir de esta noción de “actividad perfecta”, Aristóteles amplía el campo de significación de estos conceptos más allá de su sentido estrictamente cinético, para tomar la noción de δύναμις en el sentido más amplio de “posibilidad” y el de ἐνέργεια (o ἐντελέχεια: actualidad), consiguientemente, como “realidad” (1048a27-b9).²⁸ Por lo mismo, potencia y actividad se oponen en la medida en que ἐνέργεια se vincula íntimamente con la idea de perfección o plenitud, por lo que si algo se encuentra totalmente realizado es porque ya no tiene ninguna posibilidad que cumplir. Esto es, sin ir más lejos, lo que sucede con el llamado “primer motor”, que precisamente por ser pura ἐνέργεια es, asimismo, inmóvil, en cuanto

²⁷ Para la importancia de esta contribución estrictamente aristotélica, cfr. Cleary (2010, p. 91, n. 1).

²⁸ Para una útil exposición de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, cfr. Vigo (2007, pp. 164-178).

que la misma definición de movimiento formulada por Aristóteles entraña potencialidad.²⁹

Plotino se apropia, por cierto, de la noción aristotélica de ἐνέργεια, si bien usa también el término κίνησις para referirse a la misma actividad del Intelecto (uso, sin duda, inconsistente desde el punto de vista aristotélico).³⁰ Este uso poco estricto de los términos responde probablemente a la fidelidad de Plotino a la doctrina platónica de los géneros supremos, entre los cuales se cuenta, por cierto, el movimiento.³¹ Plotino es consciente, sin embargo, de las dificultades propias de esta terminología y, por ello, distingue dos tipos de movimiento: por un lado, el del mundo físico, en cuyo tratamiento es deudor, sin duda, de Aristóteles, aunque con algunos reparos importantes;³² por otro, el del

²⁹ A este panorama muy general cabe agregar también la diferenciación aristotélica —fundamental sobre todo en el plano gnoseológico— entre potencia pasiva y activa (como facultad). En este último caso, la noción de “potencia” se solapa con la de acto, a saber, como actualidad primera que se encuentra en potencia de una actualidad segunda (lo que llamamos propiamente “un acto”). Cfr. *De Anima* (417a23 y ss.). Para la conexión entre esta noción de “potencialidad” y las actividades perfectas, cfr. Kosman (1994, pp. 202-207). Para la herencia de esta noción de “potencia activa” también en la filosofía de Plotino, cfr. Hermoso Félix (2018, pp. 51-58).

³⁰ Armstrong (1971, pp. 70 y ss.) sostiene que el tratamiento plotiniano de la vida del Intelecto como “movimiento” genera ciertas inconsistencias. En efecto, al emparentar al Intelecto con el movimiento, es inevitable apelar a un lenguaje en el que se deslizan expresiones de carácter procesual (por ejemplo, III 8, 11, 1-2), que chocan con el tipo de eternidad atemporal que se atribuye a la hipóstasis Intelecto en otros lugares de las *Enéadas* (por ejemplo, III 7, 6). Sin embargo, el mismo Plotino reconoce en V 8, 3, 11-12 que todo discurre sobre el Intelecto (y no solo en este caso) necesariamente recurrirá a un lenguaje y a imágenes que serán en parte inadecuadas por estar basadas en una realidad inferior. Cfr. también V 3, 9, 38; V 6, 1, 23 y VI 2, 21, 31.

³¹ O, más bien, su peculiar lectura de esta. Cfr. Santa Cruz (1997, pp. 105-107).

³² La principal crítica a la noción aristotélica de “movimiento físico” la encontramos en el contexto de la crítica de Plotino a las categorías de “hacer” y “padecer” en VI 1, 16, donde se objeta justamente la definición de “movimiento” en términos de “acto incompleto” por ser demasiado restrictiva, dejando afuera otras formas aún más primordiales de movimiento, como la misma ἐνέργεια. Para un análisis más completo de esta crítica, cfr. Chiaradonna (2008, pp. 471-491).

Intelecto y el Alma, imposible de definir en la medida en que constituye un género. Tan clara es la distinción entre ambos que, según él, no tienen en común más que el nombre (VI 3, 22, 16-18). De este modo, el movimiento en su forma física se opone a la quietud (ἡρεμία), que se define como la misma ausencia de movimiento (VI 3, 27, 29) y, en este sentido, cabe hablar del Intelecto como una realidad en la que el movimiento está ausente (III 2, 4, 13-16).³³ En cambio, el movimiento del Intelecto es del todo compatible con la estabilidad o reposo como género supremo (VI 3, 27, 27-31). En pocas palabras, para Plotino el Intelecto *se mueve* en un sentido estrictamente platónico (según la terminología del *Sofista*) y no en el sentido más acotado de movimiento que encontramos en Aristóteles. “Movimiento” aquí no parece significar algo muy distinto de la “actividad” aristotélica.³⁴ Y en ambos usos Plotino busca subrayar el carácter dinámico y vital de la segunda hipótesis.³⁵

Como veremos, Plotino extrapola este carácter dinámico a la realidad completa. Respecto a esta ampliación cabe distinguir dos operaciones: comprendiendo el pensamiento del Intelecto como un pensamiento de Formas (identificando, primero, como había hecho Alejandro de Afrodisia, a la sustancia divina de *Metafísica* XII 7-9 con el intelecto agente de *De Anima* III 5 y, segundo, combinando, como ya había hecho el platonismo medio, la epistemología aristotélica con la platónica) (cfr. Emilsson, 1996, p. 238) y reconociendo en las realidades inferiores la participación en la vida del Intelecto. De esta manera, Plotino puede subsanar, de alguna manera, la brecha que había dejado Aristóteles entre la vida del primer principio y la vida en el plano sublunar, y entre la actividad cognoscitiva del Intelecto primero y la de las almas humanas.

³³ Cfr. también I 3, 4, 16-19, donde Plotino se refiere al sosiego (ἡσυχία) propio de la contemplación del Intelecto, mismo concepto que utiliza en II 9, 1, 24-30 en clara oposición al movimiento que se puede verificar en el alma.

³⁴ Cfr. V 2, 8, 11-13: “En pensar consiste, pues, su actividad y su movimiento [ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις], y en pensarse a sí mismo, su esencia y su ser [ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν], porque piensa siendo y se piensa siendo, y el ser es como su punto de apoyo”. Plotino usa en coordinación los términos ἐνέργεια y κίνησις. Cfr. para esto Perl (2022, pp. 19-21).

³⁵ Cfr. VI 9, 9, 15-17 y VI 2, 6-8. Cfr. Remes (2007, p. 135), para quien los géneros supremos son traídos a escena como una suerte de condición necesaria de la vida y de la actividad noética del Intelecto.

2. La estructura triádica del Intelecto y las motivaciones de Plotino

Para comprender la acuñación plotiniana de la célebre tríada es útil reconocer los aspectos en los que Plotino se distancia explícita o implícitamente de la metafísica y noética aristotélicas.³⁶ En particular, este distanciamiento se da en dos planos: por una parte, en la relación del Intelecto con la realidad en general y, por otra, en la relación del alma humana con el Intelecto. Así, mientras Aristóteles subraya la independencia y separación del Intelecto, Plotino afirma tanto la continuidad de este respecto de lo inferior (mediada por su participación en las Formas que piensa el Intelecto) como la posibilidad del alma humana de participar de la actividad de la segunda hipóstasis.

Sin embargo, antes de atender a estas dos diferencias será necesario reconstruir la argumentación de Plotino a favor de la estructura triádica del Intelecto. En esta argumentación podemos reconocer dos estrategias: la prueba (de corte aristotélico) de la identidad entre el intelecto y su objeto, y el análisis (de corte platónico) de la autoconstitución del Intelecto a partir de los géneros supremos. Como veremos, si bien es posible distinguir estas estrategias, ambas tratan de comprender con distintos recursos argumentativos la misma estructura del Intelecto.

2.1. Autoconocimiento y autoconstitución

En la *Enéada* V 3, Plotino profundiza en la noética aristotélica al tratar a la hipóstasis Intelecto como una forma de autoconocimiento. El largo tratado (diecisiete capítulos) dedica, sin embargo, solo sus capítulos centrales al Intelecto divino (5-10), dedicando los primeros capítulos (2-4) al alma humana y los últimos a la primera hipóstasis (11-17). Esta estructura anagógica (repetida en muchas otras *enéadas* de Plotino) da cuenta de dos diferencias con el abordaje aristotélico: (i) el carácter paradigmático y, en parte, participado de la estructura del Intelecto con respecto a formas inferiores de conocimiento (en particular, el pensamiento discursivo de las almas) y (ii) el carácter limitado y

³⁶ En términos generales, Plotino no cree estar contradiciendo a Aristóteles cuando combina su concepción del Intelecto con la doctrina de las Formas platónicas. En cambio, hay otros aspectos del pensamiento aristotélico que, como veremos, Plotino rechaza abiertamente. Cfr. Nyvlt (2012, pp. 215-231).

fundado de todo conocimiento (también el del Intelecto) con respecto a la absoluta simplicidad del Uno. En este sentido, la aporía escéptica con la que se inicia el tratado (capítulo 1) no tiene una respuesta unívoca: por una parte, los escépticos están en lo cierto al afirmar que no hay conocimiento cuando este es puramente “conocimiento de algo otro”, pero se equivocan al excluir la posibilidad de un conocimiento en el cual lo conocido está en la misma inteligencia. La complejidad autorreferente (en la cual lo conocido no es *otro* sino *como otro*) evita la aporía escéptica. Con todo, Plotino vuelve hacia el final del tratado a concordar, en cierto modo, con los escépticos, pero ya no en un plano epistemológico, sino ontológico: la complejidad del autoconocimiento requiere de una simplicidad fundante que esté más allá del conocimiento (ni es ella misma autoconocimiento ni es para las inteligencias objeto de conocimiento).

De estas diferencias se sigue, además, al menos un cambio de énfasis en el tratamiento del autoconocimiento del Intelecto por parte de Plotino con respecto a Aristóteles. En líneas generales, para Plotino es fundamental que la actividad del Intelecto sea tanto simple como compleja (uni-múltiple). La misma noción plotiniana de “vida” depende, como veremos, precisamente de esta estructura dialéctica. Por otra parte, a nivel argumentativo, a Plotino lo mueve otro objetivo que el aristotélico al exponer la naturaleza del Intelecto. La naturaleza autorreferente del Intelecto se sigue para Aristóteles de la necesidad de que lo más perfecto piense también lo más perfecto —la vieja correspondencia platónica entre facultad y dignidad de su objeto—. Alejandro de Afrodisias reconoce aquí, por su parte, también una necesidad en el orden de la simplicidad: no puede existir composición en lo perfecto, de modo que la operación propia del Intelecto divino no debe estar dirigida a ninguna otra realidad más que a sí mismo. En este sentido, el carácter autorreferente del Intelecto no solo es consecuencia de la perfección de su objeto, sino de la perfección de su misma operación como absolutamente simple (*De anima libri mantissa* 109.23-110.3). El acercamiento plotiniano a la autorreflexión del Intelecto sigue la línea de Alejandro.³⁷ El desafío escéptico solo puede responderse si el pensamiento del Intelecto divino es pensamiento de sí mismo y no de otro, esto es, si la operación del Intelecto es absolutamente simple (en cuanto operación de conocer). Sin embargo, como se ha señalado, para

³⁷ Para la dependencia de Plotino en esta materia con respecto a Alejandro, cfr. Beierwaltes (1991, pp. 88-89) y Kalligas (2023, pp. 268-269).

Plotino esta simplicidad no es absoluta, pues todo conocimiento consiste esencialmente en una dualidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. La absoluta simplicidad es así, con razón, también objeto del desafío escéptico: el acto de conocer solo es posible si lo antecede (al menos lógicamente) la relación de alteridad entre cognoscente y conocido (V 3, 5, 3-8).

Ahora bien, para entender propiamente la acuñación que hace Plotino de la tríada “ser, vivir y pensar”, es necesario revisar brevemente su argumentación sobre la identidad entre el Intelecto, su objeto y su actividad (V 3, 5). La mera identificación entre estas tres realidades no parece, para Plotino, dar cuenta todavía de la actividad autopensante del Intelecto: “La intelección incluirá, es verdad, al inteligible, o mejor, se identificará con el inteligible, pero todavía no aparece claro que la inteligencia se piense a sí misma” (V 3, 5, 30-31). Es necesario que lo pensado sea, a su vez, la sustancia primera (οὐσία ἢ πρώτη) y que esta exista en acto y no esté separada de la vida, sino que sea esencialmente vida. Pero, además, si esta sustancia es la actividad suprema, habrá de ser, por su parte, intelección: intelección sustancial (οὐσιώδης νόησις) (V 3, 5, 37). Ahora bien, esta actividad pensante no es sino el mismo Intelecto, pues este solo existe en acto, es decir, no es distinto de su actividad de pensar. Pues, si esto fuera así, también el ser pensado sería distinto de su actividad de ser (y de pensar). De esta manera, Intelecto, intelección y lo inteligido son uno: en cuanto que el que entiende y lo inteligido son una y la misma actividad (V 3, 5, 43-44). En esto se muestra, por tanto, que el Intelecto se entiende a sí mismo: en que “inteligirá *por la intelección* que él mismo es, e *inteligirá lo inteligido* que él mismo es” (V 3, 5, 45-46).

La relación entre actividad y vida es sumamente estrecha en la exposición de Plotino, como ya era el caso en la descripción aristotélica del Intelecto divino como vida excelente (cfr. *Met.* 1072b27). Sin embargo, Plotino parece darle al término “vida” un sentido más específico, si bien no menos esencial a la naturaleza del Intelecto (cfr. Beierwaltes, 1991, pp. 120-121). Para entender la naturaleza de la vida del Intelecto es necesario atender brevemente a la fuente platónica de la argumentación plotiniana, esto es, a la naturaleza dialéctica y a la autoconstitución del Intelecto a partir de los géneros supremos. En el acto reflexivo de autointelección propio del Intelecto nos encontramos, en primer lugar, con una unidad relacional entre dos polos que toma la forma de la “intencionalidad” propia de todo pensar: la actividad contemplativa del encontrarse dirigido a algo. En el pensar del Intelecto divino —y de todo pensar

que sigue a este paradigma— se manifiesta, por tanto, una identidad y una diferencia, autoconocimiento y heteroconocimiento. Por su parte, esta relación dialéctica de identidad y diferencia que se expresa en este pensar consiste en el mismo “movimiento” del pensar (o actividad intencional) del Intelecto, movimiento que se cierra, en cierto modo, en el mismo ser en “reposo” al cual está dirigido (cfr. Beierwaltes, 1991, pp. 130-131). De esta manera, tanto el reposo se vuelve movimiento como el movimiento, reposo. Es en este sentido, en cuanto unidad dinámica o movimiento reflexivo de lo que está en sí mismo en reposo, que el Intelecto divino es la “mejor vida” (II 5, 3, 36-39).

En suma, “vida” no parece en Plotino significar sin más la actividad del Intelecto, sino la oposición, mediación y unidad de ser y pensar que es posibilitada por esta actividad intencional. Debemos considerar ahora las razones que llevan a Plotino tanto a expandir la estructura dinámica del Intelecto a la realidad total como las motivaciones de orden psicológico y existencial que justifican la continuidad entre la estructura del Intelecto divino y las almas humanas.

2.2. Intelecto, emanación y retorno

Como ya hemos señalado, Plotino radicaliza la doctrina aristotélica del carácter autorreferente del Intelecto divino al expandir su campo de acción. Así, por una parte, si bien también para Plotino el Intelecto se piensa a sí mismo, este piensa a su vez la totalidad de los entes —el “Intelecto es todo” (V 1, 4, 21)—. Por otra parte, el autoconocimiento del Intelecto no constituye, para Plotino, tan solo una forma de conocimiento, sino que opera como paradigma de todo conocimiento: conocimiento *es* autoconocimiento. La cautela aristotélica, que deja en cierta oscuridad los vínculos causales entre la ἐνέργεια del primer principio y el resto de las sustancias (donde el intelecto humano queda en una situación especialmente indeterminada) es superada (para bien o para mal) por la fuerte continuidad de la propuesta plotiniana.

La operación realizada por Plotino implica, en primer lugar, identificar el objeto del Intelecto divino con las Formas platónicas: todo lo que es. En este sentido, el mismo Intelecto que se piensa a sí mismo es él mismo esta unidad múltiple: el universo de las Formas o seres inteligibles (cfr. Santa-María, 2013, p. 327). Esta forma de multiplicidad (de un todo con sus partes) se combina, por cierto, con la dualidad de la estructura intencional del pensar mismo. De esta manera, el Intelecto se constituye como la totalidad viva y perfecta de “los seres” (τὰ ὄντα) (V

5, 1, 38-41),³⁸ aun cuando, en cuanto realidad uno-múltiple, el Intelecto sea esencialmente “segundo” y derivado de lo Uno (y no, como en Aristóteles, la realidad primera). Por otra parte, que “el Intelecto sea todo” no significa que las entidades sensibles no existan en absoluto (pues “son” en un sentido traslaticio y derivado), si bien Plotino las asemeja muchas veces a sombras (σκιά) o, incluso, a meros homónimos (ὁμώνυμοι) del ser (VI 2, 7, 10-11; cfr. República, 517d). Sin embargo, las afirmaciones de Plotino que enfatizan la discontinuidad entre los seres paradigmáticos y el resto de la realidad deben ser contrastadas con otros pasajes que ponen en el centro la continuidad y, en último término, la uni-multiplicidad de toda la realidad. De acuerdo con la explicación típicamente platónica de la realidad de corte descendente,³⁹ Plotino hace uso de la tríada señalada a partir de su expresión más clara —*i. e.* en el nivel noético— para fundamentar la estructura de la realidad aún en sus manifestaciones más básicas:

Toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, esa es también la vida primera y el Intelecto uno y primero. La vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, la segunda intelección, y la vida última, una última intelección. Toda vida pertenece, pues, a este género y es intelección (III 8, 8, 17-21).

En este pasaje de la enéada III 8 (uno de los tratados anti-gnósticos y, por tanto, un tratado que busca dar cuenta precisamente de la continuidad y unidad de toda la realidad) se nos presenta, en primer lugar, el carácter intelectual o contemplativo de toda la realidad, pues incluso la vida de la Naturaleza es (la última) intelección. Toda vida manifiesta, así, la estructura intencional autorreferente de la intelección primera, aun cuando las vidas inferiores vuelven sobre sí de modo deficiente. En segundo lugar, encontramos aquí el orden jerárquico de la realidad de acuerdo con la prioridad y posterioridad ontológica de las diversas

³⁸ Así es como Plotino se refiere llanamente a las Formas, con el convencimiento de que el Intelecto engloba a toda la realidad.

³⁹ Cfr. Gerson (2005, pp. 31-32), quien identifica lo que él llama *top-downism* como un rasgo esencial de toda forma de platonismo.

entidades que pueblan el cosmos.⁴⁰ La graduación de estas realidades (a saber, Intellecto, Alma y Naturaleza) tiene lugar, a su vez, según la intensidad de las operaciones (actividad o vida) que estas llevan a cabo. Una operación similar podría encontrarse en Aristóteles si atribuimos la “vida óptima y eterna” (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος) de su primer principio (*Metafísica* XII 7, 1072b28) a la distinción propia del *De anima* entre tipos de vida vegetativa, sensitiva y racional. Sin embargo, más allá del hecho de que Aristóteles no lleva a cabo esta conexión sistemática, la distinción aristotélica parece más bien enfatizar la existencia de distintas funciones vitales antes que buscar graduar las realidades según que estén *más o menos* vivas (*De anima* II 2, 413a20-b13).⁴¹ Para Plotino, en cambio, sí se puede hablar de vida en distintos grados de intensidad:

Por tanto, puesto que la vida se dice en muchos sentidos (πολλαχῶς τοῖνυν τῆς ζωῆς λεγομένης) y se diferencia según que sea de primer grado, o de segundo y así sucesivamente (κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς), y puesto que “vida” se predica equívocamente –la de la planta en un sentido y la del irracional en otro, difiriendo en claridad y oscuridad–, es evidente que también “buena” se diferenciará análogamente. Y si una vida es imagen de otra vida, es evidente que una buena vida será a su vez imagen de otra buena vida. [...] Ahora bien, que la vida perfecta, que la vida real y verdadera está en aquella naturaleza intelectual, y que las demás vidas son imperfectas y apariencias de vida

⁴⁰ O’Meara (1996, pp. 66-81) advierte que el uso acrítico de conceptos como “jerarquía” o “cadena del ser” en el contexto del pensamiento plotiniano puede conducir fácilmente a un anacronismo, por ser demasiado vagos, además del hecho de que ni Plotino ni sus antecesores utilizaron estas expresiones, sino que fueron acuñadas en el siglo VI d. C. por Pseudo-Dionisio. Lo que sí encontramos en Plotino y, en general, en la tradición platónica es el uso de los términos “anterior” (πρότερος) y “posterior” (ὕστερος) como medios para organizar la realidad. Si bien Plotino no utilizó el concepto de “jerarquía” es, con todo, claro que se está refiriendo a una relación de antero-posterioridad ontológica.

⁴¹ Para un análisis más completo de la relación entre la doctrina aristotélica sobre los tipos de vida y la concepción plotiniana de la vida, cfr. Chiaradonna (2006, pp. 77-85).

y que no son perfecta y puramente vida, ya lo hemos dicho muchas veces (I 4, 3, 18-37).

Plotino se encuentra aquí discutiendo acerca de la noción de “felicidad” aristotélica (como “el buen vivir”: τὸ εὖ ζῆν) y se refiere abiertamente a la fórmula de Aristóteles (EN 1098b20-21) sobre la multivocidad de sentidos de la vida.⁴² Para Plotino, la “vida se dice de muchas maneras” en cuanto que toda forma de vida participa o manifiesta de modo *más claro o más oscuro* la vida del Intelecto (el primer analógico).⁴³ En esta gran “analogía de la vida” se dejan ver las relaciones de anterioridad y posterioridad ontológica que fundan la jerarquía que estructura todo el sistema plotiniano.⁴⁴ Cada realidad ostenta, por tanto, un *grado de vida* correspondiente al “momento” del despliegue de la realidad total que se difunde a partir del Uno, se manifiesta plenamente en la uni-multiplicidad del Intelecto, y se diversifica hasta perderse en el “cadáver ornamentado” que constituye la materia (II 4, 5, 18).

Ahora bien, la persistencia de la estructura triádica del Intelecto en las realidades inferiores exige forzosamente el “retorno” de estas a las superiores, en cuanto que solo contemplando lo superior lo inferior

⁴² Para esta y otras referencias que parece tener Plotino a la vista en su crítica, cfr. McGroarty (2006, pp. 41-43).

⁴³ La metáfora de la claridad y la oscuridad es recurrente en Plotino para dar cuenta de los niveles de vida, ser y pensamiento. Cfr., por ejemplo, I 4, 3, 18 y ss.; III 8, 5, 10 y ss.; VI 3, 7, 16 y ss.; VI 6, 18, 15 y ss.; VI 7, 5, 27; VI 7, 9, 15 y ss. y VI 7, 15, 1 y ss.

⁴⁴ Con respecto a las diferencias de grados en la οὐσία que Plotino fundamenta mediante su equiparación de la actividad de “ser” con la de “vivir”, Chiaradonna (2006, pp. 82-83) identifica una suerte de giro radical en relación con la ontología aristotélica, en la medida en que esta no admite distinciones de grado, tal como se puede ver en *Categorías* 5, 3b37-38, donde Aristóteles desestima que se pueda decir que un individuo sea más “hombre” que otro. Sin embargo, creo que Chiaradonna olvida en este punto que Aristóteles sí parece establecer relaciones de antero-posterioridad ontológica entre la sustancia no sensible, la sustancia sensible incorruptible y la sustancia sensible corruptible en *Metafísica* VI 1. Si bien el alcance que esta jerarquía ontológica tiene en la totalidad del sistema aristotélico es mucho más modesto que lo que podemos encontrar en el platonismo más ortodoxo —precisamente en la medida en que Aristóteles toma distancia de ciertas doctrinas, como la de la participación—, de todos modos, se puede ver que la idea de que ciertas entidades *son* más que otras no está ausente de su metafísica.

puede retornar sobre sí y, en alguna medida, trascenderse a sí mismo. La posibilidad de ascenso y retorno tiene lugar particularmente en el alma humana, la cual por su carácter “anfibia” puede participar, en cierto modo, de todos los órdenes de la realidad. No es nada nuevo afirmar que el pensamiento de Plotino tiene una fundamental orientación existencial y soteriológica, y esto no solo porque da cuenta de caminos que permiten que el alma alcance su elevación y salvación, sino porque la misma meditación plotiniana constituye de por sí un camino de esta naturaleza (cfr. Santa Cruz, 2000, pp. 9-30). El objetivo soteriológico requiere, con todo, de la existencia de un orden de la realidad, que ofrezca la posibilidad de que las almas humanas trasciendan su existencia anfibia. Dicho de otra manera, si estas almas no participan, de algún modo, de la misma estructura del Intelecto, no será posible que trasciendan en absoluto su estado actual.⁴⁵ Conviene aquí comparar nuevamente la propuesta plotiniana con la aristotélica para reconocer mejor la motivación de Plotino. Como vimos, Plotino determina el ideal de felicidad para el ser humano a partir de la “vida” de la segunda hipóstasis divina. En este sentido, la felicidad humana es concebida fundamentalmente como una forma de “divinización” del ser humano, siguiendo en esto la fórmula del *Teeteto* platónico (I 2, 1, 1-4).⁴⁶ Esta divinización no debe ser considerada, sin embargo, como una forma de enajenación, pues “divinizarse” consiste en la conversión o retorno (ἐπιστροφή) al verdadero yo, esto es, al alma separada individual (IV 4, 7, 12-8, 11; IV 7, 13, 1-8 y VI 4, 14, 16-22). Llegar a ser feliz consiste, así, en volverse consciente de que poseemos ya en nuestro interior una constante e interminable felicidad (VI 7, 34, 25).⁴⁷ En este punto también

⁴⁵ Plotino subraya explícitamente esta condición en su polémica con los gnósticos: el alma humana no requiere de un mediador (el *lógos* gnóstico) para retornar al Intelecto, sino que puede por sí misma aunarse con su origen. Cf. II 9, 1.

⁴⁶ Cfr. *Teeteto* (176b1-2): ὁμοίως τις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν. Según Dillon (1983, p. 98), Plotino interpreta el κατὰ τὸ δυνατόν (que omite en la referencia al pasaje) no en sentido modal (como un reconocimiento de la limitación del sujeto humano para divinizarse), sino como el poder (“según su capacidad”) de la parte superior del alma de asemejarse a la divinidad. Para una crítica a esta lectura, cfr. Kalligas (2014, p. 143).

⁴⁷ Plotino es consciente de tener aquí una posición no compartida por otros (IV 8, 8, 1-3) y, de hecho, no será seguido en esto por el resto de los neoplatónicos. Para la diferencia entre Plotino y los demás neoplatónicos en este respecto, cfr.

es posible pensar en un antecedente aristotélico: Plotino interpreta la felicidad humana a partir de la “felicidad” del Intelecto trascendente, cuya actividad constante de autointelección es vida. Plotino asume, no obstante, a diferencia de Aristóteles, una antropología de tipo “platónica”: no somos el compuesto, sino nuestra alma (*Alcibiades* I, 130c1-3).⁴⁸ En este sentido, Plotino no apela tanto a una mera posibilidad de nuestra naturaleza (“divinizarse en alguna medida” en la vida contemplativa), sino a la misma naturaleza divina de nuestra alma.

La doctrina o el supuesto del “alma no descendida” no afecta, sin embargo, en absoluto el hecho de que *nosotros* somos, en el estado descendido actual, el “sujeto” de los razonamientos y opiniones (I 1, 8) y, por tanto, nuestra actividad intelectual es discursiva y requiere, a su vez, de la mediación de las imágenes: nuestra alma se encuentra dirigida hacia fuera de sí misma. El Intelecto, en cambio, conoce intuitivamente, fuera del tiempo y todo a la vez, y los inteligibles son “internos” a él mismo (V 5, 1, 28-32).⁴⁹ Este contraste entre el alma discursiva y el Intelecto no solo resulta útil para explicar la naturaleza y estructura del razonamiento humano, sino que es solo desde la fundación del pensamiento discursivo en el intuitivo del Intelecto que es posible que, en el ámbito del alma humana, exista conocimiento en absoluto. El desafío escéptico (que no es posible el conocimiento cuando lo conocido es siempre algo otro) se retrotrae al problema de la verdad como criterio: ¿bajo qué criterio una impresión sensible interior coincide con la realidad exterior? Plotino, como hemos visto, resuelve este problema al concebir los inteligibles como interiores al propio Intelecto y, por tanto, como inmediatamente evidentes para él. De esta manera, también puede eliminarse la duda escéptica respecto de las “razones” de las almas discursivas (y posteriormente de las “razones seminales”

O’Meara (2003, pp. 38-39). Linguiti (2012, pp. 185 y 194-195) da cuenta de las dificultades que tuvieron los seguidores de Plotino para aceptar la doctrina del “alma no descendida” y las dificultades del mismo Plotino para superar el hiato entre la actividad del dialéctico y la vida noética del alma separada. Sobre el alma no descendida, cfr. Szlezák (1979, pp. 167-205).

⁴⁸ Para los platónicos antiguos, el *Alcibiades* I era sin discusión un diálogo auténtico de Platón (cfr. Gerson, 2013, pp. 284-285, n. 6).

⁴⁹ Cfr. Tornau (2022, pp. 206-207) y Emilsson (1996, pp. 239-241).

de la Naturaleza), en la medida en que estas están, en último término, fundadas en las Formas del Intelecto.⁵⁰

La fundación del pensar discursivo del alma en el intuitivo del Intelecto no implica solo una justificación teórica del conocimiento humano, sino que ofrece la posibilidad del efectivo ascenso del alma más allá de sí (o bien, de retorno a su estado no descendido). La disyuntiva ante la cual nos pone Plotino es la siguiente: o bien carecemos de autoconocimiento en absoluto o bien somos capaces de *saber que sabemos*. Si el alma es, por tanto, capaz de reconocer el hecho indubitable de que es consciente de sí misma, entonces ya se encuentra en camino hacia al autoconocimiento del Intelecto.⁵¹ De hecho, en la enéada V 8, Plotino propone al lector un ejercicio introspectivo que busca la desactivación teórica y vivencial de la duda escéptica. Este ejercicio involucra dos etapas: primero, la subsunción de los objetos del mundo en la unidad de la esfera cósmica (macrocosmos) junto a la abstracción de todo contenido, quedando solo el continente; segundo, la subsunción de las percepciones de dichos objetos en la unidad de la conciencia del sujeto (microcosmos) y su consiguiente vaciamiento, quedando sola la “esfera” de la conciencia (V 8, 9, 1-7).⁵² La inmediata presencia de sí mismo para quien realiza este ejercicio introspectivo, si bien no implica todavía la identificación con el mismo Intelecto, da cuenta de la común estructura autorreferente del alma humana y del Intelecto divino, aun cuando la referencia de la conciencia humana sea externa a ella.

Dicho en breve, la presencia de la estructura triádica del Intelecto en el nivel del alma humana resulta ser la condición de posibilidad de su retorno a sí misma (como alma no descendida) y de su ascenso a la hipóstasis superior. De esta manera, la continuidad estructural de las distintas manifestaciones de la realidad no solo permite explicar la naturaleza derivada de las realidades inferiores, sino que vuelve posible el objetivo soteriológico del pensamiento de Plotino.

⁵⁰ Cfr. Emilsson (1996, pp. 231-232).

⁵¹ Sin embargo, la autoconciencia no implica automáticamente el autoconocimiento; para esto, cfr. Rappe (1996, p. 258).

⁵² Para la comprensión de este ejercicio como un “experimento mental”, cf. Rappe (1996, pp. 259-262).

3. Dinamismo de la realidad

Hasta aquí hemos tratado a la “vida” como un atributo de cada orden de la realidad, y no tanto como operando entre dichos órdenes. Sabemos, sin embargo, que el eterno movimiento de emanación y retorno (*exitus-reditus*) es condición de que exista efectivamente tal analogía estructural entre los distintos órdenes de la realidad. Intentaremos considerar, a continuación, y de modo general, la estructura dinámica de la realidad subrayando la conexión entre los “movimientos” descendentes y ascendentes (de emanación y de retorno) con el movimiento horizontal de autoconstitución o vuelta sobre sí de cada orden de la realidad.

Hemos visto que al pensar le es inherente la multiplicidad. Y con esta, también la diferencia y el movimiento. Esta característica del pensar se representa en la polaridad entre cognoscente y conocido, o en la tríada que nos ocupa: ser, vivir y pensar. Así señala Plotino al final del tratado V 6:

Y es que lo que llamamos Esencia [οὐσία] en el sentido primario no debe ser una sombra del ser, sino que debe poseer el ser en toda su plenitud. Ahora bien, el ser es ser en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser [ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι]. Luego si es ente, será además Intellecto, y si es Intellecto, será además ente, y así, el pensar existirá junto con el ser. Luego el pensar es múltiple, y no uno. Fuerza es, por tanto, que en lo que no sea múltiple, tampoco se dé el pensar (V 6, 6, 18-24).

En este pasaje —uno de los que formula de modo más explícito la “tríada”— se reconoce de modo muy claro el carácter esencialmente múltiple del pensar (como polaridad sujeto-objeto) y del ser: su plenitud se encuentra en ser también acto de pensar y de vivir. Pero no hay que olvidar que ser, vivir y pensar existen, cada uno por su parte, también en la forma de la uni-multiplicidad, pues la “región inteligible” está constituida por la totalidad de los seres que permanecen invariables en su esencia y que, a su vez, están en acto siendo objeto de intelección (V 6, 6, 13-18 y VI 9, 2, 21-29). La realidad está propiamente constituida de Formas y el Intellecto es, por tanto, intelección de Formas (V 1, 4, 21

y V 3, 9, 27-28). La “vitalidad” del pensamiento no se encuentra, por tanto, solo en la actividad o movimiento del pensar, sino también en su “vagar” de una Forma a otra, aun cuando para el Intelecto la multiplicidad de la realidad es capturada atemporalmente y toda de una vez. La autoconstitución del Intelecto implica, así, la conformación de la multiplicidad de seres distintos y en comunión. Esta riqueza y plenitud de la realidad uni-múltiple es expresada por Plotino siguiendo la exégesis de la célebre “llanura de la verdad” (τὸ τῆς ἀληθείας πεδῖον) del *Fedro* (248b6):

Ahora bien, esta llanura es variada para que la recorra el Intelecto. Si no fuera del todo y siempre variada, dondequiera que no fuera variada, el Intelecto se quedaría parado. Pero si está parado, no piensa; así que, si se para, es que ha dejado de pensar; y si no piensa, tampoco existe. Es, por tanto, pensamiento, y su pensamiento es un movimiento universal que da plenitud a la Esencia universal, y la Esencia universal es pensamiento universal abarcador de una Vida universal. Tras una cosa, siempre viene la otra, y cuánto hay de idéntico en ella, es a la vez diverso, y si te pones a dividirlo, siempre asoma la diversidad (VI 7, 13, 37-44).

Aquí nos encontramos con una conexión nueva entre multiplicidad y dinamismo: el Intelecto requiere, para moverse, que la “Llanura de la verdad” sea totalmente diversa (ποικίλος). Es decir, el fundamento del movimiento del Intelecto es la misma multiplicidad de los seres que lo constituyen (y que él mismo constituye). Así, es la alteridad lo que despierta (ἐξεγείρειν) el ser a la vida, y a una vida omnímoda (πανταχῶς), sin lo cual no se podría comprender al Intelecto como actividad (ἐνέργεια) (VI 7, 13, 11-15). El despliegue de la realidad en toda su multiplicidad puede ser concebido como un eterno proceso autocognoscitivo en el que el Intelecto se engendra a sí mismo en la polaridad identidad-alteridad, esto es, deviniendo por diferenciación de las múltiples Formas, que son, al mismo tiempo, idénticas a él (VI 7, 13, 19-22). Esta Vida universal que es el Intelecto incluye, así, una multiplicidad de seres vivientes, las Formas. En este sentido, vivir para el Intelecto es vivir todas las vidas, lo cual es tanto como decir que este

piensa todos los pensamientos.⁵³ Este vivir autoconstitutivo del Intelecto es nuevamente el paradigma de todo tipo de vida. Así, señala Plotino que:

Ahora bien, toda vida, aún la trivial, es actividad [ἐνέργεια], pero no del mismo tipo que la actividad del fuego. No, sino que la actividad de la vida, aunque esté desprovista de toda percepción, es un movimiento que no marcha a la ventura. Es un hecho al menos que cualquier ser dotado de vida y partícipe de vida, de cualquier modo y en cualquier grado que sea, queda al punto “enrazonado” [λελόγωται], esto es, conformado (μεμόρφωται), sin duda porque la actividad que procede de la vida es capaz de conformar impartiendo un movimiento destinado a conformar. En consecuencia, la actividad de la vida es artística [τεχνική] del mismo modo como puede serlo el movimiento del que danza —pues el danzante mismo se asemeja a una vida que es artística de ese modo, es decir, es el arte mismo el que mueve al danzante y lo mueve artísticamente—, sin duda porque la vida misma es artística de algún modo (III 2, 16, 17-28).

La vida se muestra de este modo como el proceder eterno y regular de autoconstitución que recorre —como un arte o una danza— una diversidad englobándola en una identidad (VI 7, 13, 5-6 y V 6, 1, 7). El vagar del Intelecto por la llanura de la verdad consiste, así, en un incesante despliegue interno de la identidad y alteridad (universales) que constituyen al mismo Intelecto (VI 7, 13, 21-37).⁵⁴ El proceso atemporal de *exitus-reditus* que manifiesta la vida del Intelecto es el camino de ida y vuelta entre los géneros supremos de la identidad y la alteridad, lo que, en la exégesis plotiniana, significa que va y viene desde la identidad del

⁵³ Para un análisis más completo de estas líneas, cfr. Hadot (1999, pp. 247-250). Para la idea de la actividad de vivir como el paso de la alteridad a la identidad, cfr. Hadot (1960, pp. 130-132).

⁵⁴ Como comenta Hadot (1999, p. 246) los capítulos 13 y 14 del tratado VI 7 tienen como tema principal el proceso por medio del cual el Intelecto se engendra a sí mismo como un sistema de Formas e Intelecto, es decir, de pensamientos (νοητά) que se piensan a sí mismos.

Intelecto, hacia la multiplicidad de las Formas, para volver a sí mismo y constituirse como tal. Dentro de los límites de esta “llanura” se fragua la realidad completa como el fruto de su propia actividad autointelectiva.⁵⁵

De esta manera, el dinamismo interno del Intelecto da cuenta de la estructura de toda la realidad. Los seres no son otra cosa que intelecciones, de modo que la misma gradualidad que se puede identificar en la actividad vital que constituye el ser se puede identificar también en su actividad noética; es decir, cuanto más intensamente *es* algo, más intensamente *es inteligido* en el seno del Intelecto:

La razón nos muestra de nuevo que todas las cosas son un subproducto [πάρεργον] de la contemplación [θεωρία]. Por tanto, si la Vida más verdadera es vida por la intelección, síguese que la intelección más verdadera está viva y que la contemplación y el objeto de contemplación correspondientes son un viviente y una vida, y que las dos cosas juntas son una sola (III 8, 8, 25-30).

El carácter autorreferente de la actividad del Intelecto es, por tanto, la condición de posibilidad de la realidad como tal. Y es esa actividad autorreferente la que, en definitiva, constituye la Vida en su sentido más puro, pues es la vida del Intelecto (II 5, 3, 22-32).⁵⁶ De la misma manera, es replicada con mayor o menor nitidez la actividad del Intelecto en los estadios de la realidad que participan de su potencia cognoscitiva, según la distancia ontológica que guarden con el primer principio y su actividad.⁵⁷ El acto creativo que surge entonces del Intelecto —lo que se suele entender normalmente por la “emanación”— como un resultado *ad extra* de su acto contemplativo es entendido por Plotino también como una actividad (ἐνέργεια), pero como una actividad “segunda” y accidental a la autoconstitución del mismo Intelecto.

Para explicar este momento hetero-creativo (y también en la formación del mismo Intelecto como procedente del Uno),

⁵⁵ Cfr. V 1, 7, y el pormenorizado estudio de Igal (1971).

⁵⁶ Cfr. las observaciones de Kühn (2009, pp. 216-217), quien postula algunas posibles conexiones entre el carácter autorreferente de la actividad del Intelecto en Plotino —particularmente su actividad *vital*— con la noción estoica de “familiaridad” o “apropiación” (οἰκείωσις).

⁵⁷ Cfr. Santa Cruz (2006, pp. 71-72).

Plotino recurre célebremente a imágenes de la generación natural (particularmente, vegetal). El uso de estas imágenes da cuenta, por su parte, del carácter eminentemente dinámico del sistema plotiniano. El proceso inmanente de salida y retorno (que si bien solo en el nivel del Intelecto es un proceso que se completa, también tiene lugar en el eterno discurrir temporal en el Alma y en la Naturaleza) se muestra también, de esta manera, en comunión con los niveles superior e inferior: con el superior por ser este el objeto intencional de la contemplación que es, al mismo tiempo, también autocontemplación, y con el inferior por ser su actividad segunda y transeúnte. La *generación de vida* se revela, así, como una consecuencia de la vuelta sobre sí mismo, que es, por su parte, en cuanto comunión consigo mismo (altero-identidad), *plenitud de vida*. La vida interna del Intelecto apunta, a su vez, al origen de la segunda hipóstasis —a la “fuente de la vida”, que en sí misma ya no es vida— como el punto focal del movimiento autocontemplativo. La interconexión de los momentos contemplativo, autoconstitutivo y creativo explica, así, el dinamismo de los distintos niveles de la realidad.

4. Algunas conclusiones

En este ensayo hemos intentado reconstruir los aspectos fundamentales del tratamiento plotiniano de la estructura triádica de la segunda hipóstasis, el Intelecto, poniendo de relieve a partir de este tratamiento la concepción dinámica de la realidad propia del pensamiento del filósofo. Para dar cuenta de este tratamiento (1) se comenzó presentando las principales fuentes de la tríada y la exégesis que Plotino hace en cada caso de ellas. De modo particular, Plotino intenta conciliar sus fuentes platónicas y aristotélicas, lo que se muestra, por una parte, en la asunción de una cierta vaguedad conceptual (tomando sinonímicamente los términos “actividad” y “movimiento” al referirse a la vida del Intelecto) y, por otra, proponiendo, más allá del esfuerzo exegético y siguiendo la tendencia del platonismo medio, un modelo combinado de las epistemologías platónica y aristotélica.

En la sección central de este trabajo (2) se presentaron los aspectos centrales de la propia concepción plotiniana de la estructura triádica del Intelecto. Esta sección se dividió en dos partes: en una primera, se desarrollaron dos estrategias argumentativas que sigue Plotino para formular la tríada de ser, vivir y pensar; en una segunda, se expusieron dos clases de motivaciones (de orden sistemático y de orden existencial) que permiten explicar la radicalización de la concepción triádica de

la segunda hipóstasis (tanto en su comprensión como naturaleza del Intelecto como por su extensión a las realidades inferiores). En la primera subsección (2.1) se mostró, en primer lugar, la estrecha conexión entre la argumentación plotiniana de la vida del Intelecto y la epistemología aristotélica, si bien dando cuenta también de algunas diferencias. El carácter paradigmático y, al mismo tiempo, “segundo” del Intelecto plotiniano enmarcan el abordaje de Plotino en la dialéctica de lo uno y lo múltiple, y su misma noción de “vida del Intelecto” como un concepto dialéctico. Esta diferencia de enfoque aparece más claramente si asumimos la estrategia argumentativa que sigue Plotino a partir de los géneros supremos del *Sofista*. La misma vida se revela aquí no simplemente como “actividad”, sino como el mismo proceso de mediación entre géneros opuestos (identidad-diferencia, movimiento-reposo, unidad-multiplicidad). En la segunda subsección, (2.2) se postularon dos clases de razones que permiten explicar la ampliación que hace Plotino de la estructura triádica del Intelecto a la realidad como un todo. La primera de estas razones es de orden sistemático. Al combinar Plotino las epistemologías aristotélica y platónica, la segunda hipóstasis (que es Intelecto de Formas) establece una relación paradigmática y de continuidad con las realidades inferiores, las cuales ahora participan, en distintas medidas, de su propio modo de ser. La gran “analogía de la vida” (que es siempre vida como “intelección”, aún en la forma de la intelección inconsciente de la Naturaleza) da cuenta de la unidad del sistema (dinámico) de Plotino. Por otra parte, el carácter derivado de la realidad permite a las mismas almas humanas (tanto por la estructura de la realidad que aprehenden por los sentidos como por los recursos que posee la misma alma) retornar y ascender a la vida del Intelecto. En último término, el objetivo existencial y soteriológico que traspasa la obra de Plotino —el autoconocimiento de las almas y su retorno a su origen— solo es posible si nuestro pensamiento discursivo y mediado por imágenes se funda en el pensamiento intuitivo e inmediato de una inteligencia cuyo objeto no se encuentra fuera de sí misma.

Finalmente, (3) se presentaron algunas consecuencias de la propuesta plotiniana considerando el dinamismo general de su sistema de tres principios o hipóstasis. La “vida” en sentido pleno tiene lugar propiamente en la actividad de la segunda hipóstasis, la cual se despliega en un atemporal proceso de autogeneración que se mueve en la polaridad de la identidad y la alteridad, de la unidad y la multiplicidad. La “diversidad” de la misma realidad opera, así, como motor de este

movimiento eterno. Por consiguiente, el momento generativo que explica la constitución de las realidades inferiores no debe ser entendido como la actividad vital primaria, sino como una “actividad segunda” que es mera consecuencia de la antecedente plenitud de vida. Con todo, el movimiento ascendente (contemplativo), horizontal (autoconstitutivo) y descendente (generativo) dan cuenta de un mismo proceso vital que se replica en cada una de las instancias que dependen del paradigma de la vida del Intelecto.

Más allá del hecho de que en la mayoría de los casos Plotino haga referencia a la estructura triádica del Intelecto como una herencia de la tradición filosófica y que no desarrolle explícitamente una doctrina acerca de ella, es posible, como hemos intentado hacer, reconstruir su tratamiento y reconocer su importancia sistemática para la concepción plotiniana de la realidad. En este sentido, el análisis de la tríada en Plotino arroja un rendimiento sistemático que sirve como vía de acceso a su pensamiento en general. Por otra parte, como se intentó mostrar, la comprensión de la realidad a partir de la estructura triádica del Intelecto permite reconocer tanto la continuidad entre los distintos niveles de la realidad como el carácter dinámico en el despliegue interno y externo de estos niveles, así como justificar el objetivo anagógico del pensamiento de Plotino.⁵⁸

Bibliografía

- Armstrong, A. H. (1971). Eternity, Life and Movement in Plotinus Account of *noûs*. En P. M. Schuhl y P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969* (pp. 67-74). Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Beierwaltes, W. (1991). *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*. Vittorio Klostermann.
- Berman, B. (2016). Making the World Body Whole and Complete: Plato's *Timaeus*, 32c5-33b1. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 10, 168-192. <https://doi.org/10.1163/18725473-12341347>
- Boeri, M. D. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 30 bis, 45-68. <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.203>
- Burnet, J. (1976). *Platonis Opera*. Oxford University Press.

⁵⁸ Este artículo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular N° 1231021.

- Bywater, I. (1986). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Clarendon Press.
<https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262063>
- Charrue, J.-M. (1978). *Plotin lecteur de Platon*. Les Belles Lettres.
- Chiaradonna, R. (2006). Connaissance des intelligibles et degrés de la substance - Plotin et Aristote. *Études Platoniciennes*, 3, 57-102.
<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.981>
- Chiaradonna, R. (2008). *Energeia* et *kinêsis* chez Plotin et Aristote (Enn. VI, 1, [42], 16. 4-19). En M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre y P.-M. Morel (eds.), *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote* (pp. 471-491). Peeters.
- Cleary, J. (2010). *Aristóteles acerca de los múltiples sentidos de prioridad*. M. D. Boeri (trad.). Colihue.
- Cordero, N. L. (2007). Sofista. En *Platón. Diálogos V* (pp. 319-482). Gredos.
- Cordero, N. L. (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Editorial Biblos.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Routledge.
- Dillon, J. (1983). Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue. En H.-D. Blume y F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (pp. 92-105). Aschendorff.
- Emilsson, E. K. (1996). Cognition and Its Object. En L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 217-249). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935.010>
- Ferrari, F. (2020). Die „Seele“ des Seienden bei Platon: *Sophistes* 248e-249a und *Timaios* 30a-31c. En C. Helmig (ed.), *World Soul – Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea* (pp. 77-90). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110628609-004>
- Fronterotta, F. (2008). La notion de *dunamis* dans le *Sophiste* de Platon : *koinonia* entre les forms et *methexis* du sensible à l'intelligible. En M. Crubellier, A. Jaulin, D. Levebvre y P.-M. Morel (eds.), *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote* (pp. 187-224). Peeters.
- García Bazán, F. (1992). *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Gerson, L. (2005). *Aristotle and Other Platonists*. Cornell University Press.
<https://doi.org/10.7591/9781501716966>
- Gerson, L. (2013). *From Plato to Platonism*. Cornell University Press.
<https://doi.org/10.7591/cornell/9780801452413.001.0001>
- Gómez-Lobo, A. (1985). *Parménides*. Editorial Charcas.

- Hadot, P. (1960). Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H. C. Puech H. Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong y P. Henry, *Entretiens sur l'Antiquité classique. V. Les sources de Plotin* (pp. 105-141). Fondation Hardt.
- Hadot, P. (1999). *Plotin : Traité 38, VI 7. Les Écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique*. Éditions du Cerf.
- Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (1964-1982). *Plotini Opera*. Tres volúmenes. [Editio minor]. Clarendon Press.
- Hermoso Félix, M. J. (2018). La percepción en Aristóteles y en Plotino: ¿realismo versus idealismo? *Revista de Filosofía*, 90(3), 42-59.
- Igal, J. (1971). La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino, V 1.7.4-35. *Emerita*, 39, 129-137.
- Igal, J. (1982). *Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*. Gredos.
- Igal, J. (1985). *Plotino: Enéadas III-IV*. Gredos.
- Igal, J. (1998). *Plotino: Enéadas V-VI*. Gredos.
- Jaeger W. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford University Press.
- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 1*. N. Koutras (trad.). Princeton University Press.
- Kalligas, P. (2023). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2*. E. K. Fowden y N. Pilavachi (trads.). Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691158266.001.0001>
- Kosman, A. (1994). The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*. En T. Scaltsas, D. Charles y M. L. Gill (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (pp. 195-213). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198240679.003.0009>
- Kühn, W. (2009). *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*. Vrin.
- Linguiti, A. (2012). Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life. En T. Bénatouil y M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (pp. 183-197). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004230040_011
- McGroarty, K. (2006). *Plotinus on Eudaimonia: A Commentary on Ennead I.4*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199287123.001.0001>
- Mesch, W. (2011). Die Bewegung des Seienden in Platons *Sophistes*. En A. Havlicek y F. Karfik (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense* (pp. 96-119). Oikymenh.
- Nyvt, M. J. (2012). *Aristotle and Plotinus on the Intellect, Monism and Dualism Revisited*. Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666985139>

- O'Meara, D. (1996). The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus. En L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 66-81). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935.004>
- O'Meara, D. (2003). *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- Perl, E. D. (2022). Plato and Aristotle in the *Enneads*. En L. Gerson y J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 15-40). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255.002>
- Rappe, S. (1996). Self-Knowledge and Subjectivity in the *Enneads*. En L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 205-274). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935.011>
- Remes, P. (2007). *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597411>
- Ross W. D. (1951). *Aristotelis Physica*. Oxford University Press.
- Ross W. D. (1956). *Aristotelis De Anima*. Oxford University Press.
- Santa Cruz, M. I. (1997). L'exégèse plotinienne des mégista gène du Sophiste de Platon. En J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (pp. 105-118). Leuven University Press.
- Santa Cruz, M. I. (2000). La concepción plotiniana del filósofo. *Kleos. Revista de Filosofía Antigua*, 4, 9-30.
- Santa Cruz, M. I. (2006). Modos de conocimiento en Plotino. *Classica*, 19(1), 59-73. <https://doi.org/10.24277/classica.v19i1.104>
- Santa-María, A. (2013). Plotino, las Formas platónicas y el *noûs* aristotélico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 30(2), 311-330. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2013.v30.n2.44050
- Sharples, R. W. (2008). *Alexander Aphrodisiensis De anima libri mantissa*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110978995>
- Szlezák, T. A. (1979). *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Schwabe.
- Tornau, C. (2022). Plotinus on Knowledge. En L. Gerson y J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 193-215). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255.009>
- Vigo, A. G. (2007). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Wiitala, M. (2018). Argument against the Friends of the Forms Revisited. *Apeiron*, 51(2), 171-200. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2017-0013>

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3324>

¿Leibniz nominalista? Un examen crítico de la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano

Was Leibniz a Nominalist? A Critical Survey of the Nature and Scope of Leibnizian Nominalism

Camilo Silva

Universidad de La Serena

Chile

camilof.silva@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6810-3802>

Recibido: 06 - 12 - 2024.

Aceptado: 25 - 04 - 2025.

Publicado en línea: 31 - 01 - 2026.

Cómo citar este artículo: Silva, C. (2026). ¿Leibniz nominalista? Un examen crítico de la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 75-114. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3324>



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

Resumen

En el presente artículo, discuto el problema relativo a la naturaleza y alcance del nominalismo de Leibniz. Sobre la base de diversos manuscritos que comprenden desde la juventud hasta el período tardío de Leibniz, tomo en consideración la evidencia textual que refuta la interpretación según la cual él podría ser considerado como nominalista. Frente a esta interpretación, siguiendo a algunos estudiosos de Leibniz, sugiero que su ontología puede ser mejor entendida como conceptualista. Así, la tesis principal de esta investigación es que, aunque — en oposición a los escolásticos— Leibniz exhorta a eliminar o evitar el uso de términos abstractos o universales en el lenguaje filosófico, dadas algunas exigencias específicas de su ontología, él se vio empujado a rehabilitarlos.

Palabras clave: abstractos; conceptualismo; concretos; escolásticos; Leibniz; metafísica; nominalismo; realismo; universales; verdad.

Abstract

In this article, I discuss the problem concerning the nature and scope of Leibniz's nominalism. Considering several manuscripts from Leibniz's youth to his later years, I provide textual evidence refuting the interpretation according to which he could be considered a nominalist. In contrast, following certain Leibniz's scholars, I suggest that Leibniz's ontology can be better understood as conceptualist. Thus, the main claim of this article is that even if —against Scholastics— Leibniz calls for the elimination or avoidance of abstract or universal terms in philosophical language, given some specific requirements of his ontology, he was pushed to reestablish them.

Keywords: abstracts; conceptualism; concretes; Scholastics; Leibniz; metaphysics; nominalism; realism; universals; truth.

Introducción. La cuestión del nominalismo de Leibniz¹

El uso popular [de las palabras] debe ser la piedra de toque de la autenticidad de nuestros pensamientos.

Belaval (1976, p. 30).

Tal como la mayor parte de los filósofos de su tiempo, Leibniz se declara nominalista.² Muestra de ello es el siguiente pasaje en que, refiriéndose al problema de la realidad de los accidentes, él explica: “[...] yo no veo otra forma de evitar estas dificultades que considerando los abstractos no como cosas, sino como abreviaciones [*compendia loquendi*] [...]. Y en esta medida soy un nominalista, al menos de manera provisoria” (A VI, 4-A, 996).³ Leibniz toma una posición prudente: con el fin de evitar las dificultades que surgen al concebir los abstractos como reales, es conveniente considerarlos como abreviaciones. Sin embargo, aunque Leibniz niega que los abstractos sean reales, él los utiliza a fin

¹ Una versión precedente de este escrito —que fue marginalmente bosquejada en mi tesis doctoral (Silva, 2021a), bajo la dirección de Jean-Pascal Anfray— fue presentada en el Grupo de Estudios en Metafísica (GEM) del Collège de France en diciembre de 2021. Agradezco, particularmente, las valiosas observaciones críticas que, en dicha exposición, me hizo ver Jean-Baptiste Guillon, así como los comentarios que, a propósito de la cuestión del nominalismo que figuran en mi tesis, me hicieron notar Jean-Pascal Anfray y Jean-Baptiste Rauzy.

² Para un examen de algunas de las cuestiones debatidas en torno al nominalismo durante la modernidad temprana, cfr. Di Bella y Schmaltz (2017).

³ Para las citas de las obras de Leibniz, hago uso de las abreviaturas convencionales “A” (seguido del número de serie, volumen y página), “C” (seguido del número de página), “G” (seguido del número de tomo y de página) y “GP” (seguido del número de volumen y página), cuya especificación figura en la bibliografía. Las traducciones que figuran en este artículo son mías, a menos que se indique lo contrario.

de simplificar ciertas exigencias propias del cálculo lógico⁴. En efecto —continúa Leibniz—, “no es necesario preguntarse si hay muchas realidades en una substancia que sean el fundamento de sus predicados [...] basta con suponer que las únicas cosas reales son las substancias, a partir de las cuales es posible enunciar todas las verdades” (A VI, 4-A, 996).

La proscripción que Leibniz sugiere del uso de abstractos despierta, sin embargo, algunas interrogantes: ¿ha juzgado Leibniz *invariablemente y de la misma manera a lo largo de sus escritos* este rechazo de las entidades abstractas, es decir, que estas deben ser excluidas de la filosofía y, más precisamente, de la metafísica? ¿Cuáles son las *razones* por las que él habría sido conducido a promover esta proscripción? Y, más aún, ¿es que Leibniz habría *realmente* promovido una eliminación radical de los abstractos en metafísica?

Con el objeto de responder a estas interrogantes, dividiremos este estudio en tres secciones. Siguiendo el orden del desarrollo de la filosofía de Leibniz, explicaremos, en primer lugar, la manera en que, en reacción a la tradición escolástica, Leibniz adopta un *nominalismo estricto* en su juventud, y que él plasma en la “Disertación preliminar” que precede a la reedición de 1670 de *Sobre los verdaderos principios y la verdadera manera de filosofar contra los pseudo filósofos* (1533) de Mario Nizzoli (sección 1). En una segunda etapa, evaluaremos la manera en que, entre 1670 y 1690, Leibniz articula su juvenil nominalismo con un examen analítico del concepto de substancia, y que, al amparo de las investigaciones lógicas que en aquel entonces él desarrolla, queda regido por el principio según el cual el predicado está contenido en el sujeto (sección 2). Finalmente, explicaremos de qué manera el nominalismo que Leibniz adoptara en su juventud pierde gran parte de su fuerza en sus últimos escritos, especialmente en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: así, lejos de atribuir una posición nominalista a Leibniz, intentaremos

⁴ “Estos abstractos me son muy útiles para mis métodos que apuntan a introducir el cálculo en filosofía” (A VI, 4-A. 992). Cfr. también A VI, 4-A, 991 y *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704 [?]), III, viii, § 1, A VI, 6, 333-334. Como apunta Christian Leduc, “los términos abstractos son útiles para la designación de clase[s] de objetos, sabiendo, sin embargo, que estos se pueden reducir a concretos, y que es necesario evitar hacer abuso de ellos” (2017, p. 37). Sobre el uso que Leibniz hace de los abstractos en el plano lógico-deductivo, cfr. Rauzy (1993, pp. 112-127).

justificar la tesis según la cual su enfoque corresponde a un nominalismo moderado o a un conceptualismo (sección 3).

1. Nominalismo estricto en el joven Leibniz: la “*Dissertatio praeliminaris*” (1670)

Al ser una suerte de vara ontológica con la cual es posible medir e identificar la clase de objetos que pueden pertenecer a la metafísica, consideraremos, en primer lugar, algunas caracterizaciones que el joven Leibniz hace de ella.

Tal como leemos en una nota al *Compendium metaphysicae* (1655) de Daniel Stahl, el joven Leibniz entiende la metafísica o filosofía primera como “un sistema de teoremas, y un teorema es una proposición verdadera, incluso aunque nada existiese, se trate [de una proposición] hipotética, o que pueda reducirse a ella [...]. La metafísica es una obra puramente racional y nace de definiciones” (A VI, 1, 22, nota 2). Afirmando que la metafísica reúne el conjunto de proposiciones verdaderas, Leibniz la concibe sobre la base de un enfoque racional y matemático, al considerar que tales proposiciones que la conforman son teoremas, y que pueden ser verdaderos *incluso* aunque nada existiese.⁵ La metafísica es una ciencia que trasciende la experiencia y, por lo mismo, es independiente de ella.

En conformidad con las notas de Leibniz del *Compendium metaphysicae*, él concede a Stahl la extensión de objetos de la cual la metafísica trata,⁶ lo que corresponde así a una especie de ontología general, que comprende todo objeto posible del pensamiento. Da testimonio de esto la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666): “La metafísica [...] trata tanto del ser como de las afecciones del ser: así como las afecciones del cuerpo natural no son cuerpos, las afecciones del ser no son seres” (A VI, 1, 170, § 1). Además de tratar “del todo [y] de la parte, del orden, de lo uno [y] de la pluralidad, de lo necesario, de lo contingente, de las cosas que tienen

⁵ Es probable que este enfoque lógico-matemático se deba a Edgard Weigel, quien fuera profesor de matemáticas de Leibniz durante su estadía en Jena hacia fines de 1663, y a quien él elogiará posteriormente. Cfr. A VI, 4-A, 908 y *Théodicée* (1710), § 384, GP VI, 343.

⁶ Forman parte de ella el ser, el acto, la causa eficiente, la materia, la necesidad y la contingencia, la unidad, el todo, lo universal, lo singular y, finalmente, lo mismo y lo diverso. Cfr. A VI, 1, 22-30.

conexión [*connexum*] [y] de la causa” (A VI, 1, 285, § 33),⁷ la metafísica comprende otras nociones, como “lo mismo [y] lo diverso, lo semejante, lo diferente [y] lo contrario, el género [y] la especie, lo universal [y] lo singular” (A VI, 1, 285, § 33). La metafísica es, así, la ciencia de todas las cosas (cfr. A VI, 2, 249).

Esta caracterización de la metafísica no se entiende solo en términos materiales —esto es, con relación a los objetos de los cuales trata—, sino también en términos formales: ya que la metafísica tiene por objeto tanto seres como afecciones de los seres —i. e. *affectionibus entis*—, las verdades (teoremas) sobre las cuales ella se funda (proposiciones hipotéticas) pueden prescindir de existentes. En otras palabras: ya que la metafísica es una ciencia de verdades hipotéticas —las proposiciones condicionales de las que ella depende pueden ser verdaderas *incluso* aunque nada existiese— y, puesto que “[toda] proposición condicional es abstracta, expresando solo una conexión de términos” (A VI, 1, 111) y que tal proposición en cuestión “puede ser verdadera, aunque los términos no existan” (A VI, 1, 111),⁸ la metafísica es abstracta no solo porque comprende todo objeto posible del pensamiento, sino también porque la única condición que ella ha de satisfacer es la consistencia interna. Las proposiciones metafísicas no toman en cuenta tanto la naturaleza de los objetos en cuanto tal (materia) y su existencia (actual), sino más bien su posible conexión (forma):⁹ “si todos los individuos del género y de la especie fuesen removidos del mundo, una proposición universal referida a los posibles seguiría siendo siempre verdadera” (A VI, 2, 448, nota 6).¹⁰ De este modo:

[...] la ciencia versa no solo sobre existentes, sino también sobre posibles. La ciencia no se ocupa de establecer si hay un triángulo entre las cosas existentes en el mundo:

⁷ Cfr. también A VI, 1, 193, § 60 y A VI, 2, 408.

⁸ Cfr. también A VI, 1, 173. Sobre la manera en que el joven Leibniz aborda el problema escolástico de la *constantia subjecti* que subyace a este pasaje, cfr. Picon (2014).

⁹ Sobre las principales concepciones conexionistas en la escolástica —en las cuales Leibniz pudo haberse inspirado para establecer la suya—, cfr. Coombs (2003).

¹⁰ Sobre los fundamentos en los que descansa esta posición de Leibniz, cfr. Picon (2014).

ella sí se ocupa, en cambio, de establecer aquello que se seguiría del hecho de que haya un triángulo [...]. La ciencia no versa sobre universales reales, sino más bien sobre todos los singulares, incluidos los posibles (A VI, 2, 461, nota 49).

Emplazado entre un nominalismo radical y un realismo, Leibniz niega —como los nominalistas— que la metafísica se ocupe de universales reales, y si sostiene que ella tiene por objeto entidades individuales, no excluye —haciendo espacio al realismo— las entidades individuales posibles (*possibilia*).¹¹

Con el correr del tiempo, estas condiciones a partir de las cuales Leibniz concibe el nominalismo varían: por una parte, él restringirá el dominio de objetos pertenecientes a la metafísica y, por otra, en lugar de subrayar la suficiencia de las proposiciones condicionales o hipotéticas de la metafísica, él pondrá el acento en la certeza a la que ellas han de aspirar. Si bien este ajuste del alcance del nominalismo se da en ciertas piezas de la correspondencia que, entre 1663 y 1672, Leibniz mantuvo con su maestro Jacobo Thomasius, es en la “Disertación preliminar” — con que él introduce la reedición de *Sobre los verdaderos principios y la verdadera manera de filosofar contra los pseudo filósofos* de Mario Nizzoli — donde esta es sistematizada.¹²

¹¹ Sobre la distinción entre un nominalismo que implique el rechazo de abstractos y, por otra parte, un nominalismo que implique el rechazo de universales, cfr. Rodríguez-Pereyra (2015).

¹² Sobre este punto, cfr. Blank (2007, pp. 51-54). La apología del nominalismo en la correspondencia con Thomasius es implícita y se reduce a la crítica que Leibniz dirige a los escolásticos, quienes, soslayando el empleo de las matemáticas y la experiencia, apelan a formas substanciales para explicar los fenómenos naturales. Cfr. Leibniz a Thomasius, 20/30 de abril de 1669 (A II, 1, 23-38). Al rechazar las explicaciones escolásticas y, particularmente, las formas substanciales, que en 1679 rehabilitará, Leibniz se inclina por las hipótesis de los modernos, quienes, sobre la base de la experiencia y las matemáticas, recurren solo a los conceptos de “magnitud”, “figura” y “movimiento” para explicar la realidad (cfr. A II, 1, 23-38). Así, la posición nominalista de Leibniz frente a Thomasius remite a la adopción del principio de economía. Sobre el valor que Leibniz da a este principio, cfr. Lissy (2016). Sobre la importancia que el joven Leibniz asigna a la experiencia y las matemáticas, cfr. respectivamente Garber (1995, pp. 270-281) y Beeley (1999). Sobre la rehabilitación que Leibniz

En esta “Disertación preliminar”, Leibniz reconoce el valor de la escuela nominalista, que él considera como “la más profunda entre todas las corrientes escolásticas [...]” (A VI, 2, 427). Tal es el valor que Leibniz confiere al nominalismo que él suscribirá la regla que la popularizó:

Una hipótesis es mejor en la medida que es más simple [...] cuando se trata de encontrar las causas de los fenómenos, procede de mejor manera aquel que supone la menor cantidad de cosas. Aquel que actúa de otro modo, acusa por ello mismo a la naturaleza o, más bien, a su autor, de una insensata prodigalidad [...] de esta regla, los nominalistas han deducido que todo en la naturaleza puede ser explicado, incluso aunque no hubiese universales ni formalidades reales: no hay nada más cierto que eso [...] (A VI, 2, 428).

Es la escolástica misma la que suministra el antídoto contra los males filosóficos que ella produce: al reivindicar la escuela nominalista, Leibniz rehabilita *eo ipso* una parte de la escolástica.¹³ Esta estrategia de Leibniz supone una contrasimetría: la *firme* adhesión a un enfoque nominalista implica una profundización o radicalización de su *reticencia* al uso de términos abstractos empleados por los escolásticos. Como veremos, la “Disertación preliminar” tiene como uno de sus fines una estricta depuración del lenguaje, y que afecta *ante todo* el discurso filosófico: apoyándose en la apología que Nizzoli hace del nominalismo, la “Disertación preliminar” apunta, en este sentido, a determinar los límites del discurso filosófico. De esta forma, Leibniz proscribe el uso de términos abstractos en el lenguaje.¹⁴

hace de las formas substanciales, cfr. Fichant (1993). Finalmente, sobre Leibniz y Thomasius, cfr. Mercer (2004).

¹³ “Los escolásticos antiguos superan con creces a muchos escolásticos actuales debido a su penetración, firmeza, modestia y la circunspección con que se abstienen de preguntas inútiles” (A VI, 2, 4, 227). Cfr. también Leibniz a Arnauld, noviembre de 1671 (A II, 1, 277).

¹⁴ Subraya Christian Leduc: “La *Dissertatio* da por concedido un trabajo de depuración metafísica ya efectuada por los *Nominales*, y [...] a la manera de Nizzoli, propon[e] una tendencia nominalista, que habría de tener por consecuencia inmediata neutralizar las tesis realistas” (Leduc, 2006b, p. 99).

Con tal objeto, Leibniz examina críticamente las reglas semánticas y sintácticas que hacen posible el discurso filosófico, en el cual ha de prevalecer la certeza, y cuyos elementos son la claridad y la verdad: “la certeza [...] se revelará como siendo la claridad de la verdad” (A VI, 2, 409).¹⁵ Y la claridad no afecta solo a las proposiciones, sino también a las palabras: “la verdad de una proposición no puede ser conocida si el significado de las palabras no es conocido, es decir [...] si la proposición en cuestión no es clara” (A VI, 2, 409). Una vez garantizada esta primera condición semántica, es posible preocuparse por la adecuación de la sintaxis:

La claridad en el discurso no concierne solamente las palabras, sino también su construcción. En efecto, si la construcción no es clara, podremos saber lo que las palabras significan absolutamente y en sí mismas, pero no lo que ellas quieren decir en función del lugar en que se encuentran en relación con las demás (A VI, 2, 409).

Leibniz dirá entonces que la tarea del filósofo consiste en “hablar de la claridad de las palabras tomadas en sí mismas” (A VI, 2, 409), y la claridad es “uno de los méritos del discurso filosófico” (A VI, 2, 420).¹⁶

Premunido de estos preceptos metodológicos, Leibniz refuerza su crítica a los escolásticos, quienes, al hacer uso de palabras técnicas y fabricadas artificiosamente con un significado privado, oscurecen el discurso (cfr. A VI, 2, 411). Con el fin de evitar estas argucias lingüísticas, Leibniz exhorta a descartar el uso de términos técnicos y limitarse al empleo de términos populares:¹⁷ “si empleamos solo palabras claras y con un significado cierto y definido, todo equívoco es infaliblemente removido y, una vez que este sea disipado, la enorme armada de

¹⁵ “La certeza es la claridad de la verdad” (A VI, 1, 457). Sobre esto, cfr. Leduc (2006b, pp. 92-95).

¹⁶ Cfr. también A VI, 2, 479-486; Leibniz a Tschirnhaus, mayo de 1678 (A II, 1, 623-624), y A VI, 4-A, 102-105. Sobre esta cuestión, además de Dascal (1987, pp. 47-59) y Favaretti (2017, pp. 250-253), cfr. Picon (2003, pp. 105-109; 2005; 2009; 2017, pp. 273-277). Para una comparación entre la depuración del lenguaje impulsada por Leibniz y aquella que defiende Wittgenstein, cfr. Silva (2025).

¹⁷ “Yo jamás he hallado gran uso de los términos abstractos al hacer filosofía de modo riguroso, sino solo abusos grandes, múltiples y perniciosos” (A VI, 2, 417; cfr. también A VI, 2, 412-417).

sofismas se disolverá con él” (A VI, 2, 420).¹⁸ Así, “los términos técnicos deben ser evitados como la peste” (A VI, 2, 411). Y Leibniz añade:

Puesto que no hay realidades que no puedan expresarse por medio de términos populares, [y] que un discurso es más claro en la medida en que sus términos son más populares [...] la regla y medida para el empleo de términos debe ser la popularidad más económica o la economía más popular. Allí donde hay términos populares igualmente económicos en abundancia, es necesario abstenerse de los términos técnicos (A VI, 2, 415).

Así, la exigencia del uso de términos populares o económicos depende de la aceptación de una convención lingüística que coloca al nominalismo como juez último que decide el correcto uso de las palabras.¹⁹ Por ello, Leibniz elogia a los nominalistas, porque ellos “estiman que, aparte de las substancias singulares, las cosas no son más que nombres: ellos suprimen enteramente la realidad de las abstracciones y de los universales” (A VI, 2, 427).²⁰

La invocación del principio de economía supone que este lenguaje popular o económico puede, por sí solo, expresar la totalidad de las cosas. Esta condición implica presuponer una tesis reduccionista, según la cual los términos populares o concretos bastan para describir las entidades reales. Leibniz explicita esta condición al sostener que “todo en la naturaleza puede ser explicado, incluso aunque no hubiese universales ni formalidades reales: no hay nada más cierto que eso” (A VI, 2, 428). Así, ya que “no hay realidades que no puedan ser expresadas por medio

¹⁸ Cfr. también A VI, 3, 505-506.

¹⁹ En carta de septiembre de 1669 a Thomasius, Leibniz se refiere a este lenguaje popular o económico, que “no es técnico, sino que está inspirado en el lenguaje común [...]. Gracias a él, es posible enunciar adecuadamente [...] todas las sutilezas que uno quiera [...] si una cosa puede ser expresada con la misma facilidad en términos populares, es necesario abstenerse de elucubraciones técnicas, que están hechas para oscurecer las cosas” (A II, 1, 42): “los escolásticos [en cambio] se han expresado no solo de manera bárbara, sino también con muy poca precisión” (A II, 1, 42).

²⁰ Sobre otros aspectos del nominalismo en la “Disertación preliminar”, cfr. Leduc (2006b, pp. 95-100).

de términos populares” (A VI, 2, 415), y dado que solo “aquello que es concreto es verdaderamente real” (A VI, 2, 417), este lenguaje económico y popular puede describir la totalidad de las cosas: los términos que no satisfacen esta condición —i. e. los términos técnicos, abstractos o universales— deben ser proscritos.²¹ En efecto, “todo aquello que no puede ser expresado a través de términos populares —a menos que consista en una sensación inmediata [...]— es inexistente, y debe ser descartado de la filosofía, como por medio de un encanto exorcizante [*carmine arcendum*]” (A VI, 2, 414).

Una de las dificultades a que da lugar esta concepción leibniziana del lenguaje es la aparente imposibilidad de la metafísica. Pero Leibniz tiene una respuesta a esto: la metafísica *no trasciende* el lenguaje popular y es, de hecho, *dentro* de los límites de este que ella *es posible*. El lenguaje popular es ya un lenguaje metafísico, ya que:

[...] las realidades [...] de la metafísica se encuentran a menudo incluso en las conversaciones y en los escritos, y los pensamientos populares son comunes en todas partes de la vida. De ahí que el pueblo, consciente de la frecuencia de tales pensamientos, haya designado tales cosas con palabras particulares, usadas, muy naturales y económicas (A VI, 2, 415).

A condición de que los conceptos sean claros y bien articulados proposicionalmente, la metafísica *sí* es posible. Esa es la razón por la cual Leibniz esboza una severa crítica a Nizzoli, quien:

[...] ataca por todas partes la metafísica, pero no aporta nada que remeza sus principios [...] en ninguna parte él se ha aventurado a tratar de lo uno y de lo múltiple, del todo y de la parte, de lo mismo y de lo diferente, de lo necesario y de lo contingente, de la causa y del efecto,

²¹ Continúa Leibniz: “las abstracciones no son realidades, sino modos de las realidades, y los modos, en su mayor parte, no son más que relaciones de la realidad al entendimiento o posibilidades de aparecer” (A VI, 2, 417). Cfr. también A VI, 1, 95; A VI, 3, 399-400 y 463; *Nouveaux essais*, II, xii, § 3 y xxv, § 1 (A VI, 6, 145 y 227, respectivamente); Leibniz a Des Bosses, 8 de febrero de 1708 y 21 de abril de 1714 (GP II, 347 y 486, respectivamente), y Leibniz a Clarke, quinto escrito, § 47 (GP VII, 400-402).

del cambio y de la duración, y de todos los otros tópicos de la metafísica (A VI, 2, 408).²²

Leibniz reserva un espacio a la metafísica dentro de los límites del lenguaje filosófico. En consecuencia, es la *transgresión* de los límites del lenguaje lo que contraviene y pone en riesgo la metafísica: tal es el caso —piensa Leibniz— del lenguaje de los escolásticos. Así, es el uso de los términos abstractos que los escolásticos emplean lo que Leibniz propone erradicar. En otras palabras, es la metafísica *escolástica* “abstraccionista” —y no la metafísica en cuanto tal— la que debe ser rechazada, ya que apela a nociones puramente verbales y carentes de significado.²³

Pero la crítica más severa que Leibniz dirige contra los escolásticos concierne a los absurdos a que conducen sus elucubraciones, entre las cuales destaca la replicación de conceptos, que surge a raíz del uso de términos abstractos. Retomando —en tono de ridiculización— una de tales elucubraciones, Leibniz escribe:

Si [...] la entidad es un ser, si la realidad es una cosa, si la algoidad [*aliquidditas*] es una cosa, la misma cosa será la forma de sí misma o una parte de su propio

²² Leibniz sugiere que la crítica de Nizzoli a la metafísica es un *non sequitur*: “tan vano es decir con los escolásticos que ‘el sujeto de la metafísica es el ser en cuanto ser’, como decir con Nizzoli que ‘el sujeto de la metafísica son aquellas cosas que son en cuanto que son’” (A VI, 2, 463, nota 59).

²³ Como piensa también Frédéric Nef, quien observa: “el término técnico debe [...] ser entendido correctamente en este texto [i. e. la “Disertación preliminar”]: cuando Leibniz proscribe los términos técnicos no excluye aquellos que, provenientes de las artes y de las ciencias, designan cosas perceptibles [...] sino los términos falsamente técnicos en filosofía [...] que no denotan nada más que su uso en los dispositivos escolares, como las disputas escolásticas” (Nef, 2000, p. 51). A juicio de Leibniz, en lugar de cultivar el sano uso del lenguaje, los escolásticos no han hecho más que “acumular citas de teorías, inventar innumerables preguntas ociosas, dividir un argumento en varios, cambiar de método e imaginar y volver a imaginar términos nuevos” (A VI, 2, 427): “este deseo desenfrenado de inventar palabras abstractas ha obscurecido casi toda la filosofía (A VI, 2, 417). Como ejemplos de tales términos, él enumera “dependen”, “inherir”, “emanar” e “influir”, que él juzga metafóricos (cfr. A VI, 2, 417). Ni siquiera el verbo “ser” formado a partir de un substantivo es indispensable para la filosofía (cfr. A VI, 2, 415). Sobre este antirrealismo que Leibniz parece tomar de Hobbes, cfr. Di Bella (1998, pp. 236-241).

concepto, lo que implica contradicción. Por lo tanto, si alguien debe componer algún día los Elementos de la filosofía de manera perfecta, le será necesario descartar casi completamente las abstracciones (A VI, 2, 417).

En síntesis, el joven Leibniz parece adherir firmemente al nominalismo. Sin embargo, en el curso de los años, esta juvenil adhesión va a sufrir algunas correcciones que matizarán la fuerza que originalmente le confirió.

2. Nominalismo y *praedicatum inest subiecto* (1672-1690)

Entre marzo de 1672 y noviembre de 1676, Leibniz reside en París, en donde no solo se convierte en matemático, sino que también comienza a bosquejar sus proyectos filosóficos definitivos.²⁴ Entre estos, el de la elaboración de un programa metafísico adquiere destacable preminencia en sus manuscritos.

En y tras su estadía en París, Leibniz vuelve sobre la cuestión de los objetos de la metafísica. Él considera que esta se ocupa del cambio, del tiempo y del continuo (cfr. A VI, 3, 157), e incluso del alma, de la naturaleza de la substancia y de los accidentes, así como de Dios (cfr. Leibniz a Johann Friedrich, 1679, A II, 1, 757), es decir, de su idea y existencia (cfr. A VI, 3, 526), ya que la metafísica tiene también por objeto el ser primero (cfr. A VI, 4-A, 676). Así, la metafísica equivale, por una parte, a la ontología o ciencia del ser y, por otra, a la teología o ciencia del ser primero.²⁵ Como explica Leibniz en su carta a Elisabeth de 1678, la verdadera metafísica:

[...] no es diferente de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general, ya que la metafísica es la teología natural, y el mismo Dios, que es la fuente de todos los bienes, es también la fuente de todos los conocimientos [...] la idea de Dios encierra en sí el ser Absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros

²⁴ Cfr. Antognazza (2009, pp. 139-192).

²⁵ Sobre esta identidad entre metafísica y teología, cfr. A VI, 1, 429 y 439, y Leibniz a Thomasius, 20/30 de abril de 1669 (A II, 1, 31). Cfr. también A VI, 4-A, 349 y 596-597.

pensamientos, que toman de Él su origen (A II, 1, 662-663).²⁶

Esta caracterización de la metafísica va a representar un problema *vis-à-vis* el programa nominalista que Leibniz intenta instaurar, ya que vulnera la regla de evitar las abstracciones. Escribe Leibniz: “los principios de la metafísica son comunes a Dios y al hombre, porque tratan acerca de la verdad y *del ser en general*, que es común a Dios y a las criaturas” (A VI, 4-C, 2215; mi subrayado). La metafísica —i. e. la ciencia general— corresponde a “la ciencia de los inteligibles” (A VI, 4-A, 511).²⁷ ¿En qué sentido la metafísica puede tener como objeto el ser en general o los inteligibles, si ella debe —como vimos en la “Disertación preliminar”— excluir de su dominio el ser en tanto que ser? Los manuscritos de Leibniz sugieren una tensión entre dos propósitos que no parecen conciliables, a saber, por una parte, universalizar el alcance de la metafísica y convertirla en ciencia de todo objeto pensable, y, por otra, evitar el uso de aquellas nociones abstractas que pueden proscribirse del lenguaje. Pero el problema es aún más agudo, ya que, al concebir la inteligibilidad como el criterio que define la extensión de objetos de la ciencia general, Leibniz incluye en esta no solo el ser en cuanto tal —o ser en general—, sino también la nada y el no ser. En efecto, “la ciencia general [que] no es más que la ciencia de lo pensable en general en cuanto tal [...]” (A VI, 4-A, 527), además de la didáctica, el arte luliano, la cábala de los sabios y la magia natural:

[...] comprende la lógica, [...] el arte de inventar, [...] el método [...], la síntesis y el análisis [...], el arte característica [...], el arte combinatoria [...] y la gramática filosófica [...] [y] tal vez también la ontología, la ciencia que trata de[l] algo y de la nada, del ser y del no ser, de la cosa y del modo de la cosa [y] de la substancia y del accidente. Poco importa cómo estas ciencias se dividan,

²⁶ Sobre la relación entre las ideas de Dios, los principios de las cosas y el conocimiento que tenemos de ellos, cfr. A VI, 3, 449; GP III, 54; *Nouveaux essais*, II, xvii, § 3 (A VI, 6, 158), y *Monadologie*, § 29 (GP VI, 611). Sobre la identidad entre teología natural y lógica con respecto a la (verdadera) metafísica, cfr. A VI, 3, 526; Leibniz a Burnett, 1/11 de febrero de 1697 (GP III, 194); *Nouveaux Essais*, IV, viii, § 9 (A VI, 6, 432), y *Théodicée*, § 184 (GP VI, 227).

²⁷ O sea, la ciencia de los pensables en general. Cfr. A VI, 4-A, 513 y 527.

ya que ellas forman un cuerpo continuo como el océano (A VI, 4-A, 527).²⁸

A partir de 1680, Leibniz restringirá la extensión de objetos pertenecientes a la metafísica: descartando el uso de términos abstractos, él se inclinará por concebir la substancia como el único ser real. La metafísica se separará irrevocablemente de la ontología, dentro de cuyos límites pueden aún pervivir no solo el ser en general o ser en cuanto tal, así como todos los pensables, sino también la nada y el no ser²⁹.

Entre 1680 y 1690 (*circa*), Leibniz insiste en respetar el principio de economía con el objeto de excluir los términos abstractos del lenguaje filosófico o gramática racional,³⁰ y reducirlos a términos concretos:³¹ los abstractos dependen de la imaginación³² y son seres de razón (*entis rationis*).³³ Desde esta perspectiva, Leibniz convierte a la substancia en la única entidad concreta y real de la metafísica: el nominalismo deja de ser puramente metodológico y pasa también a ser ontológico. En efecto, el nominalismo no solo establece las condiciones semánticas y sintácticas del discurso filosófico, sino que sirve también para discriminar aquellos objetos que están desprovistos de realidad, de la que solo la substancia es portadora.³⁴ De ahí que —como vimos en la introducción— Leibniz caracterizara los abstractos como abreviaciones (*compendia loquendi*) y que, en consecuencia, basta considerar las substancias como las únicas entidades a partir de las cuales pueden ser enunciadas todas las verdades (cfr. A VI, 4-A, 996). *Prima facie*, podríamos pensar que, al reducir los términos abstractos a abreviaciones, Leibniz adhiere a una

²⁸ Cfr. también A VI, 4-A, 398 y 582. Sobre los objetos de la metafísica de Leibniz, cfr. MacDonald Ross (1988). Sobre las relaciones entre metafísica, lógica y ciencia general, cfr. Pelletier (2013).

²⁹ Sobre el concepto de “nada” en Leibniz, cfr. Silva (2020a y 2026).

³⁰ Sobre el principio de economía, cfr. A VI, 4-A, 344. Sobre la reticencia de Leibniz a usar términos abstractos, cfr. A VI, 4-A, 337, 528 (nota 3), 572, 740-744, 798-799, 886 y 994. Por último, sobre el proyecto leibniziano de un lenguaje filosófico o gramática racional, cfr. Rutherford (1995a) y Nef (2000, pp. 57-85).

³¹ Cfr. A VI, 3, 335-336, y A VI, 4-B, 1247 y 1305-1306.

³² Cfr. A VI, 3, 279 (nota 10); 312, § 7; 475 y 569, y A VI, 4-A, 722 y 886.

³³ Cfr. A VI, 3, 279 (nota 10).

³⁴ Análogamente, al referirse al nominalismo de Leibniz, Frédéric Nef (2000, pp. 53-54) distingue un polo metodológico y un polo semántico.

forma de nominalismo *reduccionista* o *eliminativista*.³⁵ De acuerdo con esta interpretación, ya que las únicas entidades reales son las sustancias —i. e. los individuos—, todo enunciado que refiera a abstractos podría ser reducido a enunciados de la forma sujeto-predicado. Ahora bien, aunque Leibniz ya estableciera en la “Disertación preliminar” que, para los nominalistas, “[...] aparte de las sustancias singulares, las cosas no son más que nombres [...] [y] suprimen enteramente la realidad de las abstracciones y de los universales” (A VI, 2, 427), el nominalismo debe ahora entenderse de un modo distinto, pues este se articula con las investigaciones en torno al concepto de sustancia, que Leibniz desarrolla durante la década de 1680.³⁶

En este programa lógico-nominalista, Leibniz va a poner de relieve uno de los principios más emblemáticos de su filosofía y que va a constituir el pilar de su metafísica: el principio de la inherencia del predicado en el sujeto o *principium praedicatum inest subjecto* (de ahora en adelante *PPIS*).³⁷ En virtud de la adopción del *PPIS*, Leibniz privilegiará un tratamiento intensional de la proposición *vis-à-vis* un tratamiento extensional.³⁸ De acuerdo con el *PPIS*, un concepto (accidente) es real solo en la medida en que está o inhiere en un individuo (sustancia), es decir, cuando se trata de un vínculo entre un predicado y el sujeto al cual tal predicado pertenece. El siguiente pasaje ilustra la oposición entre abstractos y concretos a la luz del *PPIS*:

³⁵ Sobre esta interpretación, cfr. Mates (1980, pp. 214-215; 1986, p. 171) y Nef (2000, p. 111).

³⁶ Sobre las reglas del cálculo lógico —dentro del cual se insertan las investigaciones de Leibniz en torno al concepto de sustancia y la lógica—, cfr. Berlioz (1989), Swoyer (1994) y Levey (2011). El estudio más completo sobre la doctrina lógica de Leibniz es el de Rauzy (2001).

³⁷ Los estudios sobre este principio en la filosofía de Leibniz —que él toma de la escolástica— son incontables. Cfr. e. g. Parkinson (1965, pp. 5-55), Broad (1972), Rutherford (1988) y Rauzy (2001). Sobre la manera en que el *PPIS* es discutido en la escolástica y luego retomado por Leibniz, cfr. Rovira (2000), Rauzy (2001, pp. 143-216) y Levey (2011, pp. 104-111).

³⁸ Como sugiere Jean-Baptiste Rauzy (2004, pp. 47 y 57), Leibniz adopta una mereología intensional de la predicación. A este respecto, Massimo Mugnai explica: “la relación de *ser* o *inherir* en [...] motiva una tosca, pero eficaz distinción entre una cosa como un todo y las partes componentes de una cosa [...]” (2005, p. 512; subrayado de Mugnai).

Los conceptos son abstractos o concretos. Los concretos encierran el sujeto con una formalidad, [mientras que] los abstractos conciernen a las formalidades mismas, que corresponden a esencias consideradas en sí mismas sin ningún caso, es decir, sin sujeto, lugar, tiempo, materia [o] individuo [...] los nombres son abstractos — como *calor* [o] *humanidad*— o adjetivos — como *humano* [o] *caliente*— (A VI, 4-A, 334).

La distinción entre abstracto y concreto depende de que exista una conexión entre un concepto y un sujeto: mientras que los conceptos concretos satisfacen tal condición —ya que “encierran un sujeto con una formalidad”—, los conceptos abstractos no lo hacen —puesto que “conciernen a las formalidades mismas”—.³⁹ A partir de la oposición entre esencia —*i. e.* abstracto— e individuo —*i. e.* concreto—, el pasaje muestra, además, que dicha conexión puede establecerse en dos niveles diferentes, a saber, lingüístico y ontológico: la distinción entre abstracto y concreto se aplica tanto a los sustantivos (*substantiva*), como al ser (*ens*),⁴⁰ ya que “se habla de ‘noción abstracta’ en relación con otra noción, así como también en relación con una cosa” (A VI, 4-B, 1238). Así, dado el *PPIS*, ni las sustancias ni los atributos, por un lado, así como tampoco los sustantivos y los adjetivos, por otro, son abstractos.⁴¹

En su versión estándar, el *PPIS* establece que “en toda proposición el predicado está en el sujeto, es decir, la noción del predicado está envuelta en la del sujeto” (A VI, 4-A, 223)⁴² o, alternatively, que los atributos o accidentes se dan en el sujeto.⁴³ El *PPIS* permite asimismo caracterizar la verdad proposicional: “una proposición verdadera es aquella cuyo predicado está contenido en el sujeto, es decir, que el

³⁹ Cfr. también Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712 (GP II, 433-439).

⁴⁰ Cfr. A VI, 4-A, 558 y 595, y Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712 (GP II, 439). Según Frédéric Nef, la motivación de este tratamiento “es ciertamente lingüística [...] pero sobre todo metafísica, si entendemos por ‘nominalismo’ no la proscripción de la metafísica, sino la promoción de un individuo concreto” (Nef, 2000, p. 77). Cfr. también Di Bella (1998, pp. 249-251) y Rovira (2000).

⁴¹ Lo que puede inferirse de la carta de Leibniz a Arnauld del 30 de abril de 1687 (A II, 2, 174-193).

⁴² Cfr. también A VI, 4-A, 199, § 9, 226-227 y 739, § 16.

⁴³ Cfr. respectivamente A VI, 4-C, 2005 y 2584.

predicado está en el sujeto" (A VI, 4-A, 219).⁴⁴ Más aún: el *PPIS* vale para toda proposición categórica. En palabras de Leibniz: "*Verdadera* es una afirmación cuyo predicado está en el sujeto. Por eso, en toda proposición verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está contenida, de algún modo, en la noción del sujeto (A VI, 4-B, 1515; subrayado de Leibniz)".⁴⁵ El *inesse* que conecta el sujeto y el predicado —o la noción del sujeto con la noción del predicado— vale para toda proposición verdadera.⁴⁶ Esta conexión expresa una relación asimétrica que distingue un continente y un contenido,⁴⁷ y de la cual se desprende que el sujeto puede contener muchos predicados a la vez, pero el predicado no puede estar contenido más que en un solo sujeto.⁴⁸

Bajo la óptica del *PPIS*, substancia y accidente mantienen una conexión de dependencia: "la substancia y el accidente se exigen mutuamente" (GP IV, 364, § 51). De este modo, así como no puede haber predicados que se den sin un sujeto ni, conversamente, sujetos que no envuelvan predicados, tampoco puede haber accidentes que se den sin una substancia ni substancias que no estén determinadas por accidentes. Por consiguiente, todo abstracto corresponde a un *modo* de una cosa: "podemos llamar *cosas* a las substancias, y a los atributos o ciertos atributos, que son los abstractos de los concretos, *modos*: así, si el fuego fuese una cosa, caliente sería su atributo [y] el calor sería un *modo*" (A VI, 4-A, 307; subrayado de Leibniz).⁴⁹ Por eso, "decimos que

⁴⁴ Cfr. también A VI, 4-A, 199, 223 y 805-806; A VI, 4-B, 1644-1645, 1659 y 1661, y Leibniz a Foucher, 1686 (A II, 2, 88-89).

⁴⁵ Cfr. también A VI, 4-B, 1600, 1616, 1654 y 1656-1657.

⁴⁶ Como explica Leibniz a Arnauld el 14 de julio de 1686, "*praedicatum inest subjecto*, o bien yo no sé qué es la verdad" (A II, 2, 80). Leibniz caracteriza de dos formas distintas el *PPIS*: i) *el predicado* está incluido en el sujeto (cfr. e. g. A VI, 4-A, 219, nota al margen y A VI, 4-B, 1644), y ii) *el concepto o noción* del predicado está incluido en *el concepto o noción* del sujeto (cfr. e. g. A VI, 4-A, 671, 776, § 132, 832, y A VI, 4-B, 1515). Sobre esta ambivalencia, cfr. e. g. Parkinson (1965, pp. 5-9 y 28-31) y Rutherford (1988).

⁴⁷ Cfr. e. g. A VI, 4-A, 197, § 7, 392 y 637, nota 11.

⁴⁸ Cfr. e. g. A VI, 4-A, 846, def. 3, 871 y 887. Para un examen de esta doctrina en relación con su proveniencia escolástica, cfr. Mugnai (1990; 1992, pp. 35-47; 2000 y 2012).

⁴⁹ Cfr. también *Nouveaux essais*, II, xii, § 3 y II, xxiii, § 1 (A VI, 6, 145 y 217, respectivamente) y Leibniz a Des Bosses, 20 de septiembre de 1712 (GP II, 458). Volveremos sobre estos pasajes (cfr. *infra*, sección 3).

‘caliente’ es concreto, [mientras que] ‘calor’ es abstracto” (A VI, 4-A, 400, nota 2). Por lo tanto, si aquello que *nosotros* consideramos como abstracto es, en el fondo, un constituyente del predicado (cfr. *e. g.* A VI, 4-A, 54), los abstractos no son seres o entidades, sino solo nombres, como “humanidad” y “calor” (cfr. *e. g.* A VI, 4-A, 335 y 336): “los abstractos son sustantivos hechos, ya sea a partir de otros sustantivos, ya sea a partir de adjetivos, como humanidad y belleza [...] hombre es aquel que tiene humanidad [y] bello es aquel que tiene belleza” (A VI, 4-A, 106).

El *PPIS* permite, además, explicar por qué los elementos de los pares sujeto-predicado y substancia-accidente se distinguen: “la substancia es un concreto completo, [mientras que] el accidente es un abstracto incompleto” (A VI, 4-A, 400).⁵⁰ Consiguientemente, ya que “el concreto es un ser que se sostiene por sí mismo, es decir, que no está en otro ser” (A VI, 4-A, 400), la substancia es completa: de hecho, la razón por la cual la substancia es completa —y, *ergo*, concreta— es *porque* encierra los accidentes.⁵¹ La substancia no necesita un sujeto que le sirva de hipóstasis: “llamamos ‘substancia’ al sujeto último de la predicación” (A VI, 4-A, 388). En otras palabras:

[...] la substancia es aquello que sostiene las otras cosas, y que no es sostenida por ninguna otra, es decir, el sujeto último de inhesión de lo demás, y aquello con respecto a lo cual ninguna otra cosa es sujeto de inhesión [...] hay un sujeto de inhesión cuando aquello que es predicado concretamente del sujeto, y de lo cual se dice que inhiere-en, es abstracto (A VI, 4-A, 572).

En el § 8 del *Discurso de metafísica* (1686), Leibniz se refiere al mismo punto:

⁵⁰ “Es admirable que una cosa sea el sujeto, y otra, las formas o atributos” (A VI, 3, 514): “incluso aunque ellos [*i. e.* los abstractos] sean seres, no son completos individualmente” (A VI, 4-A, 991; cfr. también C, 437-438). Para un examen más pormenorizado de esta asimetría entre substancia y accidente —y que Leibniz evoca en otros pasajes—, cfr. particularmente Di Bella (1998, pp. 47-48) y Rovira (2000, pp. 72-78).

⁵¹ “Decimos que el abstracto está en el concreto, pero no la inversa” (A VI, 4-A, 989). Por lo mismo, Leibniz dirá que la substancia tiene una prioridad ontológica con respecto a los accidentes. Cfr. Leibniz a Jacquetot, 22 de marzo de 1703 (GP III, 457 y GP VI, 582).

Es muy cierto que, cuando muchos predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, lo llamamos “substancia individual”. Pero ello no es suficiente, y una explicación así es solo nominal. Es necesario considerar qué es ser atribuido verdaderamente a un sujeto [...] toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas [...] lo que los filósofos llaman “*in esse*” [...]. Así, es necesario que el término del sujeto encierre siempre el del predicado [...]. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual o de un Ser completo es tener una noción tan acabada, que ella sea suficiente para comprender y deducir de ella todos los predicados del sujeto al cual esta noción se atribuye: el accidente, en cambio, es un ser cuya noción no encierra todo aquello que uno puede atribuir al sujeto al cual uno atribuye dicha noción (A VI, 4-B, 1540-1541).⁵²

La substancia encierra “todo aquello que uno puede atribuir al sujeto al cual uno atribuye dicha noción”:⁵³ “una proposición expresa que, de dos términos o atributos, uno, llamado ‘predicado’, está contenido en el otro, llamado ‘sujeto’ [...] el predicado debe concordar con aquello que concuerda con el sujeto” (A VI, 4-A, 135). Supuesta esta condición, es posible identificar una substancia singular: “todo término que encierra todos los predicados de su sujeto, es decir, todos sus co-predicados —esto es, todo término completo—, expresa una substancia singular” (A VI, 4-A, 572).⁵⁴ De este modo, toda substancia singular denota una

⁵² Cfr. también A VI, 3, 399-400; A VI, 4-A, 306-307 y 670-672, y Leibniz a Arnauld, junio de 1686 (A II, 2, 40-41, y 48-53) y 14 de julio de 1686 (A II, 2, 67-80).

⁵³ Cfr. también e. g. A VI, 4-A, 553, 672; A VI, 4-B, 1618 y 1646, y *Nouveaux Essais*, III, iii, § 6 (A VI, 6, 289-290).

⁵⁴ Cfr. también A VI, 4-A, 940. Respecto de esto, Stefano Di Bella explica: “Leibniz piensa el ‘*in esse*’ como una extensión de la relación parte-todo, y busca en la relación entre condición/condicionado una estructura formal que sea capaz de encerrar en su unidad la relación entre la substancia y el accidente, el todo y la parte [y] el continuo y su elemento” (1998, p. 258).

entidad completa,⁵⁵ pues —como explica Benson Mates— “un concepto completo del individuo es un conjunto de [...] atributos satisfechos por exactamente un individuo [y que] es ‘completo’ en el sentido en que contiene todo atributo [...] que pertenecería a este individuo [...] [y que] es ‘deducible’ del conjunto de atributos que constituyen el concepto” (1972, p. 339). Dado que todo abstracto inhiere en un sujeto (*PPIS*), es fuera de su conexión con el *PPIS* que un accidente *deviene* abstracto: “los términos abstractos son los inherentes de la substancia” (A VI, 4-A, 572)⁵⁶ y que definen su esencia.⁵⁷ Así, se dice que “algo está en un sujeto cuando la realidad de esta cosa es una parte de la realidad del sujeto” (A VI, 4-A, 990). Por ello, todo abstracto no es sino un *modo* o *estado substancial* y, por lo mismo, en su condición de accidente o modo constitutivo de la substancia, es tan real como esta: “solo las substancias indivisibles y su[s] diferentes estados son absolutamente reales” (Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687, A II, 2, 250).⁵⁸ No es entonces razonable hipostasiar los accidentes o abstractos y convertirlos en esencias separadas, ya que —Leibniz retoma la crítica de la “Disertación preliminar” contra la replicación (cfr. *supra*, sección 1)— “si todo ser tiene una esencia, y la esencia es un ser, habrá la esencia de una esencia al infinito, lo que es infructuoso y estéril” (A VI, 4-A, 886).⁵⁹

⁵⁵ “Todo sujeto último es un ser completo” (A VI, 4-C, 2770). Cfr. también A VI, 3, 400 y A VI, 4-A, 672.

⁵⁶ Cfr. también A VI, 4-A, 54: “el abstracto es un ser en un ser que es la razón inmediata —es decir, la razón formal— de un predicado que concierne este ser” (A VI, 4-A, 570). Cfr. también A VI, 4-A, 987-988. Sobre este punto, cfr. Mugnai (1992, pp. 123-126) y Rovira (2000, pp. 72-78).

⁵⁷ “El abstracto completo es la esencia misma de la substancia” (A VI, 4-A, 400). Cfr. también A VI, 3-A, 276 (nota 1); A VI, 4-A, 334, y A VI, 4-B, 1861 (nota a a la página 384).

⁵⁸ En su carta del 20 de septiembre de 1712 a Des Bosses, Leibniz justifica esta tesis: “nos preguntamos si no hay accidentes que sean más que modificaciones. Dichos accidentes parecen ser completamente superfluos, y todo lo que está en ellos, además de la modificación, concierne —me parece— la cosa substancial misma. Y no veo cómo podamos distinguir el abstracto del concreto o del sujeto en el que está, ni explicar inteligiblemente qué es ‘estar en’ o ser inherente a un sujeto, si no es considerando aquello que es inherente como un modo o un estado del sujeto” (GP II, 458).

⁵⁹ Cfr. también A VI, 4-A, 337, 528 (nota 3), 993, y A VI, 4-B, 1860-1861.

3. Tensión entre nominalismo y conceptualismo: 1690 en adelante

En el último período de su filosofía, Leibniz se inclina por considerar, en algunos de sus escritos, la substancia como el objeto *par excellence* de la metafísica, conservando, *grosso modo*, su enfoque nominalista. Sin embargo, otros manuscritos parecen contradecir —al menos en parte— esta tendencia, ya que en ellos Leibniz da un auténtico espacio de juego a los abstractos. En esta última sección evaluaremos este contraste e intentaremos justificar que, debido al debilitamiento de un nominalismo estricto, el enfoque al cual, en su madurez, Leibniz adhiere es más cercano a un conceptualismo.

En su búsqueda de definir las ciencias en función de los objetos que comprenden, Leibniz insistirá en concebir la metafísica como la ciencia que trata de “las substancias espirituales, como Dios, el alma, el espíritu, la entelequia o la forma substancial” (A VI, 4-A, 596-597),⁶⁰ sin excluir “la causa y el efecto, el poder y la resistencia, el cambio y el tiempo, la similitud y la determinación, a través de las cuales se encuentra la transición [...] a las substancias reales” (A VI, 4-A, 722): “no es solo acerca de la substancia [que trata la metafísica], sino también de la causa, de la acción, de la relación, de la semejanza y de la mayor parte de los términos generales” (GP IV, 468).⁶¹

Una de las exposiciones más sistemáticas de esta “definición arquitectónica de la metafísica” se encuentra en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. En directa oposición a Locke, Leibniz admite la validez tanto “de proposiciones generales sobre las substancias, que son ciertas y que merecen conocerse, [así como] de grandes y bellas verdades sobre Dios y el alma” (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 431). Así, “esta consideración de la substancia, con todo lo insignificante que pueda parecer, no es tan vacía y estéril como uno piensa” (*Nouveaux essais*, II, xxiii, § 2, A VI, 6, 218),⁶² al punto que es posible inferir de ella “muchas de las consecuencias más importantes de la filosofía y que pueden darle

⁶⁰ Cfr. también A VI, 4-A, 400.

⁶¹ Cfr. también GP IV, 391, § 64 y Leibniz a Clarke, tercer escrito, § 1 (GP VII, 363).

⁶² Cfr. también GP IV, 469.

una imagen renovada” (*Nouveaux essais*, II, xxiii, § 2, A VI, 6, 218).⁶³ Leibniz reconoce frente a Locke la importancia de allanar el camino de lo que él llama “la metafísica real”: “en cuanto a la metafísica real, estamos a punto de establecerla, y encontramos verdades importantes fundadas en la razón y confirmadas por la experiencia, que pertenecen a las substancias en general” (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 431).

Considerando la orientación epistemológica que Leibniz se ve obligado a dar a su exposición en los *Nuevos ensayos* en virtud de la estructura de la obra de Locke,⁶⁴ él aborda, desde tal perspectiva, la cuestión de su teoría de la substancia. La substancia es aquello en lo que pensamos en primer término: habida cuenta que “el conocimiento de los concretos es siempre anterior al de los abstractos” (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 431), “podemos conocer [de la idea de la substancia] aquello que es necesario” (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 431). Son más bien los abstractos los que dan lugar a dificultades, de suerte que la metafísica debe excluirlos. Como explica Leibniz:

[...] es más bien el *concretum*, como sabio, caliente [o] luciente aquello que se nos viene a la mente, en lugar de las abstracciones o cualidades —ya que son ellas las que están en el objeto substancial y no las ideas—, como saber, calor [o] luz, que son más difíciles de comprender. Podemos incluso dudar si estos accidentes son seres verdaderos [...] son las abstracciones las que suscitan más dificultades cuando queremos desmenuzarlas [*éplucher*], como saben aquellos que conocen las sutilezas de los escolásticos: lo más espinoso de ello cae de una sola vez si eliminamos los seres abstractos, y nos decidimos a hablar solo de concretos, y admitimos en las demostraciones de las ciencias solo aquellos términos que representan sujetos substanciales (*Nouveaux essais*, II, xxiii, § 1, A VI, 6, 217-218).

⁶³ Cfr. también Leibniz a Burnett, 20/30 de enero de 1699 (GP III, 245).

⁶⁴ Lo que no significa que el trasfondo de la disputa no es metafísico. Sobre este punto, cfr. Jolley (1984, pp. 1-11), Antognazza (2009, pp. 406-418) y Silva (2021b).

La oposición de Leibniz a Locke surge de una crítica que el autor inglés dirige a la metafísica. De manera semejante a Nizzoli,⁶⁵ Locke critica la metafísica porque cree que esta busca desentrañar la noción de “substancia” *en general*, lo que no es posible, dado que “las ideas simples no pueden subsistir por sí mismas” (*Nouveaux essais*, II, xxiii, § 1, A VI, 6, 217): estas especulaciones metafísicas —complementa Locke— nos hacen hablar como niños.⁶⁶ Leibniz concede la tesis de Locke, pero niega las consecuencias que este infiere de ella: es verdad que no es posible separar el sujeto de sus predicados, pero es precisamente esa abstracción la que hay que evitar, y limitarse al correcto análisis. En palabras de Leibniz:

Al distinguir dos cosas en la substancia [a saber] los atributos o predicados y el sujeto común de tales predicados, no es sorprendente que no podamos concebir nada de particular en un sujeto tal: es inevitable que así sea, puesto que se han separado todos los atributos en los que uno podría aún concebir algún detalle. Consiguientemente, pedir algo más en este sujeto puro general [...] es pedir lo imposible, y contraviene la suposición misma que hemos establecido, incurriendo en una abstracción, al concebir separadamente el sujeto y sus cualidades o accidentes. Podríamos pretender aplicar el mismo desafío a la noción de ser y a todo lo que hay de más claro y primitivo, ya que uno podría preguntar a los filósofos qué es lo que conciben al concebir el ser puro en general, dado que, habiendo por ello excluido todo detalle, tendremos tan poco que decir, como cuando preguntamos qué es la substancia pura en general (*Nouveaux essais*, II, xxiii, § 2, A VI, 6, 218).

Así como suponer como real la noción del ser en general implica un absurdo —ya que ello significa concebir un abstracto como una entidad concreta—, pretender concebir la substancia como una entidad real despojándola de sus accidentes, cualidades o atributos es una hipótesis igualmente imposible, ya que lo que hace que tal substancia sea real son

⁶⁵ Cfr. *supra*, sección 1.

⁶⁶ Cfr. *Nouveaux essais*, II, xxiii, § 2 (A VI, 6, 218).

tales accidentes, cualidades o atributos que *inhieren* en ella.⁶⁷ El desafío de Locke de concebir una substancia “desnuda” no resulta razonable⁶⁸ y constituye un pseudoproblema.⁶⁹ Contra Locke, Leibniz observa que “la idea de la substancia no es tan oscura como uno piensa” (*Nouveaux essais*, II, xii, § 6, A VI, 6, 145).⁷⁰ Así, “es abusar del nombre de ciencia” (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 431):

[...] decir, por ejemplo, que la metafísica es la ciencia del ser en general, que explica los principios del ser y las afecciones que de él emanan [y] que los principios del ser son la esencia y la existencia, y que las afecciones son o bien primitivas —como lo uno, lo verdadero, lo bueno— o derivativas —como lo mismo y [lo] diverso, lo simple y lo compuesto, etc.— y, partiendo de cada uno de estos términos, no dar más que nociones vagas y distinciones de palabras (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 430-431).⁷¹

La metafísica no se reduce a una simple doctrina de términos que “busca la verdad en las palabras” (*Nouveaux essais*, IV, v, § 1, A VI, 6, 396),⁷² sino que consiste —o debe consistir— en una relación de expresión

⁶⁷ Esto supone que, en lugar de pensar —como algunos intérpretes afirman o sugieren— que, en sus escritos tardíos, Leibniz haya abandonado el *PPIS*, él lo mantuvo, al menos, tácitamente. Uno de los pocos autores que sostiene que es posible que, después de 1690, Leibniz haya conservado el *PPIS* es Jean-Baptiste Rauzy (2005, pp. 75-76 y 88). La misma tesis interpretativa es suscrita por Massimo Mugnai (2012, pp. 196-198). Sobre el papel que podría haber jugado el *PPIS* en la teoría de la substancia y de las esencias en los *Nuevos ensayos*, cfr. Jolley (1984, pp. 74-101 y 145-161).

⁶⁸ En su monografía sobre Leibniz, Russell (2005, pp. 57-59 y 68-70) cae en el mismo error.

⁶⁹ Como sugiere Nicholas Jolley (1984, p. 92). Cfr. también Parmentier (2008, pp. 160-163).

⁷⁰ Cfr. también A VI, 6, 25; Leibniz a Burnett, 20/30 de enero de 1699 (GP III, 245-246) y 3 de diciembre de 1703 (GP III, 291). Sobre esta oposición entre Leibniz y Locke, cfr. Leduc (2006a) y Berlioz (2011).

⁷¹ Sobre la necesidad que Leibniz reclama de combatir la obscuridad y vaguedad de las nociones metafísicas, cfr. también GP IV, 468.

⁷² La metafísica no es un diccionario. Cfr. *Nouveaux essais*, IV, viii, § 9 (A VI, 6, 430) y Leibniz a Clarke, quinto escrito, § 26 (GP VII, 395).

entre las ideas y las cosas.⁷³ El conocimiento de las verdades metafísicas depende de una correspondencia entre lenguaje y realidad, y no — como piensa Locke — de un “acuerdo o desacuerdo” (*Nouveaux essais*, IV, v, § 1, A VI, 6, 396). Corrige Leibniz: “tanto el acuerdo como el desacuerdo no es, en rigor, lo que uno expresa a través de una proposición” (*Nouveaux essais*, IV, v, § 1, A VI, 6, 396).⁷⁴ En oposición a Locke, Leibniz declara que “vale más situar las verdades en la relación entre los objetos y las ideas” (*Nouveaux essais*, IV, v, § 1, A VI, 6, 397).⁷⁵ Por ello, puede decirse que, si bien “la verdad metafísica es tomada vulgarmente [...] como un atributo del ser [...] se trata de un atributo muy inútil y carente de sentido. Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones que están en nuestra mente con las cosas a las cuales refieren [...]” (*Nouveaux essais*, IV, v, §§ 4-11, A VI, 6, 397-398).

Tal como deslizara treinta años antes en su “Disertación preliminar” en respuesta a Nizzoli, Leibniz replica en los *Nuevos ensayos* a la crítica a la metafísica lanzada por Locke, quien debió antes desfigurar el objeto del cual ella trata.⁷⁶ El pasaje sugiere, además, que la adopción del *PPIS*, siendo una condición necesaria para la metafísica, no es suficiente, ya que es necesario también que la conexión sujeto-predicado dé cuenta (exprese) su correlato extralingüístico definido por el nexo substancia-accidente, sobre cuya base está ontológicamente instanciada la realidad.⁷⁷ Los pecados de esterilidad y obscuridad que Locke imputa a la metafísica tienen su origen, paradójicamente, en el modo deficiente con que él define tales conceptos. A ojos de Leibniz, las críticas de Locke

⁷³ Tal como para Wittgenstein, para Leibniz, la verdad es una relación de expresión o correspondencia entre las ideas —o pensamientos— y las cosas —o la realidad—. Cfr. A VI, 4-A, 20-25 y A VI, 4-B, 1369-1371. Sobre esta comparación, cfr. Kneale (1966), Kulstad (1977), Swoyer (1995), Plaud (2018) y Silva (2025).

⁷⁴ Para Locke, el conocimiento es meramente “la percepción del vínculo y acuerdo, o de la oposición y desacuerdo que se encuentra entre dos de nuestras ideas” (*Nouveaux essais*, IV, i, § 1, A VI, 6, 355).

⁷⁵ Cfr. también *Nouveaux essais* (A VI, 6, 396).

⁷⁶ Sobre esta crítica de Leibniz a Locke —que no es extensiva solo a Nizzoli, sino también a Hobbes y a Spinoza—, cfr. Silva (2020b).

⁷⁷ En efecto, como explica Rogelio Rovira, “la verdad de una proposición afirmativa yace en el acuerdo entre lo que expresa una proposición y la realidad de las cosas a las cuales la proposición refiere [:] [p]ero tal acuerdo puede solo descansar en la naturaleza misma de lo único que puede actuar como sujeto de la proposición en cuestión” (2000, p. 76).

contra la metafísica y las nociones de substancia y verdad son, por consiguiente, completamente infundadas y absurdas.⁷⁸

Ahora bien, aunque la substancia sea para Leibniz la noción primordial de que trata la metafísica, ella no es excluyente: así como la metafísica no se reduce a una doctrina de términos, tampoco se reduce a una teoría de la substancia. En efecto:

[...] es necesario hacer justicia a los escolásticos más profundos, como Suárez [...] [y] reconocer que hay a veces en ellos discusiones valiosas, como sobre el continuo, el infinito, la contingencia, la realidad de los abstractos, el principio de individuación, el origen y el vacío de las formas, el alma y sus facultades, el concurso de Dios con las criaturas [...], la naturaleza de la voluntad y los principios de la justicia (*Nouveaux essais*, IV, viii, § 9, A VI, 6, 431).

Además de la noción de substancia, la metafísica tiene también por objeto —como confiesa aquí Leibniz— la cuestión de *la realidad de los abstractos*. ¿No sugiere esto último que, pese a todo, Leibniz rehabilita, en cierto modo, los abstractos? Como veremos, los *Nuevos ensayos* y otros textos dan espacio a pensar que Leibniz no pretende —ni puede— eliminar los abstractos del lenguaje: de hecho, los conserva, pero incita a que se haga un uso prudente de ellos. En definitiva, la posición de Leibniz no parece exactamente corresponder a la de un nominalista.

Uno de los indicios de —lo que podemos llamar— esta rehabilitación de los abstractos se halla, precisamente, en los *Nuevos ensayos*. *Pace* ciertos autores que comparten o sugieren que i) Leibniz sí habría adherido a un enfoque nominalista y que ii) este nominalismo estricto, al implicar una forma de reduccionismo o eliminativismo, solo salvaguarda —en el mejor de los casos— las esencias individuales,⁷⁹ veremos que la cuestión es más compleja: nuestra tesis es que, en el fondo, Leibniz no adhiere a un nominalismo, sino a un *conceptualismo*.

En los *Nuevos ensayos* es posible advertir que, a pesar de las declaraciones previamente expuestas, Leibniz se ve en cierto sentido

⁷⁸ Sobre este punto, cfr. Leduc (2006a).

⁷⁹ “Las objeciones a las esencias *generales* no se aplican a las esencias *individuales* [...] la doctrina del *inesse* podría extenderse a esencias individuales [...]” (Brown, 1984, p. 159: subrayado de Brown). Cfr. también Nef (2000, p. 54).

forzado a admitir los abstractos: es en relación con la posibilidad de concebir la idea (*universal*) de “justicia” que Leibniz juzga necesario atribuir una *cierta* realidad ontológica a los abstractos. En respuesta a Locke —quien sostiene que “de dos ideas abstractas jamás es posible afirmar una a partir de la otra” (*Nouveaux essais*, III, viii, § 1, A VI, 6, 333), ya que “cada idea abstracta es distinta, de manera que, de las dos, jamás una puede ser la otra” (*Nouveaux essais*, III, viii, § 1, A VI, 6, 333)—, Leibniz replica indicando que, respecto de este punto:

[...] hay algo que debe ser dicho [...] la justicia es una virtud, un hábito (*habitus*), una cualidad, un accidente, etc. De esta manera, dos términos abstractos pueden ser enunciados uno respecto del otro. Yo tengo incluso la costumbre de distinguir dos especies de abstractos: hay términos abstractos *lógicos*, y también hay términos abstractos *reales*. Los abstractos *reales* —o concebidos como reales— son esencias y partes de la esencia, o accidentes, es decir, seres añadidos a la substancia. Los términos abstractos *lógicos* son las predicaciones reducidas a términos, como si yo dijera “ser hombre” [o] “ser animal” [...] estos seres abstractos e incompletos referidos por los términos abstractos reales tienen también sus géneros y sus especies, que son también expresados por términos abstractos reales. De este modo, hay predicación entre ellos [...] (*Nouveaux essais*, III, viii, § 1, A VI, 6, 333-334; subrayado de Leibniz).⁸⁰

La cuestión que separa aquí a Locke y Leibniz es fundamental. Si, siguiendo el nominalismo que Leibniz cristaliza en el *PPIS*, solo las substancias y sus accidentes son reales —dado que son concretos—, entonces no habría más que esencias individuales. Pero, si esto fuese así, ¿cuál sería el estatus del concepto (*universal*) de justicia? Si solo hay esencias individuales, entonces no existe la esencia del concepto de justicia. Con el fin de preservar el *PPIS* —o una variante de él—, uno podría decir que este concepto *inhiere* en un sujeto que representa el sujeto de la predicación: pero, si uno aceptase esta posibilidad, entonces ya no sería posible predicar unívocamente la justicia de individuos justos.

⁸⁰ Sobre los vínculos conceptuales que figuran en este pasaje, cfr. Rovira (2000, pp. 78-83).

Este delicado detalle —que puede, por lo mismo, parecer enrevesado— no es, en lo absoluto, artificioso.⁸¹ En efecto, si —como explica el mismo Leibniz en el § 47 de su quinto escrito a Clarke— “dos sujetos diferentes [...] no podrían tener exactamente la misma afección individual, ya que un mismo accidente individual no puede darse en dos sujetos, ni pasar de sujeto en sujeto” (GP VII, 400-401),⁸² entonces el concepto de justicia —como cualquier otro concepto— jamás será real. La cuestión puede, en definitiva, resumirse esquemáticamente en el siguiente dilema: si, por una parte, dado el *PPIS*, es difícil o incluso imposible concebir como real un concepto general o universal como el de justicia, por otra, debido al inevitable recurso a conceptos universales —que constituyen esencias no individuales—, no parece posible eliminar, sin más, los abstractos. Massimo Mugnai se refiere a esta dificultad:

No es fácil determinar si Leibniz considera los términos *universales* – *esenciales* como modos de las substancias, o bien si, sin considerarlos como *particulares abstractos*, los considera, más bien, como propiedades enteramente presentes en una pluralidad de objetos individuales (2005, p. 513; subrayado de Mugnai).

Es posible hallar ciertas pistas en los manuscritos de Leibniz para dar respuesta a este dilema. Al calificar el concepto de justicia como un abstracto *real*, Leibniz parece querer señalar que la justicia no es un abstracto en el sentido en que lo son los abstractos ordinarios. El hecho de que —en clave platónica— él diga que “todas las ideas inteligibles tienen sus arquetipos en la posibilidad eterna de las cosas” (*Nouveaux essais*, IV, iv, § 1, A VI, 6, 392) justifica el uso del calificativo “real” aplicado a los abstractos. Hay un giro en la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano.

Para comprender este giro, hemos de invocar la distinción que Leibniz establece en su juventud —pero que pronto desaparece— entre “todo colectivo” y “todo distributivo”. Esta distinción figura en la

⁸¹ Como piensa, sin embargo, Marc Parmentier (2008, p. 95), para quien la distinción forjada por Leibniz entre abstractos lógicos y abstractos reales es artificial (*surfaite*) y de poco interés.

⁸² Cfr. también A VI, 3, 399-400; *Nouveaux essais*, II, xii, § 3 y 7 (A VI, 6, 145-146); *Nouveaux essais*, II, xxiv (A VI, 6, 226-228), y Leibniz a Des Bosses, 20 de septiembre de 1714 (GP II, 486).

“Disertación preliminar” al libro de Nizzoli: si, para este, los universales se reducen a un todo colectivo —es decir, a una extensión de individuos pertenecientes a una clase—, para Leibniz, los universales expresan la intensión de un término referido a un género.⁸³ En palabras de Leibniz:

Él [*i. e.* Nizzoli] busca convencernos de que un universal no es más que todas las cosas singulares tomadas en su conjunto de manera colectiva y que, cuando digo “todo hombre es un animal”, ello significa “todos los hombres son animales”. Esto es verdad, pero de ello no se sigue que los universales sean un todo colectivo. Nizzoli, sin embargo, intenta probarlo de este modo: cada todo es continuo o discreto; el universal es un todo; ahora bien, el universal no es continuo; y, por lo tanto, es discreto. Pero un todo discreto es colectivo, y el principio del género humano es el mismo que el de un rebaño. Y el principio de esta proposición “todo hombre (o todo el género humano) es racional” es el mismo que el de esta otra: “todos los animales que pastan aquí son blancos” o “todo el rebaño es blanco”. Pero usted se equivoca, Nizzoli: hay otro género de un todo discreto diferente al colectivo, a saber, el todo distributivo. Así, cuando decimos “todo hombre es un animal” o “todos los hombres son animales”, el sentido es distributivo (A VI, 2, 430).

Para Leibniz, los universales no son reducibles a una colección de individuos: por el contrario, es el concepto universal-abstracto aquello a lo cual los individuos se subordinan. Un todo no es el resultado de una colección: si hay colección es *porque* esta presupone un universal distribuido. Leibniz continúa:

[...] si, a la manera de Nizzoli, todo hombre o todos los hombres fuesen un todo colectivo e idéntico al

⁸³ Según Ignazio Angelelli (1965), esta crítica de Leibniz carece de fundamento, ya que este no habría entendido —o, derechamente, habría desconocido— la doctrina de Nizzoli. Para una respuesta a esta observación crítica, cfr. Rauzy (2001, pp. 184-200). Para una réplica a esta respuesta, cfr. Angelelli (2004).

género humano, se seguiría una expresión absurda. En efecto, si fuesen la misma cosa [...] en la proposición “todo hombre es un animal” o “todos los hombres son animales”, sustituyamos entonces “todo el género humano”. Con ello, se formará una proposición más que disparatada [*inepta*]: “todo el género humano es un animal” (A VI, 2, 430).

Apoyándose en el principio de substitución o *salva veritate*, Leibniz muestra que, si el universal fuese solo una colección de individuos, se violaría la preservación de la verdad: mientras que “todo hombre es un animal” es verdadero, “todo el género humano es un animal” es falso. Así, dado que, en ciertos casos, los términos no designan una clase, sino esencias abstractas, es necesario tomar el universal distributivamente.⁸⁴ Leibniz parece situarse en un justo medio, pues, aunque él no juzga los universales como reales *stricto sensu*, tampoco los reduce a una simple colección de individuos: aunque abstractos, los universales *expresan* una *esencia real*. Pero entonces —nos preguntarnos— ¿intenta Leibniz conciliar nominalismo y realismo, o es que su posición denota una ambigüedad? Según Massimo Mugnai, hay:

[...] una actitud ambigua [...] en la aceptación de Leibniz de la existencia de ideas y esencias de las cosas, por una parte, y la adhesión que él expresa simultáneamente [...] a una especie de nominalismo prudente —que debilita la importancia de los términos e ideas abstractas— por otra [...] en la medida en que Leibniz intenta ser fiel a su “nominalismo por provisión”, es esperable que él deba tener en cuenta términos que denotan cosas, mientras que, si él acentúa el lado “realista” de su ontología, él [termina por] considera[r] los términos

⁸⁴ Sobre este punto, cfr. Leduc (2006b, p. 102). Para otras objeciones de Leibniz contra Nizzoli, cfr. A VI, 2, 430-431. Para otros análisis de la posición de Leibniz con relación a las condiciones que exigen las verdades eternas o de la relación entre un individuo y sus atributos a la luz de la doctrina modal de Leibniz, cfr. respectivamente Leduc (2006b, pp. 104-106) y Mates (1972, pp. 343-344).

que representarían conceptos o ideas como primarios (Mugnai, 2000, p. 264).⁸⁵

A partir de una lectura diferente, Christian Leduc piensa que es posible ver en la ontología de Leibniz una conciliación entre un nominalismo y la preservación de una relación general de expresión entre individuos y esencias. Según él:

[...] aunque ninguna entidad real separada sea necesaria para comprender cómo los términos universales designan esos todos distributivos, ellos no dejan de expresar una esencia general que los individuos comparten. Un concepto abstracto remite a una relación de semejanza entre diferentes cosas singulares, y esta es [...] real [...]. El universal es más que la totalidad de los individuos de una clase de objetos [:] los términos generales designan [...] las esencias que vinculan los individuos en géneros y especies (Leduc, 2006b, p. 102).⁸⁶

Haya ambigüedad o conciliación entre nominalismo y realismo en la ontología de Leibniz, no parece razonable suponer que exista una asimetría infranqueable entre la realidad de los individuos y la de los accidentes: no solo hay esencias individuales, sino también esencias de conceptos que no son meras abreviaciones (*compendia loquendi*). Por ello, en oposición a Locke, Leibniz dirá que “la generalidad consiste en la semejanza de las cosas singulares entre sí, y esta semejanza es una realidad” (*Nouveaux essais*, III, iii, § 11, A VI, 6, 292).⁸⁷ Siendo esto así

⁸⁵ La misma ambigüedad es acusada por Kenneth Clatterbaugh (1973, p. 74). En otro estudio, Massimo Mugnai (1990, p. 63) sugiere que es probable que, en virtud de sus investigaciones lógicas, Leibniz, poco a poco, haya ido moderando su nominalismo.

⁸⁶ Sobre esta misma interpretación, además de Leduc (2006b, p. 107), cfr. también Rovira (2000, pp. 75 y 84) y Di Bella (1998, pp. 252-253 y 260). En relación con esto mismo, Jean-Baptiste Rauzy (2004) sostiene que el pretendido nominalismo leibniziano concierne menos a un debate sobre la realidad de los abstractos que sobre la naturaleza de la predicación. Cfr. también Rovira (2000, pp. 77).

⁸⁷ Cfr. también *Nouveaux essais*, III, vi, [§ 13], (A VI, 6, 307-310). Sobre el debate entre Leibniz y Locke en torno a las especies —y que concierne la

—pregunta Leibniz— “¿por qué entonces no buscar la esencia de los géneros y de las especies?” (*Nouveaux essais*, III, iii, § 11, A VI, 6, 292).⁸⁸ Pero la posición de Leibniz es aún más radical, ya que los términos generales o universales *determinan* a los individuos, es decir, hacen posible la individuación: “las cosas particulares [...] son universales fundados en la similitud” (*Nouveaux essais*, III, i, § 3, A VI, 6, 275). Como explica Ohad Nachtomy, para Leibniz:

[...] los conceptos individuales son concebidos como combinaciones únicas de conceptos universales [...] y, de sus combinaciones, resultan los conceptos individuales [...] los conceptos individuales son definidos como estructuras únicas y máximamente consistentes de atributos (o predicados) [...]. Leibniz concibe los conceptos individuales como combinaciones complejas de formas o predicados universales (Nachtomy, 2006, pp. 173-176).

Uno de los pasajes más claros a favor de la rehabilitación leibniziana de los abstractos se encuentra en la siguiente pieza preparatoria de los *Nuevos ensayos*:

Podemos [...] decir que aquello que descubrimos sobre las esencias es real e inmutable, y rebasa aquello que es solo nominal [...]. Las propiedades de las cosas constituyen su naturaleza, ya sea que la consideremos como estando en individuos diferentes, ya sea que la concibamos de manera abstracta en sí misma (A VI, 6, 20-21).⁸⁹

cuestión de las esencias—, cfr. Jolley (1984, pp. 145-161) y Goodin (1999).

⁸⁸ Como sugiere Jan-Erik Jones (2006, p. 142), Leibniz podría incluso ser considerado un partidario de un realismo de tipos naturales (*natural kinds realism*). Cfr. también Mugnai (2005, p. 513).

⁸⁹ En un pasaje más abstruso, Leibniz afirma esta tesis y, a la vez, su conversa: “es necesario confesar que los abstractos, los universales y las posibilidades tienen su origen en los singulares y actuales completos. Y, sin embargo, es verdad que los individuos actuales y completos, ya se trate de entidades físicas o posibles, derivan de leyes generales abstractas posibles o metafísico-matemáticas, es decir, de verdades o ideas eternas” (G [I], 396; cfr. también 396-397). Para un examen del problema de la oposición entre

En suma, en contra de aquellos que atribuyen a Leibniz un nominalismo reduccionista o eliminativista,⁹⁰ parece más razonable atribuirle un conceptualismo.⁹¹ Si queremos insistir en clasificar a Leibniz como nominalista, esto ha de hacerse bajo la estricta condición de distinguir *su* nominalismo del de *los escolásticos*. Como explica Jean-Baptiste Rauzy, “el proyecto de racionalizar la gramática [...] no puede reducirse [...] a la aplicación de un cierto número de principios nominalistas [...] Leibniz quería erigir su propia versión de una gramática racional” (2004, p. 45). Según Rauzy, “Leibniz jamás abandonó la cláusula de prudencia [*i. e.* el nominalismo por provisión] y [...] jamás fue totalmente nominalista” (1993, p. 111). Como precisa Massimo Mugnai, “el nominalismo de Leibniz [...] tiene que ver más con una decisión metodológica que con un compromiso ontológico” (2012, p. 204, nota 65). En definitiva, “la así llamada eliminación de las expresiones de predicados abstractos a favor de expresiones que refieran solo a accidentes individuales es solo una posibilidad” (Clatterbaugh, 1973, p. 70, nota 54).⁹²

Conclusión

Tal como sucede con otras doctrinas de Leibniz, el nominalismo que él adopta en su juventud sufre algunas decisivas correcciones que, inesperadamente, en sus escritos tardíos —*i. e.* los *Nuevos ensayos*—, implican una reivindicación de los abstractos o universales. Mientras que las investigaciones lógicas que, de la mano del *PPIS*, Leibniz lleva a cabo entre 1680 y 1690 exhortan a una proscripción radical de los abstractos, en su examen crítico de la filosofía de Nizzoli y, tres décadas después, en su debate con Locke, él matiza la rigidez de su nominalismo

singularismo y universalismo al cual remite este difícil pasaje, cfr. el brillante y denso estudio de Møller-Nielsen (2015).

⁹⁰ Cfr. Mates (1979, p. 60; 1980, p. 219; 1986, p. 171), Nef (2000, pp. 5, 43, 54, 77, 111 y 112) y Brown (1984, pp. 158-160).

⁹¹ Cfr. Mugnai (1992, pp. 22-33), Rutherford (1995b, p. 116), Di Bella (1998, pp. 242 y 261), Rauzy (2001, pp. 176 y 240) y Leduc (2006b, pp. 100-104).

⁹² “La reducción nominalista [de Leibniz] queda incompleta mientras uno no haya logrado la eliminación definitiva de los abstractos [...] en beneficio de términos concretos [...]” (Drapeau-Contim, 1995, p. 124). Así, como apunta Jean-Baptiste Rauzy, “*el nominalismo por provisión* designa un método [...]. *El nominalismo por provisión* es el momento de la reducción” (1993, p. 128).

cuando está en juego y ve en peligro la posibilidad de la metafísica. Sin embargo, si, frente a Nizzoli, la reivindicación leibniziana de los abstractos tiene su fundamento en la distinción entre “todo colectivo” y “todo distributivo”, en su confrontación con Locke, esta reivindicación concierne, de manera más radical, a la determinación ontológica de los individuos. Sea como fuese, Leibniz *no fue* un nominalista íntegro en su juventud ni en su madurez: la posición de Leibniz remite, más bien, a un *conceptualismo*.

Ahora bien, la propia confesión de Leibniz como nominalista y, como contraparte, su férrea oposición juvenil a ciertas nociones escolásticas que, con el correr del tiempo, él debió reivindicar, nos exhortan a responder la siguiente pregunta: ¿por qué si, frente a Nizzoli y Locke, Leibniz *reivindica* los abstractos, al emplazarse frente a la escolástica, los *prohíbe*? Quizás la única respuesta que podamos hallar a esta pregunta es análoga a la siguiente confesión que Leibniz hace a Christian Philipp en una carta de enero de 1680:

Los peripatéticos me toman por un cartesiano, y los cartesianos se sorprenden de que yo no me entregue [*me rende*] a todos los conocimientos que ellos pretenden tener. Así, pues, cuando les hablo a las personas testarudas de la escuela, que tratan a Descartes con desprecio, yo realzo el brillo de las cualidades de este, pero cuando me relaciono con un celoso cartesiano, me encuentro obligado a cambiar de tono, con el fin de atenuar un poco la opinión sobrevalorada que tienen de su maestro (A II, 1, 790).

Bibliografía

- Angelelli, I. (1965). Leibniz's Misundertanding on Nizzolius notion of "Multitudo". *Notre Dame Journal of formal logic*, 6(4), 319-322. <https://doi.org/10.1305/ndjfl/1093958340>
- Angelelli, I. (2004). Leibniz et Nizzolius : réponse à Jean-Baptiste Rauzy. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18(2), 215-219.
- Antognazza, M. R. (2009). *Leibniz: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139012805>
- Beeley, P. (1999). Mathematics and Nature in Leibniz's Early Philosophy. En S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (pp. 123-145). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0_7.

- Belaval, Y. (1976). *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*. Gallimard.
- Berlioz, D. (1989). Tâche logique : le calcul des « coïncidents » et des inexistants. *Les Études Philosophiques*, 2(Leibniz), 187-200. Presses Universitaires de France.
- Berlioz, D. (2011). John Locke et la métaphysique. En M. de Gaudemar y P. Hamou (eds.), *Locke et Leibniz : deux styles de rationalité* (pp. 109-129). Georg Olms.
- Blank, A. (2007). Dalgarno, Wilkins, Leibniz and the Descriptive Nature of Metaphysical Concepts. En P. Phemister y S. Brown (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World* (pp. 51-61). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5243-9_4.
- Broad, C. D. (1972). Leibniz's Predicate-in-Notion Principle and Some of its Alleged Consequences. En H. Frankfurt (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays* (pp. 1-18). Anchor Books.
- Clatterbaugh, K. (1973). *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents*. Franz Steiner Verlag.
- Coombs, J. (2003). The Ontological Source of Logical Possibility in Catholic Second Scholasticism. En R. Friedman y L. Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory (1400–1700)* (pp. 191-229). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0179-2_10
- Dascal, M. (1987). *Leibniz. Language, Signs and Thought: A Collection of Essays*. John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/fos.10>
- Di Bella, S. (1998). L'astratto et il concreto. Hobbes, Leibniz et la riforma dell'ontologia. *Rivista di Storia della Filosofia*, 53(2), 235-266. <https://www.jstor.org/stable/44023325>
- Di Bella, S. y Schmaltz, T. (2017). *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190608040.001.0001>
- Drapeau-Contim, F. (2005). Des propositions aux termes : logique et réduction dans les recherches générales. En D. Berlioz y F. Nef (eds.), *Leibniz et les puissances du langage* (pp. 95-124). Vrin.
- Favaretti, M. (2017). Les formes de la pensée : logique et langage chez Leibniz. En M. Lærke, C. Leduc y D. Rabouin (dirs.), *Leibniz: lectures et commentaires* (pp. 233-253). Vrin.
- Fichant, M. (1993). Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679). *Philosophie*, 39, 27-59.

- Garber, D. (1995). Leibniz: Physics and Philosophy. En N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz* (pp. 270-352). Cambridge university press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365880.009>
- Goodin, S. (1999). Locke and Leibniz and the Debate over Species. En R. Gennaro y C. Huenemann (eds.), *New Essays on the Rationalists* (pp. 163-176). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195165411.003.0007>
- Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Clarendon Press.
- Jones, J.-E. (2006). Leibniz and Locke and the Debate over Species. En F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (pp. 141-152). Bellarmin-Vrin.
- Kneale, W. (1966). Leibniz and the picture theory of language. *Revue internationale de philosophie*, 76-77(2-3), pp. 204-215. <https://www.jstor.org/stable/23940478>
- Kulstad, M. (1977). Leibniz's conception of expression. *Studia Leibnitiana*, 9 (1), pp. 55-76. <https://www.jstor.org/stable/40693818>
- Leduc, C. (2006a). Définition et substance dans les *Nouveaux Essais*. En F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), *Leibniz selon les Nouveaux essais sur l'entendement humain* (pp. 179-188). Bellarmin-Vrin.
- Leduc, C. (2006b). Le commentaire leibnizien du "De veris principiis" de Nizolius. *Studia Leibnitiana*, 38-39(1), 89-108.
- Leduc, C. (2017). L'objection leibnizienne au conventionnalisme de Hobbes. En E. Parmentier y P. Rateau (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes* (pp. 35-51). Les Presses Universitaires de l'Université de Montréal-Vrin. <https://doi.org/10.1515/9782760638280-004>
- Leibniz, G. W. (1923-2024). [A]. *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Berlin Branderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. Walter de Gruyter Verlag.
- Leibniz, G. W. (1960-1961). [GP]. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C. I. Gerhardt (ed.). G. Olms.
- Leibniz, G. W. (1961). [C]. *Opusculs et fragments inédits*. L. Couturat (ed.). G. Olms.
- Leibniz, G. W. (1998). [G]. *Textes inédits*. G. Grua (ed.). Presses Universitaires de France.
- Levey, S. (2011). Logical Theory in Leibniz. En B. Look (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz* (pp. 110-135). Bloomsbury.

- Lissy, A. (2016). Nature and Grace: On the Concept of Divine Economy in Leibniz's Philosophy. *Studia Leibnitiana*, 48(2), 151-177. <https://doi.org/10.25162/sl-2016-0008>
- MacDonald Ross, G. (1988). The Demarcation between Metaphysics and Other Disciplines in the Thought of Leibniz. En R. Woolhouse (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (pp. 133-163). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2997-5_7
- Mates, B. (1979). The *Lingua Philosophica*. *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 8 (*Die intensionale Logik bei Leibniz und in der Gegenwart*), 59-66.
- Mates, B. (1980). Nominalism and Evander's Sword. *Studia Leibnitiana*, *Supplementa*, 21, 213-225.
- Mates, B. (1986). *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Oxford University Press.
- Mercer, C. (2004). Leibniz and his Master: The Correspondence with Jakob Thomasius. En P. Lodge (ed.), *Leibniz and his correspondents* (pp. 10-46). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498237.002>
- Møller-Nielsen, T. (2015). Was Leibniz a Generalist? *Studia Leibnitiana*, 47(1), 8-43. <https://doi.org/10.25162/sl-2015-0002>
- Mugnai, M. (1990). A Systematical Approach to Leibniz's Theory of Relations and Relational Sentences. *Topoi*, 9, 61-81. <https://doi.org/10.1007/BF00147628>.
- Mugnai, M. (1992). *Leibniz' Theory of Relations*. Franz Steiner Verlag.
- Mugnai, M. (2000). 'Alia est rerum, alia terminorum divisio': About an Unpublished Manuscript of Leibniz. En A. Lamarra y R. Palaia (eds.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (pp. 257-269). Leo S. Olschki Editore.
- Mugnai, M. (2005). Leibniz on Substance and Changing Properties. *Dialectica*, 59(4), 503-516. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2005.01040.x>
- Mugnai, M. (2012). Leibniz's Ontology of Relations: A Last Word? En D. Garber y D. Rutherford (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (pp. 171-208). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659593.003.0006>
- Nachtomy, O. (2006). Locke, Leibniz and Borges on Particulars and Universals in the *Nouveaux Essais*. En F. Duchesneau y J. Griaud (dirs.), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (pp. 167-178). Bellarmin-Vrin.

- Nef, F. (2000). *Leibniz et le langage*. Presses Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.neffr.2000.01>
- Parkinson, G. H. R (1965). *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. Clarendon Press.
- Parmentier, M. (2008). *Leibniz-Locke : une intrigue philosophique*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
<https://doi.org/10.14375/NP.9782840506218>
- Pelletier, A. (2013). *Logica est scientia generalis : Leibniz et l'unité de la logique*. *Archives de Philosophie*, 76(2), 271-294.
<https://doi.org/10.3917/aphi.762.0271>
- Picon, M. (2003). Vers la doctrine de l'entendement en abrégé : éléments pour une généalogie des *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*. *Studia Leibnitiana*, 35(1), 102-132.
- Picon, M. (2005). L'expérience de la pensée : définitions, idées et caractères en 1675. En D. Berlioz y F. Nef (eds.), *Leibniz et les puissances du langage* (pp. 179-199). Vrin.
- Picon, M. (2009). On the Constitution of Leibnizian Formalism. En M. Kulstad, M. Lærke y D. Snyder (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz* (pp. 139-146). Franz Steiner Verlag.
- Picon, M. (2014). "The Summulists' disputes de *constantia subjecti*": The Young Leibniz and his Teachers on Eternal Truth and Existence. *Intellectual History Review*, 24(2), 135-151.
<https://doi.org/10.1080/17496977.2014.915471>
- Picon, M. (2017). Théorie de la connaissance et méthode. En M. Lærke, C. Leduc y D. Rabouin (dirs.), *Leibniz : lectures et commentaires* (pp. 271-290). Vrin.
- Plaud, S. (2018). *Expression et coordination : de Leibniz à Wittgenstein*. Vrin.
- Rauzy, J.-B. (1993). Leibniz et les termes abstraits : un nominalisme par provision. *Philosophie*, 39, 108-128.
- Rauzy, J.-B. (2001). *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*. Vrin.
- Rauzy, J.-B. (2004). An Attempt to Evaluate Leibniz' Nominalism. *Metaphysica*, 5(1), 43-58.
- Rauzy, J.-B. (2005). L'inhérence conceptuelle, la raison suffisante et David Wiggins. En D. Berlioz y F. Nef (eds.), *Leibniz et les puissances du langage* (pp. 71-93). Vrin.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2015). Nominalism in Metaphysics. En E. N. Zalta y U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/nominalism-metaphysics/>

- Rovira, R. (2000). Leibniz's Twofold Distinction between Concrete and Abstract and Aristotle's Fourfold Division of Entities. *Studia Leibnitiana*, 32(1), 68-85.
- Russell, B. (2005). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Routledge.
- Rutherford, D. (1988). Truth, Predication and Complete Concept of an Individual Substance. *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15(*Leibniz: questions de logique*), 130-144.
- Rutherford, D. (1995a). Philosophy and Language in Leibniz. En N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz* (pp. 224-269). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365880.008>
- Rutherford, D. (1995b). *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172776>
- Silva, C. (2020a). Leibniz y el laberinto de la nada: la ontología en manos de un escolástico furtivo. *Aporía*, 19, 51-74. <https://doi.org/10.7764/aporia.19.12626>
- Silva, C. (2020b). Substance, vérité et métaphysique dans les *Nouveaux essais* : un échantillon de la *perennis quaedam philosophia*. *Scripta philosophiae naturalis*, 18, 27-60. <https://scriptaphilosophiaenaturalis.wordpress.com/2020/07/16/camilo-silva-substance-verite-et-metaphysique-dans-les-nouveaux-essais-de-leibniz/>
- Silva, C. (2021a). *Essence, néant et existence : une lecture critique du concept de création divine chez Leibniz* [Tesis doctoral, Escuela Normal Superior de París]. Theses.fr.
- Silva, C. (2021b). Leibniz lector de Locke: génesis y elaboración de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. *Culturas científicas*, 2(2), 70-91. <https://doi.org/10.35588/cc.v2i2.5261>
- Silva, C. (2025). Más allá del isomorfismo: Nominalismo, necesidad de la lógica y posibilidad de la metafísica en los jóvenes Leibniz y Wittgenstein. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 58(1), 53-72. <https://doi.org/10.5209/asem.100295>
- Silva, C. (2026). Leibniz y la pregunta “¿por qué hay algo más bien que nada?”: alcance universal, sentido onto-antrópico y naturaleza ficcional de la pregunta. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [manuscrito aceptado para publicación, en prensa].
- Swoyer, C. (1994). Leibniz's Calculus of Real Addition. *Studia Leibnitiana*, 26(1), 1-30.
- Swoyer, C. (1995). Leibnizian Expression. *Journal of the History of Philosophy*, 33(1), 65-99. <https://doi.org/10.1353/hph.1995.0009>

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3189>

Sentido y alcance del concepto de “gusto”

Meaning and Scope of the Concept of Taste

Cristián De Bravo Delorme

Universidad de Córdoba

España

ep2brdec@uco.es

<https://orcid.org/0000-0002-6363-9165>

Recibido: 01 - 07 - 2024.

Aceptado: 30 - 08 - 2024.

Publicado en línea: 15 - 02 - 2026.

Cómo citar este artículo: De Bravo Delorme, C. (2026). Sentido y alcance del concepto de “gusto”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 115-162. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3189>



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

Resumen

El sentido del gusto fue considerado durante la época moderna desde muchas perspectivas, lo que evidencia su inagotable significación. Reconocido como criterio de la actitud estética, cumple una función moral y también religiosa, desbordando la mera sensibilidad y manifestando una naturaleza amplia y rica. Su origen práctico como criterio del sabor habla a favor de su esencialidad. Siendo juicio primero de todo lo que es bueno, expresa tal vez la fuente de la comprensión de la existencia humana. El gusto es un sentido que irrumpe como objeto filosófico durante el siglo XVII, desplazando a la vista de su rectoría para ayudar a conformar una idea del ser humano gestada, reformulada y reinterpretada durante el siglo XVIII. El sentido y el alcance del concepto del gusto resulta en este sentido determinante no solo como signo de su relevancia filosófica, sino porque esta importancia declara un tipo de conocimiento inexplorado.

Palabras clave: sabor; contacto; conocimiento; comunidad; arte; placer; imaginación; criterio; experiencia; metáfora.

Abstract

The meaning of taste was considered from many perspectives during the modern era, which is evidence of its inexhaustible significance. Recognized as a criterion of aesthetic attitude, it plays a moral as well as a religious roll, transcending mere sensibility and manifesting a broad and rich nature. Its practical origin as a criterion of flavor confirms its essentiality. Being the first judgement of all that is good, it expresses perhaps the source of the understanding of human existence. Taste is a sense that appears as a philosophical object during the 17th century, displacing sight from its position of pre-eminence, to help form an idea of the human being that was conceived, reformulated, and reinterpreted during the 18th century. The meaning and scope of the concept of taste is decisive not only as a sign of its philosophical relevance, but also because this importance reveals a type of knowledge that seems still unexplored.

Keywords: flavor; contact; knowledge; community; art; pleasure; imagination; criterion; experience; metaphor.

1. Introducción.

1.1. La complejidad del sentido del gusto

Para comenzar a dimensionar el fenómeno del gusto, resulta significativo reparar primeramente en su curiosa cualidad que, en principio, podría parecer totalmente ajena a la filosofía. El gusto es una sensación de nuestra vida que parece ir contra lo que uno podría esperar de un concepto filosófico, pues define una experiencia totalmente individual, arbitraria e incluso trivial. Frente a lo que podríamos denominar como la objetiva claridad de la vista, la percepción del gusto se nos presenta más bien como una sensación puramente animal y subjetiva, un sentido de lo puramente nutritivo y digestivo y, en suma, una percepción sometida a la necesidad corporal más básica. El gusto queda, por así decir, degradado en comparación con la vista o el oído, que parecen ser afines al ámbito intelectual. Frente a la vista, que nos da a entender mejor las cosas que pueden ser constatadas por todos y frente al oído que nos da a entender el sentido de las palabras, el gusto es, por el contrario, el sentido de la destrucción y de la aniquilación de la cosa.

Consideremos por un momento ciertas expresiones que resultan totalmente habituales y corrientes en español. Por ejemplo, cuando algo nos llama la atención o, incluso, cuando algo nos atrae de manera íntima, decimos que algo “nos gusta”. Dentro de cierta situación decimos que estamos “a gusto” y, a su vez, cuando nos referimos al placer que da realizar cierta acción, decimos que lo hacemos “con gusto”. Estas expresiones reflejan actitudes que para cualquiera resultan inteligibles, aunque enuncian diversos fenómenos bajo un mismo nombre.¹ El gusto, así, tiene que ver con una cierta suscitación y un movimiento placentero. Pero en el acto de gustar también se encuentra involucrada una voluntad

¹ Edmund Burke da cuenta de lo complejo del gusto y, a su vez, de lo abarcador: “En general, me parece que lo que se llama gusto, en su acepción más general, no es una idea simple, sino que está formada en parte por una percepción de los placeres primarios de los sentidos, de los placeres secundarios de la imaginación y de las conclusiones de la facultad de razonamiento sobre las diversas relaciones de estos y sobre las pasiones, maneras y acciones humanas” (1806, pp. 24-25). Todas las traducciones son propias a menos que se señale lo contrario.

y un tipo de juicio que aprueba algo sin que medie razón alguna.² Que algo guste por ser bello resulta significativo, aunque tal vez no por razones estrictamente estéticas. Con todo, estas expresiones afirman la posición del individuo y enuncian lo que le conviene y le da provecho, por lo que el placer suscitado anuncia que aquello que gusta hace bien. El placer y el bien se acompañan en el acto mismo de gustar.³

1.2. La comunicación del gusto

Además, los gustos pueden coincidir y hacerse así sentido común para algunos o para muchos hasta pasar por ser el de todos, pese a que los gustos siempre son selectivos y, por lo tanto, polémicos entre grupos e individuos. Lo importante es que todos tienen en diverso grado su gusto y entre todos se puede compartir. El gusto se puede comunicar y, así, un determinado sabor se puede hacer familiar y conocido por todos quienes gustan de lo mismo. Por lo tanto, el sabor se puede convertir en un saber común. Esto supone entonces que los gustos pueden cultivarse. Un ejemplo de la comunicación del gusto lo da Lope de Vega, quien, consciente de su rol de poeta, declara como condición de su nueva comedia la necesidad de complacer al público, incluso si es necesario “hablar en necio para darle gusto” (en Pedraza Jiménez, 2020, p. 147). Contra los preceptos clásicos del arte, Lope había inventado una nueva forma poética para entretener a los espectadores de su teatro y para cultivarlos mediante una dramatización ingeniosa de cosas que concernían a todos.⁴ De este modo, el poeta alejaba al público

² Kant dice al respecto: “Pues yo debo sentir inmediatamente placer ante la representación de aquél [objeto], placer que no me puede ser inculcado a través de argumentos [...]. El fundamento de determinación de su juicio no lo pueden esperar de la fuerza de los argumentos, sino solamente de la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displacer), con exclusión de toda prescripción o regla” (Ak. V: 285 [1992, p. 197]). Kant afirma que el motivo del gusto se encuentra en la forma misma del objeto, lo que supone una idoneidad formal de la naturaleza con nuestras potencias. En esta armonía entre la forma del objeto y las potencias del sujeto se reconoce el motivo del gusto.

³ Benito Feijoo dice sobre esto lo siguiente: “El gusto en razón de gusto siempre es bueno con aquella bondad real, que únicamente le pertenece; pues la bondad real, que toca el gusto en el objeto, no puede menos que refundirse en el acto” (1781, p. 420).

⁴ Baltasar Gracián, advirtiendo que la comunicación del conocimiento no podía solo tomar la forma del tratado escolástico, sino con mayor razón el

del mal gusto al satisfacerlo con una poesía viva y vinculante, lo cual, por otro lado, manifiesta lo original de su inventiva.⁵ Como poeta, Lope formaba parte principal de una comunidad del buen gusto, por cuya poesía el lenguaje tomaba nuevas formas y producía expresiones hasta ese momento ignoradas. La poesía de Lope, en ese sentido, animada por la fe religiosa, constituía la parte vinculante de una comunidad política.

Con las actuales redes sociales es evidente que los gustos se comunican rápidamente, aunque también rápidamente se rechazan, se objetan y se cambian. En todo caso, basta pensar en los amigos que en gran medida se unen por compartir los mismos gustos. El gusto aquí tiene un sentido amplio que oscila entre la pura inmediatez del placer y el más refinado interés intelectual, lo que conlleva la fuerza o debilidad del vínculo entre aquellos que tienen los mismos gustos. En todo caso, la poesía manifiesta con mayor evidencia que el gusto compartido no es sino la sabiduría de una comunidad.

1.3. Sabor: experiencia y saber

Cabe tener presente, además, una relación etimológica que resulta muy significativa. Nuestra palabra “paladar” proviene del latín *palatum*. Su significado original hace referencia al cielo y, sobre todo, al cielo estrellado que aparece como una bóveda que nos circunda. La analogía entre el firmamento y la bóveda bucal nos da a entender la semejanza o, incluso, la identidad entre el ser humano y su gusto, porque los seres humanos y nuestras lenguas se encuentran como en una bóveda. En ambos casos, en la lengua que degusta y en el ser humano que habla,

diálogo e incluso la forma novelada, afirma que al escribir *El criticón* juntó “lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención” (1992, p. 5).

⁵ Lope señala: “las nuevas frases, locuciones, donaires y otras infinitas diversidades de exornaciones en nuestra lengua de mí se saben primero que de los libros, a lo menos con la facilidad que la pintura muestra más presto en un lienzo una batalla que un cronista la refiere en muchas hojas. Soy estafeta brevísima de las sutiles y altas imaginaciones, que por la posta se las traigo al gusto por tan pequeño porte” (en Pedraza Jiménez, 2020, p. 29). A su vez, Menéndez Pidal señala que “no sabe uno qué admirar más, si el gusto de ese pueblo para agradar al cual se fabricaban tantas obras de delicada factura, o la maestría del artífice que, a la vez que era guiado, guiaba con tal facilidad y fortuna el recreo de un público por elevadas regiones de poesía” (en Pedraza Jiménez, 2020, p. 29).

ocurre una experiencia semejante, la de catar las cosas, de probarlas y saberlas.

Por lo tanto, lo que se gusta es lo que se sabe; es, de hecho, lo que de manera más personal se conoce, acaso el más íntimo testimonio de que lo bueno para cada cual estaría concentrado justo en ese espacio que nos hace distinguir lo sabroso de lo insípido. La cuestión problemática, sin embargo, radica en que el seguro arbitrio del gusto no garantiza la perfección de quien lo tiene.⁶

1.4. El problemático criterio del gusto

Casi al final de *El criticón* de Baltasar Gracián, cuando Andrenio y Critilo se encuentran presentes ante la cuestión que se debate entre varios sabios, uno de ellos dice: “Así que diría yo que la felicidad de cada uno no consiste en esto ni en aquello, sino en conseguir y gozar cada uno de lo que gusta”; ante esta aseveración, otro sabio replica: “Reparad señores en que los más de los mortales emplean mal su gusto [...] a veces en las cosas más viles [e] indignas [...]. Y así entended que las más de las veces no es, no, felicidad conseguir uno su gusto, cuando le tiene tan malo” (1992, p. 513).⁷ El problema aquí en debate es que el placer no da prueba suficientemente fiable de lo que a cada uno le conviene. Porque el gusto no solo corresponde al afecto, sino a su empleo, lo que conlleva acertar o errar. Es natural que el segundo de los sabios replique, por ello, que la satisfacción que se obtiene del gusto no puede ser sin más el tribunal de lo que es justo y necesario para cada cual. De ahí que el criterio de evaluación a la hora de delinear al “hombre en su punto”, como señala Gracián, sea un gusto relevante, es decir, un gusto culto.⁸

⁶ Para Gracián, de hecho, en principio el gusto tiene un sentido bajo y, así, puede ser fuente del vicio: “¿Por qué puerta entró? —Por la del gusto. —Es la peor de todas” (1992, p. 123). “Aquel otro que le convida a holgarse es el Gusto, tan falso en sus deleites cuan cierto en sus pesares [...]” (pp. 83-84).

⁷ En otros lugares Gracián señala: “el mal gusto nace ordinariamente de la ignorancia” (1986, p. 467). Lo insípido, en ese sentido, es indicio de necesidad. “También había encontrado no pocos sin género alguno de gusto, perdido para todo lo bueno, sin arrostrar jamás a cosa de sustancia: hombres desabridos en su trato, enfadados y enfadosos; otros de mal gusto, siempre aniñado, escogiendo lo peor en todo; y aun otros muy de su gusto, y nada del ajeno” (1992, p. 642).

⁸ Vale la pena tener presente en este punto lo que dice Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: “El hombre diligente [σπουδαῖος], en efecto, juzga cada cosa correctamente, y en cada una de ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada

¿Qué implica esta cultura del gusto y en qué medida el gusto define el “punto” del ser humano? ¿En qué sentido el gusto puede ser un criterio del bien si no responde a razones? ¿No advierte el mismo Gracián que el gusto resulta equívoco a la hora de definir la felicidad del individuo?

1.5. La singularidad del gusto

Si ponderamos el sentido del gusto en sus primeros términos sensibles, podremos advertir que percibe de manera distinta a los otros sentidos. El gusto se suscita por algo, pero precisa catarlo, masticarlo y, en último término, destruirlo. De hecho, se nos presenta como el único sentido cuya percepción entraña la completa aniquilación de la cosa. Frente al desinterés de la vista, el gusto se nos presenta egoísta y primitivo. El gusto consume lo conocido porque es “el más animal e interior de nuestros sentidos”, como lo denomina Gadamer (1999, p. 67). Considerando, por lo tanto, que toda la tradición antigua había tomado a la vista como sentido intelectual por excelencia, resulta ciertamente muy significativo que el gusto se haya considerado como modelo y criterio del juicio en relación con las artes y, según Gracián, como fondo mismo del individuo y la distinción más propia de la persona. Que el gusto sea el término elegido por Gracián para dar expresión a este criterio de origen prerracional es digno de notar, porque ya no sería tanto la vista como el gusto el sentido que, excediendo a los demás, los regiría al percibir los “sensibles comunes”, como señala Aristóteles.⁹ Que el gusto pueda dirigir y orientar a los demás sentidos implicaría un modo de ser que se cultiva a partir de lo más íntimo suyo.

Resulta extraño, por otro lado, que Gadamer (1999, p. 66), al ocuparse del gusto y, por cierto, interesado en el saber común que

conducta, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más difiere el hombre diligente es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal” (1113a30-b3).

⁹ “[...] pues la facultad de la visión informa de múltiples y variadas diferencias, debido al hecho de que todos los cuerpos participan del color, de forma que es por ella por la que se perciben principalmente los sensibles comunes —llamo comunes al tamaño, figura, movimiento y número [...]. Sin embargo, conocer los sensibles comunes, o no es propio de ningún sentido o, en todo caso, más bien, de la vista” (Aristóteles, *Acerca de la sensación*, 437a6-9 y 442b13-14).

posibilita, haya reducido el alcance del concepto elaborado por Gracián a un ámbito moral. En consonancia con esta restricción del concepto, resulta comprensible que la crítica al tratar del gusto se haya enfocado en los filósofos británicos y alemanes del siglo XVIII y que, por ejemplo, George Dickie (2003) haya denominado como “siglo del gusto” a todo ese período en el que se había reconocido en el estado interno el origen del conocimiento de las cosas.¹⁰ Alexander Baumgarten, casi un siglo después de Gracián, propuso aclarar el conocimiento propio que nos aportan los sentidos, que, a diferencia de demostrarnos “qué” son las cosas mediante razonamientos, nos dan a entender “cómo” son. Baumgarten elaboró así una “lógica de las facultades cognoscitivas inferiores”.¹¹ Que Baumgarten se haya enfocado en las imágenes producidas por el arte resulta significativo, pues entre las cosas que afectan el ánimo no solo están las naturales, sino también las artificiales que, mediante representaciones, imitan a las cosas sensibles. Lo que le interesa a Baumgarten en este sentido no es tanto la capacidad crítica como la manera en que las imágenes excitan los afectos, por lo que el criterio de las artes vendría de la perfección de las representaciones (cfr. Baumgarten, 1735, p. 14).

1.6. El gusto como fenómeno originario

El gusto se nos presenta como un fenómeno complejo. Manifiesta aspectos sensibles, pero también morales y cognoscitivos. Es lo más individual e íntimo y, a su vez, lo más común.¹² Si gran parte de los filósofos modernos se interesaron por el gusto al evaluar un tipo de

¹⁰ J. N. Tetens (1736-1807) probablemente sea el primer pensador alemán que con clara conciencia toma al estado interno como asunto mismo del filosofar y, partiendo de la propia experiencia, pondera el alma en primer término como *Selbstgefühl* (cfr. De Freitas y Lauro, 2018).

¹¹ Según el motivo central de la *Estética*, el conocimiento sensible corresponde a la claridad de las representaciones complejas y confusas de los afectos y cuya diferencia depende de los grados extensivos en que aquellos varíen. La claridad de la imagen corresponderá a la vehemencia de la excitación sensitiva, lo que implica una afección refleja y por la que el afecto se retiene y se vuelve capacidad y, en suma, reproductor de imágenes.

¹² Para Jean-Jacques Boutaud (1997) se puede comprender el gusto en tres niveles: el natural, que tiene que ver con el manejo de los elementos naturales; el cultural, con el empleo distinguido de códigos sociales; y el cultivado, que supone una dimensión estética. Cfr. también Bourdieu (2010), quien desarrolla la

sentimiento y juicio sobre las formas naturales y las obras de arte, seguramente fue por reconocer en su capacidad crítica la singularidad del conocimiento. Ahora bien, el reconocimiento de esta singularidad del gusto como sentido eminentemente interno e individual, ¿no supone la experiencia que trae consigo el cristianismo, a saber, la experiencia de la soledad y el testimonio personal que representa la figura de Cristo como modelo humano?¹³ La comprensión griega no contaba con este supuesto, por lo que no parecería justificado afirmar que el concepto filosófico del gusto pueda remontarse hasta los filósofos griegos, como suponen Chiuminatto y Veraguas (2022). Lo curioso, por otro lado, es que aquellos filósofos que se enfocaron expresamente en el término “gusto” en verdad trataban con los placeres de la vista y de la imaginación. Agamben (2015, pp. 21 y ss.), por ello, señala el alcance de la cuestión del gusto al remitir a la idea platónica de la belleza y, a su vez, hacia el uso del concepto de “gusto” en las reflexiones renacentistas sobre el amor a partir de una teología de corte neoplatónico. Sin embargo, al reflexionar sobre el origen de su sentido, Agamben pasa por alto la tradición católica, donde el mito de Cristo aporta un significativo carácter al concepto.¹⁴ Agamben está en lo correcto al reconocer en el gusto un “significante excesivo”, pues lo que se conoce por el gusto se entiende en último término como una suerte de sobreabundancia que habría sido interpretada a partir de una reapropiación de la belleza platónica. Sin embargo, frente a una actitud intuitivo-teorética o perceptivo-adivinatoria de tradición griega, acaso inspirada por la figura de Sócrates, quien barrunta o adivina la idea (cfr. *República*, 505e y ss.), el gusto de origen cristiano se presenta como un sentido dentro del contexto de una comida sacramental. Aquí quien gusta no se engaña por el aspecto del pan ni se complace por el sabor del vino, sino que se satisface con un sabor celeste que está “más allá” y que se siente en la intimidad. ¿Hasta qué punto la experiencia

relación entre el hábito y el mundo en la experiencia del gusto y de la sensibilidad en general.

¹³ Basta recordar la escena en el huerto de los olivos, cuando, mientras todos sus discípulos y amigos se encuentran dormidos, Jesús tiene que asumir su obligación contra su voluntad ante el silencio de Dios (Marcos 14:32-52).

¹⁴ Resulta interesante, por otro lado, la advertencia que hace Denise Gigante (2008, pp. 22 y ss.) sobre el uso religioso-filosófico que hace John Milton del término.

litúrgica católica contribuye al sentido del gusto? ¿En qué relación se encuentra el gusto religioso con el estético?

Resultan importantes los aportes de Della Volpe (1987) o Vercelloni (2016) para clarificar ciertos aspectos históricos del gusto. En ese sentido, parece pertinente atribuir al concepto de “gusto” una suerte de genealogía por la que se puedan distinguir los rasgos de su procedencia, y dado que en su elaboración se encuentran involucradas conexiones históricas, no pueden estas soslayarse para la comprensión de su naturaleza y significado. Estas conexiones se presentan como contactos entre comunidades, tradiciones, imperios y lenguas en las que eso que denominamos gusto se cultiva y se tasa. Si los gustos se tasan es porque no solo se enfrentan las lenguas, sino que el mundo mismo toma forma en esta confrontación.¹⁵ Si se enfoca la cuestión en estos términos, no parece necesario suponer una evolución del concepto. Entre el concepto de “gusto” elaborado por los pensadores españoles, especialmente por Gracián,¹⁶ y el concepto de “gusto” británico-germano no parece haber evolución o proceso, menos aún un progreso. Parece haber, antes bien, un salto entre ambos gustos o acaso una apariencia de salto, por la que el gusto estético y, en suma, el mundo moderno no sería más que una metáfora del gusto católico, una interpretación puramente empírica y, en último término, idealista, romántica.¹⁷

Pues bien, en este artículo se evaluará el sentido y el alcance del concepto de “gusto”, cuya claridad conceptual, como se verá, se encuentra filosóficamente definida por Baltasar Gracián, aunque

¹⁵ Valeriano Bozal, por su parte, señala que el gusto es histórico no “porque cambian sus preferencias a lo largo de los tiempos, sino ante todo porque cambia su fundamento y su situación en el espacio de lo artístico, espacio que es, él mismo, histórico. Más importante es el hecho de que el gusto cambia de lugar en el sistema de relaciones que con el mundo se establece, un cambio que afecta, incluso, a la condición de ese mundo” (1999, p. 22).

¹⁶ Parece prudente omitir el nombre “Barroco” para definir un período de tiempo al que pertenecería, por ejemplo, Baltasar Gracián, término que, por todos los lugares comunes que lleva consigo, oscurece más que aclara este importante y, por lo demás, polémico período.

¹⁷ Resulta interesante notar que, en la formación de la perspectiva romántica de origen alemán, España pasa por ser una idea con connotaciones semejantes a la idea del mundo griego. La influencia de esta idea proviene sobre todo de la recepción del teatro español y de la poesía. Sobre la invención romántica de España, cfr. Comellas (2018).

fue posteriormente reformulada por los filósofos modernos. La interpretación de ciertos pasajes de autores señalados se desarrollará destacando aspectos relevantes para reconstruir con mayor claridad el concepto original. No se pretende exhaustividad, porque el propósito no es exponer la historia de un concepto, sino plantear que del sentido del gusto se deriva una comprensión de la esencia del conocimiento que corresponde al sentimiento propio de la singularidad. Será necesario, por ello, un recorrido historiográfico comparativo, aunque discontinuo, porque así lo exigirá el curso de esta suerte de destrucción hermenéutica. Es imprescindible ahondar en el sentido litúrgico del gusto porque aquella intuición reconocida, por ejemplo, en ciertos diálogos platónicos obtiene de la liturgia religiosa una connotación estrictamente moderna.¹⁸ Es notable que aquí una fuerte imaginación disponga a la fe en la acción de comulgar y que el gusto se presente como un sentido por el que el acto de comer se vuelve el paradigma del conocimiento. No obstante, esto no debe conducir a pensar que el gusto tiene un origen religioso, sino, más bien, pre-ontológico, como diría Heidegger. En la medida que cumple una función unificadora, el gusto tiene un origen esencialmente vital. Por ello, las distintas funciones del gusto solo deben hacernos advertir que su sentido tiene su origen en el ejercicio de la propia vida y, a su vez, en la reflexión que hace Gracián de la vida superior. Si bien el gusto tiene su alcance dentro del ámbito de las bellas artes y la religión, el término nace dentro de la hermenéutica espontánea de la vida y crece conceptualmente dentro del ámbito católico¹⁹ y, más definidamente, dentro de la influyente Compañía de Jesús, que contribuyó en gran

¹⁸ Uno podría haber esperado que en el trabajo *Good Taste, Bad Taste, and Christian Taste* de Frank Burch Brown (1995) se hubiese aludido a esta idea, pero no es el caso.

¹⁹ Ramón Menéndez Pidal señala que “la Reina Católica traía a menudo en los labios una expresión desconocida en tiempo de Juan de Mena [primera mitad del siglo XVI]: “Solía decir [...] que ‘el que tenía buen gusto llevaba carta de recomendación’, y en este dicho de la Reina vemos lanzada, por primera vez en nuestro idioma, esta afortunada traslación de sentido corporal para indicar la no aprendida facultad selectiva que sabe atinar, lo mismo en el hacer que en el decir, con los modales más agradables, los que más dulzor y grato paladeo dejan de sí. La expresión se usa en seguida también en Italia: ya la usa el Ariosto, quizá tomada del español” (1968, pp. 356-357). Sobre el origen español del concepto de gusto y su desarrollo dentro del renacimiento véase Sánchez-Blanco (1989, pp. 395-410) y Quirós Almendros (s. f.).

medida a la formación del concepto moderno de la libertad. De ahí que la cuestión del gusto adhiera a problemas fundamentales que nos llevan a reconocer en la voluntad la importante dimensión de su sentido.²⁰ Lo que se pretende aquí, sin embargo, es conseguir un objetivo muy determinado, pero cuyas consecuencias son considerables, a saber, aclarar el tipo de conocimiento que el gusto proporciona y ponderar sus implicancias histórico-existenciales.

En primer lugar, es necesario advertir que el gusto en su sentido moderno nace dentro de una determinada situación que ya no supone la comunidad de la Iglesia, sino más bien el modo burgués de producción —para decirlo en términos marxianos—: un cierto nivel de comodidad, al menos entre las clases altas, como para que ciertos propietarios pudiesen dedicarse a cuestiones de un orden diferente al impertinente orden cotidiano. Por lo tanto, debemos considerar los rasgos más relevantes del concepto dentro de la tradición filosófica británica, porque precisamente de aquí nos viene la comprensión estética del gusto que se ha vuelto más o menos corriente.

2. El gusto mental

Para explicar el sentido del gusto, Joseph Addison tuvo que recurrir a un tropo por el que se traslada el sentido recto de una palabra a uno oblicuo. De este modo, en su acepción estética, el gusto se entiende como una metáfora.²¹ En su periódico *The Spectator*, tras advertir al lector sobre Baltasar Gracián al momento de tratar sobre el gusto, Addison aclara diciendo que:

²⁰ Para advertir la dimensión del asunto, téngase presente a Luis de Molina (y su *Concordia*, de 1588) y especialmente a Juan Eusebio Nieremberg (y su *De arte voluntatis*, de 1631), quienes elaboran el concepto de “libertad” junto con y contra otras órdenes y a su vez en consonancia o disonancia con juristas como Gabriel Vázquez de Menchaca (y su *Controversiarum*, de 1599) y Baltasar de Ayala (y su *De jure et officiis bellicis*, de 1582).

²¹ Es pertinente tener presente la definición de la metáfora de Aristóteles: “Metáfora es la transposición de un nombre a una cosa distinta; transposición que puede ser del género a la especie, o de la especie al género, o de la especie a la especie, o según una analogía” (*Poética*, 1457b7-9). “Pero además hace falta que los epítetos y las metáforas se digan ajustadamente a sus objetos; y esto será partiendo de la analogía” (*Retórica*, 1405a10-11).

La mayoría de los idiomas utilizan esta metáfora para expresar esa facultad de la mente que distingue todos los defectos más ocultos y las más bellas perfecciones en la escritura. Podemos estar seguros de que esta metáfora no habría sido tan general en todas las lenguas si no hubiera habido una gran conformidad entre ese gusto mental [*Mental Taste*], que es el tema de este artículo, y ese gusto sensitivo [*Sensitive Taste*] que nos da un dejo por cada sabor diferente y que afecta al paladar. Según vemos, hay tantos grados de refinamiento en la facultad intelectual, como en el sentido que está señalado por esta denominación común (1841, p. 470).

Addison habla de un gusto mental, intelectual, un gusto que entiende, y da como un hecho su sentido metafórico, cuyo testimonio lo da el uso corriente.²² Aunque restrinja su sentido al interior de las artes poéticas, Addison reconoce la característica esencial del gusto a partir del regusto del sabor en la lengua que la capacita para notar y distinguir las cosas con sutileza. Que el gusto esté sujeto a la lengua resulta por tanto comprensible, dado que, conforme a la metáfora, se trataría de juzgar el buen o mal sabor de una palabra. Los hombres de buen gusto serían aquellos que habrían afinado su capacidad crítica al comparar sus sabores, y serían sobre todo los poetas aquellos que, mediante la producción de bellas palabras, comunicarían el buen gusto, elevando la sensibilidad del paladar estético. Addison, además, se refiere expresamente al “general taste in England” (1841, p. 471), lo cual implica que cada gusto individual se encontraría codeterminado por un cierto gusto nacional.

Pues bien, tal como hay expertos en la distinción de los variados sabores de té, señala Addison, igualmente así hay también expertos en distinguir con delicadeza las perfecciones e imperfecciones dentro de las artes poéticas. En ambos casos es posible un refinamiento de la percepción, por lo que se requiere experiencia y tiempo para ser capaz de

²² Resulta significativo que la disciplina estética de orden académico tenga aquí su verdadero impulso, a saber, en la pretensión de hacer llegar, mediante periódicos o revistas, meditaciones, observaciones y reflexiones varias sobre cuestiones mayores y con las cuales la nueva clase británica, gracias a sus ratos de solaz y ocio, podía ocupar su tiempo para el cultivo de la mente. Sobre la temprana “estética cotidiana” británica, cfr. Szécsényi (2024).

distinguir entre la diversidad. Distinguiendo así el gusto mental, resulta análogo al gusto sensitivo. En cada caso se trata de una percepción, pero en el caso del gusto mental se trata de una captación intelectual de la belleza, pues tal como la sensación, este denominado *Mental Taste* no conoce deduciendo cosas a partir de principios generales o clasificando objetos por género y diferencia específica, sino que conoce tocando, degustando, disfrutando o bien repeliendo, por lo que esta intuición se encontraría a medio camino entre la sensación y la razón, como si, en cierto modo, Addison estuviese reformulando lo que Aristóteles tempranamente había reconocido como el sentido de los principios.²³ En todo caso, la especial capacidad crítica del gusto se expresa en la acción de aprobar o rechazar, lo que evidencia su carácter medio-pasivo²⁴ y, por otro lado, hace de esta percepción una captación de la belleza sin porqué. “Sin saber cómo, nos impacta la simetría de la cosa que vemos; y asentimos instantáneamente a la belleza de un objeto sin indagar sobre

²³ Aristóteles habla de un sentido que capta los principios de las cosas, desde los cuales es posible toda explicación, demostración o entendimiento riguroso sobre algo. “Es necesario poseer una facultad <de adquirirlos> [los principios], pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues [los animales] tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido [αἴσθησις]; pero, estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no” (*Analíticos segundos*, 99b30-100a2).

²⁴ Francis Hutcheson se refiere a esto del siguiente modo: “nos encontramos siendo complacidos por una forma regular, una obra de arquitectura o de pintura, una composición de notas, un teorema, una acción, un afecto o un carácter. Y somos conscientes de que este placer nace necesariamente de la contemplación de la idea que está entonces presente en nuestras mentes con todas sus circunstancias, aunque algunas de estas ideas no contengan en sí mismas nada de lo que comúnmente llamamos percepciones sensibles y, en aquellas que lo contienen, el placer surja de una *uniformidad, orden, disposición o imitación*, y no de las ideas simples de *color, sonido o modo de la extensión*, consideradas separadamente” (1973, p. 24).

la causa ni lo que la ocasiona” (Addison, 1841, p. 473). No se trata del placer de la simple percepción de representaciones primarias: el placer de distinguir formas definidas, los colores y sus matices, los sonidos altos y bajos, tal y tal sabor, tal y tal suavidad al tacto, etc. Se trata más bien de un placer cuya sensación se suscita por la simple representación de la belleza.

Por otro lado, el conde de Shaftesbury comprende este afecto o sentimiento mental como una percepción originaria porque sugiere una correspondencia natural con la cosa. Por ello afirma que:

[...] si pudiéramos convencernos de lo que de suyo es tan evidente: “que en la naturaleza misma de las cosas debe encontrarse necesariamente el fundamento de un gusto recto e incorrecto, tanto en relación a los caracteres y rasgos interiores como en el cuerpo, comportamiento y acción externa”; deberíamos avergonzarnos más de ignorancia y error de juicio en los primeros que en los últimos asuntos. Incluso en las artes que son tan solo imitaciones de la belleza y gracias exteriores, no solo encontramos la existencia de un gusto, sino que nos hacemos parte de una instrucción refinada al descubrir entre los numerosos modos y estilos falsos, el estilo auténtico y natural, que representa la belleza natural y Venus de esta clase (2001, p. 207).

El gusto, según Shaftesbury, se funda en la propia naturaleza de las cosas, ya se trate de las obras artísticas o de los entes naturales. La naturaleza misma de las cosas nos da el criterio para reconocer lo auténtico o inauténtico del ser. Además, Shaftesbury considera que esta correspondencia resulta posible por una actitud contemplativa que nos hace tomar distancia de la cosa para apreciarla, de manera que en esta distancia la dejamos libre. De ahí que a esta actitud le sea concomitante un sentimiento desinteresado. Este placer se suscita por dejar que estas cosas aparezcan y que aparezcan relativas unas a otras dentro de un orden superior.²⁵ El desinterés atribuido por Shaftesbury a este

²⁵ No sería errado pensar que el desinterés estético tiene una profunda raíz en la libertad humana interior de corte luterano y que es condición de posibilidad para una actitud que muestra desinterés y suspensión de todo fin mundano, en este caso, a la vista de la salvación del alma. “Si, por tanto, en

sentimiento responde a su visión cosmológica, que pone al individuo en una actitud de pura contemplación. Por ello, si el gusto sensitivo puede refinarse, también puede hacerlo el gusto mental para lograr la intuición del todo. Así, se tiene buen gusto gracias a una habituada apreciación de la belleza de las cosas y por un gozo natural que radica en la contemplación de la armonía, proporción y concordia de la naturaleza universal.

Ahora bien, al margen de este esquema cosmológico y metonímico (se podría decir), dado que esta intuición de la que habla Shaftesbury hace reconocer la jerarquía del mundo, lo importante es que el gusto aquí tiene que ver con un modo de captar la cosa a distancia, desinteresadamente mediante una actitud contemplativa. Por ello, a pesar de que filósofos como David Hume y Adam Smith hayan subordinado el placer mental a la utilidad de los objetos, lo que habría derivado en que solo el propietario que dispusiese de holgura económica y hubiese adquirido obras de arte garantizaría o, al menos, propondría un criterio del gusto,²⁶ lo cierto es que, en último término, el desinterés vuelve superflua la propiedad. En términos estrictos, el desinterés tiene

la estructura de cualquier animal hay algo que apunta más allá de sí mismo y por lo cual se descubre que tiene una relación con otros seres naturales a su alrededor, entonces este animal debe ser tenido indudablemente como la parte de un todo, una especie de organismo viviente que está provisto de un orden o constitución de seres que cooperan hacia su conservación. Del mismo modo, si el todo de una especie de animales contribuye a la existencia de otras especies, entonces todas ellas son unitariamente una parte de otro sistema. [...] Ahora, si el total sistema animal, junto con el vegetal y todos los demás órdenes del mundo, se encuentran como parte de otro sistema, hay que llegar de alguna manera a un sistema de todas las cosas y a una naturaleza universal que debe ser necesariamente buena" (Shaftesbury, 1977, p. 9).

²⁶ "Según él [Hume], la utilidad de cualquier objeto complace a su propietario porque constantemente le sugiere el placer o la comodidad que está destinado a procurar. Cada vez que lo mira, evoca ese placer y el objeto deviene así una fuente inagotable de satisfacción y disfrute. El espectador comparte por simpatía los sentimientos del propietario y necesariamente contempla el objeto desde la misma grata perspectiva. Cuando visitamos los palacios de los magnates no podemos evitar pensar en la satisfacción que obtendríamos si nosotros fuésemos los dueños, poseedores de comodidades diseñadas con tanto arte e ingenio. Por la misma razón, las señales de incomodidad convierten a cualquier objeto en desagradable, tanto para su dueño como para el espectador" (Smith, 1997, p. 326). Sobre esto, cfr. Marchán Fiz (1982, pp. 41 y ss.).

que ver con la distancia y, por lo tanto, con la actitud de contemplar la belleza. Esto lleva a Addison, por ejemplo, a referirse a los placeres que la belleza suscita y centrarse en el sentimiento provocado por ciertas obras poéticas, cuyos autores pueden describir bellamente, pero también de tal manera que susciten un delicioso horror, dejando el ánimo bajo un sentimiento que eventualmente el romanticismo interpretará como una suerte de anhelo y nostalgia. Addison comprende este sentimiento como un ambiguo placer: suscitación por algo terrible y ofensivo, cuyo horror puede estar mezclado con cierto deleite “en el mismo disgusto que nos da” (1841, p. 474). Asimismo, resulta significativa aquella suscitación en la que, afirma Addison, “nos sentimos sumidos en un grato asombro ante vistas tan ilimitadas y sentimos una deliciosa quietud y admiración en el alma al captarlas” (1841, p. 474).²⁷ Este gusto suscitado por lo horroroso y colosal puede contenerse, por ejemplo, en bellos versos, como los de John Milton cuando describe con comedida ponderación la escenas terribles del infierno. Las cosas terribles se subliman y, así, se mantienen a distancia por la cómoda posición del espectador, por lo que el placer moderado por la palabra poética se encuentra garantizado.²⁸

²⁷ Podemos reconocer en Addison el carácter religioso ligado al ser de lo sublime que manifiesta una suerte de exceso y cuya insatisfacción deja al gusto “más allá”, reconociendo así su límite existencial. “Una de las causas finales de nuestro deleite en cualquier cosa que sea grande puede ser esta: el Autor Supremo de nuestro Ser ha formado el alma del hombre de tal manera que nada más que él mismo puede ser su felicidad última, adecuada y propia. Por lo tanto, como una gran parte de nuestra felicidad debe surgir de la contemplación de su Ser, para que pueda dar a nuestras almas un justo gusto por tal contemplación, ha hecho que se deleiten naturalmente en la aprehensión de lo que es grande o ilimitado. Nuestra admiración, que es un movimiento muy agradable de la mente, surge inmediatamente ante la consideración de cualquier objeto que ocupe mucho espacio en la imaginación y, por consecuencia, mejorará hasta el grado más alto de asombro y devoción cuando contemplemos su naturaleza, que no está circunscrita por el tiempo ni el lugar, ni puede ser comprendida por la mayor capacidad de un ser creado” (1841, p. 475).

²⁸ “[...] los consideramos al mismo tiempo como terribles e inofensivos; de ahí que cuanto más horrible sea su apariencia, mayor será el placer que recibimos al sentir nuestra propia seguridad. Resumiendo, vemos lo terrorífico en una descripción con la misma curiosidad y satisfacción con la que contemplamos un monstruo muerto” (Addison, 1841, p. 482).

Orden, simetría, proporción: según esta perspectiva, es lo que en su conjunto captamos al reconocer la belleza. Sin embargo, esta intuición de lo bello no encuentra aquí su satisfacción: la encuentra en lo sublime, en lo que excede en mayor medida lo que conocemos y experimentamos. Por ello, si este gusto mental es el placer de la visión que abarca la distancia en toda su extensión, la percepción no puede sino quedar sobrepasada, no tanto por la variedad y singularidad de las formas como por la inmensidad que excita la imaginación.²⁹

Ahora bien, suponiendo que el gusto sea aquel sentido que nos hace cognoscible la belleza y sublimidad de las cosas, ¿por qué denominarlo “gusto”, si esta percepción a la que aluden los citados filósofos británicos tiene que ver ante todo con la vista? ¿Por qué esta percepción mental que capta la cosa apotéticamente como bella toma el nombre de un sentido cuya satisfacción no solo rechaza todo desinterés, sino que solo se cumple en el contacto con la cosa misma cuando la paladea y la disuelve corporalmente? ¿No será porque el sentido de la vista sigue predominando para estos pensadores a la hora de definir el sentido del gusto? El gusto sensible contacta con la cosa, mientras que el gusto mental no solo no contacta, sino que toma distancia como un espectador que se resguarda para apreciar la terrible presencia de una tormenta, o bien, como quien contempla el orden y la regularidad de los campos y praderas en toda su extensión. Pero entonces ¿qué es en verdad este gusto que reconocemos en la mente y en la boca y que, sin embargo, no parece del todo claro en su naturaleza por el hecho de no tener que ver con los ojos y por referirse no a la mera cosa, sino a algo más, a cierta exuberancia y exceso? ¿No se da a sentir este exceso como una suerte de resto que deja el sabor en la lengua, un regusto que excita el reconocimiento de la cosa? ¿No sería esta sobreabundancia, por lo demás, la fuente de donde surge la idea estética kantiana según la

²⁹ “El que posee una imaginación delicada, participa de muchos y grandes placeres, de que no puede disfrutar el hombre vulgar [...]. La viveza de su imaginación le da una especie de propiedad sobre cuanto mira” (Addison, 1841, p. 473). “Este sentido [la vista] es el que proporciona a la imaginación sus ideas, de modo que por placeres de la imaginación o fantasía (que emplearé indistintamente) me refiero aquí a los que surgen de los objetos visibles [...]. Tan extensas e ilimitadas vistas son tan agradables a la imaginación, como lo son al entendimiento las especulaciones de la eternidad y del infinito” (1841, p. 474).

cual la intuición de algo queda sobrepasada por faltar todo concepto?³⁰ Ciertos filósofos franceses durante la segunda mitad del siglo XVII habían apelado a ese estado afectivo con la expresión *je ne sais quoi*,³¹ y que las filosofías británicas y germanas comprendieron con base en la experiencia de lo bello y lo sublime hasta la reapropiación de Nietzsche bajo las figuras de Apolo y Dionisio. Ese límite del conocimiento que provoca este ambiguo placer de algo que se da y se retira sería testimonio de que el gusto aporta un conocimiento cuyo sabor se resiste a los ojos y se da en el regusto. Por el gusto captamos un sabor que queda y deja en muchos casos con “llama de amor viva”, como dice san Juan de la Cruz (2000, p. 339). En la experiencia del gusto se manifiesta un exceso dado por la naturaleza misma del sabor que, al quedar, sobrepasa y no se deja ver, sino sentir y presentir.³²

³⁰ Kant, en el § 49 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, afirma que una idea estética es aquella “representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una idea de la razón, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna intuición (representación de la imaginación)” (Ak. V: 313-314 [1992, p. 222]).

³¹ Para un panorama de esta idea del “no sé qué”, cfr. D’Angelo y Velloti (2021).

³² No parecería insensato pensar que en el gusto se encuentra el origen de la religión. En ese sentido se podría conectar la idea del sabor como conocimiento del gusto con la idea planteada por Gustavo Bueno acerca del núcleo de la religión. Según Bueno, durante la época de la proto-religión o religión natural seguramente se prefiguraron ciertos factores de la conducta humana relativos a los animales. La clave estaría en que los primitivos cazadores no veían a la presa que buscaban a no ser por indicios y signos, esto es, por sonidos, olores, pero sobre todo por ese regusto dejado en los comensales, en suma, por el sainete del animal numinoso. “Señales”, dice Bueno, “de una presencia que se revela a través de esos indicios interpretados” y, a su vez, ya probados, habría que añadir. “Este conocimiento confiado y activo de lo que no se ve, pero se revela en mil señales, ¿no ha de tener nada que ver con aquello que, más adelante, las religiones superiores llamarán Fe —conocimiento hermenéutico de una revelación personal, numinosa? Así también, el acecho ante la guarida ya localizada y, sobre todo, la confianza de que, una vez cobrado el animal que da la vida, otro animal de su especie va a acudir a sustituirlo, ¿no tendrán nada que ver con la Esperanza, en el sentido religioso? Pues aquí se trata, no de una

Para intentar aproximarnos al origen de este exceso que, bajo la forma de lo bello y lo sublime, afecta el gusto, resulta necesario referirnos a Aristóteles, puesto que aquí cabe reconocer la fuente primera de lo que estamos perfilando.

3. Lo gustable en Aristóteles

Cabe tener presente una idea que Aristóteles plantea al momento de referirse a la sensación en términos generales:

En quien se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso— [...] [;] luego si se dan también estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero [...] [;] el tacto es el sentido del alimento [...] [pues] en nada contribuye de cara al alimento el sonido, ni el color, ni el olor; el sabor sin embargo es uno de los tangibles [...]. Hambre y sed son apetitos, el hambre lo es de lo seco y de lo cálido; la sed de lo frío y húmedo, mientras que el sabor es de ellos como un cierto condimento (*Sobre el alma*, 414b3-5).

Tanto el tacto como el gusto son sentidos del alimento. Al tacto le damos una prioridad original por ponernos en contacto directo con las cosas. Por ello, se encuentra en relación con el deseo que se despierta precisamente por aquellas cosas que se han tocado y probado. Condillac, bajo la ficción de la estatua vivificada e interesado por la cuestión del conocimiento de las cosas externas, había también reconocido en el tacto una especial originalidad, aunque había relegado el gusto a ser un sentido subjetivo y, por ello, inválido para asegurar la positividad de las cosas (cfr. Martínez Liébana, 1999). Aristóteles afirma que el gusto es una suerte de tacto, solo que su percepción ocasiona la memoria, a saber, el regusto por el que se reconoce la cosa al momento de probarla. Por eso el gusto permite el recuerdo y da sazón, término que Gracián utiliza precisamente al referirse a lo que da sabor, sazón que es una

esperanza indeterminada y general (*Der Prinzip Hoffnung*), ligada a la actividad proléptica, sino de la esperanza específica en el renacimiento del animal viviente y salvador (esperanza de algo preciso, ἐλπίς), es decir, la esperanza en la resurrección (no ya solo del hombre cuanto del propio animal numinoso —la esperanza de que acudirá de nuevo a su cita)” (1996, p. 241).

curiosa combinación de coyuntura y condimento, aderezo y ocasión, que sobresale en el contacto y que conviene al gusto. Según Aristóteles, con todo, el sabor es el excedente que resalta el alimento, pero que no es seco ni cálido, ni frío ni húmedo.

Pues bien, Aristóteles afirma del gusto esencialmente lo siguiente. Quien gusta no percibe la cosa mediante otra, como ocurre con la vista, el oído y el olfato, que para percibir las cosas necesitan de un medio que sirva de ámbito de transmisión —el aire o la transparencia (*Sobre el alma*, 418b1 y ss.)—. Lo gustable es el sabor de algo que, gracias a su solubilidad, se percibe gracias a la condición húmeda de la lengua, que opera como órgano disolvente. Lo que se sabe se asimila por contacto, por lo que el conocimiento por asimilación al modo platónico no resulta por el discurso o por una imagen, sino por el acto de comer. Lo importante en este punto es que la lengua es la que realiza el contacto, la que gusta, pues da la ocasión para que se perciba y se asimile. Es así el gusto de la lengua principio de la diferencia, que permite distinguir un sabor de otro y, por cierto, un sabor bueno de otro malo. El gusto es la manera de distinguir lo bueno y lo malo del alimento por el sabor que la lengua siente, que no solo toca, sino que reconoce al probar la cosa.

Por otro lado, al gusto se le atribuye universalidad no porque se haya impuesto una norma establecida entre degustadores, críticos y jueces, especialistas y académicos, sino porque la cosa misma sabe bien o mal, lo cual supone, por cierto, que aquel que degusta no se encuentre enfermo, pues al alterarse las condiciones corporales se perturba la percepción del sabor. Quien tiene una condición sana sabe que algo es ácido o dulce, amargo o salado. Aquí los enfermos están incapacitados para ser críticos, pero, por otro lado, tiene tanto criterio el niño como el adulto. Por ello se podría decir que el sabor, estrictamente, no es objetivo ni subjetivo, sino que se da al saber algo. El español facilita comprender la analogía entre el saber y el sabor porque en ambos casos se encuentra implicado un conocimiento inmediato y pleno.³³ Que el gusto sea estrictamente el que sabe significa que el gusto no se contenta, por así decir, con la piel, sino con la médula, con ese “excedente” que correspondería a su vez a la capacidad crítica para distinguirlo, aunque sin razones ni argumentos.

³³ “Allí me dio su pecho, / allí me enseñó ciencia muy sabrosa, / y yo le di de hecho a mí sin dejar cosa, / allí le prometí de ser su esposa” (san Juan de la Cruz, 2000, p. 8).

Vemos así que el gusto se encuentra referido originalmente al sabor comprendido como un “exceso” del alimento, como señala Aristóteles. Lo importante es que esta indicación de Aristóteles al excedente comprendido como el sabor de la cosa nos conduce a pensar en un conocimiento directo como una percepción original de los principios. La capacidad del gusto posibilita la memoria de la sensación, que en este caso tiene que ver con la persistencia del sabor como regusto. Esto de alguna manera lo podemos reconocer en la experiencia estética de lo bello y lo sublime en el afecto, cuyo placer no corresponde al usufructo de la cosa, ni tampoco a la satisfacción de su comprensión racional, sino, como dice Addison, a un placer de la imaginación. El sabor excita la imaginación y la libera. “Un espacioso horizonte”, afirma Addison, “es una imagen de la libertad” (1841, p. 474),³⁴ lo que nos da a entender que es la imaginación, por así decir, la que se procura el espacio del deseo que desborda de gusto por el sabor de las cosas bellas y sublimes que han quedado en el alma.

Pues bien, ¿por qué en este punto es necesario atender al significado del gusto que proviene de la liturgia católica? ¿No es aquí donde el gusto se da especialmente en compañía de la imaginación por estar el fiel en contacto con algo que está por antonomasia “más allá”? Que la primera generación de románticos alemanes de fines del siglo XVIII y principios del XIX hayan elaborado bajo diversos enfoques y perspectivas un proyecto cuyo original modelo poético se conecta claramente con el misterio de la misa resulta muy significativo para comprender que en la naturaleza misma del gusto se encuentra aquel excedente por el que obtiene su propio sentido y cuyas connotaciones sacrificiales pudieron los románticos asimilar mediante un idealismo sin precedentes. Para comprender esto es necesario por lo tanto considerar brevemente el sentido litúrgico del gusto.

4. Remisión al gusto eucarístico

Con la entrada del cristianismo se introduce un sentido del gusto que se cruzará con ese sentido retórico que circulaba dentro del lenguaje

³⁴ “[...] a spacious horizon is an image of liberty, where the eye has room to range abroad, to expatiate at large on the immensity of its views, and to lose itself amidst the variety of objects that offer themselves to its observation” (Addison, 1841, p. 474).

corriente.³⁵ El cristianismo resultó ser aquella religión cuyo Dios se comunica con el hombre mediante la acción de comerlo. En efecto, el acto eucarístico consiste en que el fiel recibe la gracia de Dios mediante la degustación del cuerpo de Cristo (*manducatio*). La gracia no se transmite por la inspiración mística del devoto o acaso por ver la hostia, a pesar de que Alejandro de Hales haya diferenciado entre la *manducatio per visum* y la *per gustum* (cfr. Flores Arcas, 2020, p. 346). La visión del cuerpo de Cristo no opera del mismo modo que la acción eucarística. En la eucaristía el fiel conoce a Dios, pero no mediante la visión de alguna imagen o al escuchar ciertas doctrinas secretas. El fiel conoce a Dios al entrar en contacto con Él, es decir, a través del acto eucarístico por el que el cuerpo de Cristo es ofrendado como sacrificio para probarlo y deglutirlo (*mysterium unitatis*). Mediante el gusto se conoce la sustancia misma de Dios que se encuentra “más allá” de la sequedad del pan y de la humedad del vino, pues cuando los fieles comen su carne y beben su sangre el gusto realiza el acto de Su presencia real en un solo cuerpo, el de la comunidad de los fieles que asimilan el cuerpo de Dios al comerlo. La misa, por lo tanto, es el acto de sacrificio de una comunidad a su Dios y la eucaristía la acción central de este sacrificio representada como un gran banquete divino. Vale la pena atender, en este punto, una selección de notas de *El comulgatorio* de Gracián. Lo que aquí tenemos es una obra en la que se declara una serie de meditaciones dirigidas al comulgante para estar bien dispuesto a la comunión eucarística.

Pondera tú, cuánto mayor es tu dicha, pues tanto más espléndida tu mesa, cuando en vez del sabroso ternero te comes el mismo Hijo del Eterno Padre Sacramentado; aviva la fe y despertarás el hambre; cómelo con gusto y te entrará en provecho; desmenúzale bien y te sabrá mejor; advierte lo que comes por la contemplación y lograrás vida eterna (1669, p. 449).

Celebra este verdadero maná [...]. Préciate de buen gusto (p. 454).

Acostúmbrase en los convites ir descubriendo los platos para que los convidados vayan eligiendo conforme a su

³⁵ Cfr. Quintiliano (*Inst. or.* [1926, p. 31]).

gusto y comiendo al sabor de su paladar; pero cuando es un suntuoso banquete en que se sirven muchas y exquisitas viandas, dásela a cada uno de los convidados una memoria [carta] de todos, para que sepan lo que han de comer y guarden el apetito para el plato que llaman suyo, del que gustan más, para que vayan repartiendo las ganas y se logre todo con sazón. ¡Oh, tú que te sientas hoy al infinito regalado banquete que celebra el poder del Padre, que traza la sabiduría del Hijo, que sazona el fuego del Espíritu Santo! Advierte que están cubiertos los preciosos manjares entre accidentes de pan; llegue tu fe y váyalos descubriendo y tú registrando, para que sabiendo lo que has de comer lo sepas mejor lograr [...]. ¡Oh, qué regalado plato! Aquí un corazón enamorado de las almas. ¡Oh, qué comida tan gustosa! Una lengua, que, aunque de sí mana leche y miel, fue aheleada con hiel y con vinagre. Mira que la comas de buen gusto, pues unas manos y unos pies traspasados con los clavos, no son de dejar; ve de esta suerte ponderando lo que comas y repartiendo la devoción. De gustos, ni hay admiración ni disputa; unos apetecen un plato y otros otro; cuál apetece lo dulce de la niñez de Jesús, y cuál lo amargo de su pasión; éste busca lo picante de sus desprecios, aquél lo salado de sus finezas; cada uno según su espíritu y aquello le parece lo mejor; y de la manera que los que comen el manjar material se van deteniendo en aquello que van gustando, “no vamos aprisa —dicen—; rumiemos a espacio, masquemos bien y nos entrará en provecho” [...]. Llega tú al banquete, ¡oh, alma mía!, y cébate en lo que más gustares, aunque todo es bueno y todo bien sazonado, así tú lo comieses con bien dispuesto paladar; come como ángel el pan de los ángeles; come como persona, considerando, y no como bruto, no agradeciendo; mira que donde está el Cuerpo del Señor, allí se congregan las águilas reales. Quedan sobre mesa los gustosos convidados, conversando con el Señor del convite, y celebrándole los manjares; éste alaba un plato y aquél otro, cada uno según el gusto que percibió; ponderan la abundancia,

alaban la sazón, admiran el regalo, agradeciendo éste, y obligando al Señor del convite para otro (pp. 474-475).

Gracián, como todo católico, es consciente de que Dios se encuentra ausente hasta el momento de su presencia real en la eucaristía. En la eucaristía, Dios infinito se hace uno con el comulgante y común entre todos los fieles mediante la acción de comerlo y beberlo.³⁶ En la formación del concepto de “gusto eucarístico”, Gracián advierte al fiel que su dicha depende de saber lo que gusta, de advertir que la mayor felicidad se da oculta entre accidentes, y, por lo tanto, de saber comer lo que más provecho da. Gracián, a la luz del mito sacrificial, apela a un sentido en el que el conocimiento de Dios se realiza mediante un contacto directo, cuya perfección se logra cuando su potencia está sana, es decir, cuando, en términos teológicos, el comulgante está bien dispuesto y confesado. Solo así la gracia santificadora puede reavivar la salud del fiel afectado por las turbaciones del ánimo.³⁷

¿En qué sentido entonces la imaginación tiene que ver aquí con el gusto? La imaginación da a ver, para decirlo en términos románticos, lo Infinito en lo finito.³⁸ La buena disposición del fiel se logra al gustar el pan divino mediante la imagen que la fe se proporciona para ver.³⁹ Por la

³⁶ “Entre gozoso y atónito, el sabio rey [Salomón] exclamó con aquellas memorables palabras, dignas de ser repetidas de todos los que comulgan: ‘¿Que es posible, dice, que esté en la tierra el Señor? Aun el imaginarlo espanta. ¿Dios en el suelo cuando no cabe en el Cielo? El cielo es corto, ¿qué será esta casa?’ [...] ‘¿Que es posible que mi gran Dios se digne venir a mí, y que el Inmenso quepa en mi pecho? Veré, de verdad, que le encierre yo en mis entrañas. *Super terram!* ¿Dios y en la tierra? ¿Dios y en un corazón tan terreno como el mío, amasado de lodo?’” (1669, p. 469).

³⁷ “Algunas veces —y casi ordinario, al menos lo más continuo— en acabando de comulgar descansaba; y aun algunas, en llegando al Sacramento, luego a la hora quedaba tan buena de alma y cuerpo, que yo me espanto. No parece, sino que en un punto se deshacen todas las tinieblas del alma y, salido el sol, conocía las tonterías en que había estado” (santa Teresa de Jesús, 1977, p. 162).

³⁸ Friedrich Schleiermacher afirma que “la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación” (1906, p. 32).

³⁹ Sería interesante acudir a las consideraciones de Ignacio de Loyola sobre la imaginación y los sentidos; sin embargo, esto desborda la tarea de este artículo. No obstante, cabe mencionar que el rol de la imaginación no puede

fe, la imaginación abre el espacio de lo divino.⁴⁰ Cada fiel participa, así, del sabor de la gracia por la acción de probar el cuerpo de Cristo. Por la adquisición del buen gusto eucarístico, los fieles reunidos en comunidad se comunican el sabor mediante palabras y acciones mutuas, teniendo entre ellos como criterio no algo consensuado o pactado previamente, sino experimentado en común, una comunidad cuyo gusto se cultiva mediante la comida sacrificial. La comunicación del gusto eucarístico se da entonces mediante la reactualización de la experiencia y, por lo tanto, a partir de la asistencia al convite sacramental. Además, Gracián supone la variedad de gustos en la comunidad eucarística, pero esta multiplicidad no impide la conveniencia de que cada gusto se satisfaga y logre su provecho, pues cada uno es libre de elegir lo que gusta, es decir, cada uno es libre de imaginarse un determinado episodio de la vida de Cristo al momento de la acción sacramental de ingerir su cuerpo. El criterio, por lo tanto, lo da aquí cada comulgante según su gusto, que bien dispuesto pondera el sabor dulce y amargo de la vida de Cristo como mito fundacional de la comunidad cristiana.

¿En qué sentido en la comprensión romántica del arte se restituye ese sentido litúrgico del gusto que opera en la eucaristía? ¿Cómo el proyecto romántico se sirve de este concepto como fundamento para la idealización de una comunidad histórica? Estas cuestiones resultan ahora pertinentes para evaluar hasta qué extremo ciertos filósofos pudieron interpretar el sentido del gusto al rescatar su función religiosa, aunque ignorando, sin embargo, su origen filosófico, el cual tendremos

desligarse del fin de quien realiza el ejercicio espiritual, lo que implica la función de ser la que mueve los afectos mediante las imágenes. El ejercitante produce imágenes y las produce como condición espacial de lo sagrado por el que Dios se revela. Cfr. López Hortelano (2017).

⁴⁰ En el auto sacramental de Lope de Vega “Del pan y el palo”, la fe se acompaña de imaginación porque ve por lo oídos y sobre todo porque define la fe como vista de lo que aún no es. El rey afirma: “Daré pan a los sentidos, / aunque tan groseros son / que los pone en confusión; y a no ser por los oídos, / a quien deben esta fe / pensarán que el Pan es pan, / donde accidentes están, / supuesto que el pan se ve. / Yo tengo palabra dada / que este Pan no ha de faltar / en las bodas de mi altar” (en González Pedroso, 1865, p. 163). Más adelante dice: “Cuando en Pan me doy, la fe, / que no la vista, me ve, / y en esto consiste toda; / porque es la fe una substancia / de las cosas que se esperan, / no siéndolo, si se vieran; / que en esto está la importancia. / Ve, Esposa, que, si me ves, / el mérito perderás” (p. 164).

que reconstruir para definirlo posteriormente sin adherencias ni contaminaciones, si es que en la comprensión de todo concepto resulta necesario su desmontaje hermenéutico.

5. La interpretación romántica de la función del gusto eucarístico

Durante el siglo XVIII, el término “gusto” ya era natural en la comunicación. Los filósofos británicos y germanos elaboraron su concepto en parte al contar dentro del propio idioma con ciertos usos y expresiones con notas filosóficas. Joseph Addison, sin embargo, es consciente de haber heredado el concepto de Gracián. Para la filosofía ilustrada es un concepto rico y ambiguo, pero al cual de ningún modo se le asocian connotaciones litúrgicas, a pesar de tener, sin embargo, cierto carácter religioso en algunos casos.⁴¹ Sin embargo, este sentido litúrgico propiamente se reactiva en la siguiente generación alemana de manera solapada, por así decir. Para los románticos, la reflexión filosófica de la religión, como en el caso de Friedrich Schleiermacher, se remite expresamente al sentimiento y la intuición.⁴²

Se podría afirmar, en principio, que el temprano proyecto romántico de los filósofos alemanes de fines del siglo XVIII y principios del XIX apela a recuperar la conciencia por la que un mundo se constituye ya no mediante la función analítica de la razón científica, sino por un mito

⁴¹ Considérese la tradición británica en la que sobresale la figura de Thomas Burnet, cuyo ensayo *Telluris Theoria Sacra* (1681-1689) nos presenta las formaciones colosales de la naturaleza como huellas y resabios de la fuerza divina.

⁴² “[La religión] no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el Universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento [*Anschauung und Gefühl*] [...] [:] la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación [...]. La religión también desarrolla toda su vida en la naturaleza, pero se trata de la naturaleza infinita del conjunto, del Uno y Todo; lo que en el seno de esta última vale todo ser individual y, por consiguiente, también el hombre, y en cuyo ámbito todo lo existente, y también el hombre, puede desarrollar su actividad y permanecer en esta eterna fermentación de formas y seres particulares, lo quiere la religión intuir y barruntar de forma particularizada con tranquila sumisión [...] [:] la religión es sentido y gusto por lo Infinito [*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*]” (Schleiermacher, 1906, pp. 32-34).

globalizador, lo que implica la reactualización del sentido litúrgico de la vida mediante el arte y la comprensión del sentimiento como el original contacto con lo Absoluto. Friedrich Schlegel, en 1798, señala en una carta a Novalis que tiene el proyecto de “escribir una nueva Biblia”,⁴³ lo que implicaba la expresa tarea de fundar una nueva religión, acaso una religión del Arte, como postulaba su hermano August.⁴⁴ El proyecto romántico se encuentra impulsado por la pretensión de recuperar la unidad fundamental del mundo,⁴⁵ bajo la convicción de que en el esfuerzo espiritual alemán, desde Leibniz hasta Kant, se habría estado incubando silenciosa y reflexivamente una verdadera revolución político-existencial.⁴⁶ Se presume, como hacía Novalis, una experiencia comunitaria original durante la católica Edad Media y a su vez se la representa como la posibilidad de un nuevo mito.⁴⁷ Este mito debía elaborarse mediante la producción plenamente consciente

⁴³ “Mi proyecto bíblico no es literario, sino bíblico, auténticamente religioso. Pienso inaugurar una nueva religión o ayudaré a anunciarla” (Novalis, 1880, p. 84).

⁴⁴ “Nutrir las artes unas con otras y encontrar puentes entre unas y otras. Las columnas pueden quizá convertirse en pinturas, [...] las pinturas en poemas, los poemas en músicas; ¿y quién sabe? una majestuosa música sacra se elevaría de repente en el aire como un templo” (Schlegel y Schlegel, 1960, pp. 49-50).

⁴⁵ “Lo que tú buscas son tiempos mejores, un mundo más bello. Lo que abrazas en tus amigos es únicamente ese mundo, y ese mundo es lo que tú eras con ellos. / [...] no eran hombres lo que tú querías: era un mundo” (Hölderlin, 2014, p. 97).

⁴⁶ En 1834, Heinrich Heine auguraba que esta preparación filosófica desembocaría en una auténtica revolución en Alemania. “No os riais del fantástico que espera en el terreno de los hechos la misma revolución que ha tenido lugar en el reino del espíritu. El pensamiento precede a la acción como el rayo al trueno. El trueno alemán es, claro está, alemán, lo que quiere decir que no es muy ágil y será algo tarde en llegar; pero llegar, llegará, y cuando lo oigáis tronar como nunca jamás ha tronado en la historia del mundo, sabed que el trueno alemán ha alcanzado finalmente su meta. Por el ruido caerán las águilas muertas del cielo, y los leones, en los más lejanos desiertos africanos, encogerán la cola y se esconderán en sus reales cavernas. Se representará entonces en Alemania una pieza en comparación con la cual la Revolución francesa parecerá un idilio inocente” (2008, pp. 208-209).

⁴⁷ “La cristiandad debe resurgir, restaurarse, configurarse de nuevo como una Iglesia manifiesta; ignorando las fronteras nacionales habrá de acoger en su regazo a todas las almas sedientas de lo supraterráneo” (Novalis, 2009, p. 51).

de una gran obra de arte viva que constituyese el fundamento de una comunión humana o, al menos, de la comunidad alemana.⁴⁸ Por lo tanto, el acto litúrgico de comerse a Dios como comunicación inmediata con lo Absoluto se reformula mediante un arte consciente de sí mismo que hace presente lo Absoluto en la obra producida por el ser humano. Dios como lo Absoluto se conecta con los hombres a partir de la experiencia con la obra de arte, lo cual implicaría la superación del receptor estético y la unificación por la vía del sentimiento compartido. Dios se revela al sentido interno; al sentimiento provocado por la obra del artista que, como un nuevo Homero, ha de educar al pueblo, como lo hacía constar Hölderlin.⁴⁹

Ahora bien, cabe advertir la siguiente diferencia, que no es baladí, mediante el uso pertinente de una distinción teológica. El efecto artístico se lleva a cabo *ex opere operantis*, esto es, por la valía del artista, a diferencia de la obra que se lleva a cabo en la eucaristía, a saber, la presencia real de Dios en la acción de degustarlo, que se realiza *ex opere operato*, es decir, por la comunicación de la propia acción eucarística. La eficacia de la obra eucarística no depende del mérito del sacerdote, sino de la eficacia del propio acto de degustar el cuerpo de Cristo y por el

⁴⁸ El indicio, para Schlegel, lo da el mundo griego. “Pues ella [la nueva mitología] vendrá a nosotros por una vía del todo opuesta a la de la antigua, que fue en todo la primera flor de la joven fantasía, adhiriéndose e informándose inmediatamente a lo más cercano y vivo del mundo sensible. La nueva mitología debe, por el contrario, llegar a formarse a partir de la profundidad más honda del espíritu; debe ser la más artística de todas las obras de arte, pues debe englobar a todas las otras, un nuevo lecho y recipiente para la antigua originaria fuente de la poesía y el infinito poema mismo que guarda los gérmenes de todos los demás poemas” (Schlegel, 1994, p. 118). Además, repárese en aquel proyecto nacido en Tubinga a fines del siglo XVIII: “Finalmente la idea que lo une todo, la idea de la belleza, tomada la palabra en sentido más alto, platónico. Estoy convencido de que el más alto acto de la razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados [...]. La poesía recibe de este modo una más alta dignidad [...] [;] tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la Razón” (Hölderlin, 1976, p. 28).

⁴⁹ “Hace largo tiempo que me ando dando vueltas con el ideal de una educación del pueblo, y puesto que tú te has ocupado, justamente, con una parte de la misma, con la religión, he escogido tu imagen y tu amistad como un conductor de pensamientos hacia el mundo externo de los sentidos (Hegel, 1978, p. 58).

cual Dios mismo comunica su gracia. En cambio, es el genio del artista el único responsable de la eficacia de la obra, si es que la obra de arte es capaz de comunicarse entre la multitud. La comunicación efectiva, sin embargo, no se daría tanto en la experiencia con la obra, sino en su hermenéutica. Con todo, el artista sería una suerte de sacerdote.⁵⁰

Pero fue Novalis quien a fines del siglo XVIII encontró en el vivo recuerdo de la eucaristía la imagen más poderosa para representar el acto de una comunicación inmediata y el conocimiento por asimilación total. Afirma en primer lugar que “la comida en común es el acto simbólico de la unión”. Compara este acto con la unión sexual, que es una “unión total e independiente”, y continúa:

Gozar, apropiarse, asimilarse, es comer, o más bien, comer no es sino una apropiación. En consecuencia, todo goce espiritual puede ser expresado por el acto de comer. En la amistad, comemos, realmente, algo del amigo o bien vivimos de él. Substituir el cuerpo por el espíritu y, durante el convite funerario de un amigo, mediante un audaz esfuerzo de imaginación trascendental, comer su carne en cada bocado y beber su sangre en cada trago, es un verdadero tropo [...]. La asimilación corporal es bastante misteriosa como para que pueda convertirse en una hermosa imagen del sentido espiritual [...] ¿no podríamos suponer que nuestro amigo fuera ahora un ser cuya carne se hubiese transformado en el pan, y la sangre en vino? De esa manera, gozaríamos todos los días del genio de la naturaleza, y cada comida se convertiría en una comida

⁵⁰ “Si a alguien que se mueva en esta senda Dios le concede también, junto con su impulso de expansión y de compenetración, aquella sensibilidad mística y creadora, que aspira a dar a todo lo interior también una existencia externa, entonces ese tal, después de cada incursión de su espíritu en lo Infinito, debe exteriorizar la impresión que éste haya producido en él, como un objeto comunicable mediante imágenes o palabras, para gozar de nuevo de él transformado en otra figura y en una magnitud finita, y él debe, por tanto, incluso involuntariamente y, por así decirlo, lleno de entusiasmo —pues haría eso aun cuando nadie se encontrara presente—, exponer a los demás lo que le ha acontecido a él, como poeta o vidente, como orador o artista. Un tal individuo es un verdadero sacerdote del Altísimo” (Schleiermacher, 1906, p. 8).

conmemorativa, una comida que habría de alimentar el alma y el cuerpo a un tiempo, un medio misterioso de transfiguración y de deificación en este mundo, un trato vivificador con lo viviente absoluto (1949, pp. 178-179).⁵¹

Parece ciertamente una reinterpretación de las palabras arriba citadas de Gracián sobre el gusto eucarístico. Con todo, ¿no era de esperar que los artistas románticos desvinculados de la liturgia católica y que, condicionados por los principios de la Reforma, añoraran una comunidad entre los seres humanos que ya no podía darse mediante la religión tradicional, sino precisamente gracias a una obra original análoga a la acción que funda la comunidad cristiana? ¿No serían, para los románticos, las obras de arte aquellas capaces de instaurar una comunidad del gusto y las que deberían realizar, en su celebración, la unidad de las partes tal como, al modo ático, la tragedia celebraba la unidad entre los atenienses y sus dioses? Hegel, por su parte, considera que precisamente la obra de arte griega tenía ese poder, de modo que “el arte era la forma más elevada en la que el pueblo se representaba a los dioses y se daba una conciencia de la verdad” (1970, p. 141). Esta concepción del arte lo llevó a considerar que los artistas eran los que le daban “a la nación la representación concreta del hacer, la vida y la operación de lo divino” (Hegel, 1970, p. 141). De esta manera, continúa Hegel, “la sólida unidad del dios en la escultura se despedaza en la multitud de las interioridades individuales cuya unidad no es sensible sino ideal. Y solo así el dios es [...] espíritu en su comunidad” (p. 119). ¿No es este despedazamiento ideal del dios una metáfora del acto material eucarístico? Pareciera, en efecto, una reinterpretación de la experiencia religiosa griega a la luz del sacramento cristiano y en la que ya no es el cuerpo de Cristo el que se reparte materialmente entre los fieles en el banquete divino, sino que es el dios mismo el que se hace presente en la figura del arte y se comunica

⁵¹ Novalis también afirma: “La poesía es el gran arte de construcción de la salud transcendental. El poeta es por tanto el médico transcendental. La poesía hace y deshace con el dolor y el deseo, gana y desgana, error y verdad, salud y enfermedad, mezcla todo eso para su gran fin de todos los fines: la elevación del hombre sobre sí mismo” (1968, p. 535). “Nada es más necesario para la verdadera religiosidad que una mediación que nos comunique con la divinidad. De forma inmediata, el hombre no puede ponerse en contacto con ella. En la elección de esa mediación debe ser libre el hombre” (pp. 440-442).

entre las conciencias animando a la comunidad nacional. Así también lo refiere Heidegger al decir que la escultura del dios “no es ninguna copia hecha para que uno pueda saber más fácilmente cómo se ve el dios, sino que es una obra que hace que el dios mismo esté presente y, que, de esta manera, el dios mismo *sea*” (1972, p. 32). ¿No es esto el análogo al Dios realmente presente en el pan y el vino? Por lo tanto, continua Heidegger, “tal erección [de la escultura del dios] es el levantar en el sentido del consagrar y el glorificar [...]. Consagrar significa sacralizar en el sentido de que en la producción propia de la obra se inaugura lo sacro como sacro y el dios es convocado a lo patente de su presencia” (p. 33). No de otra manera insiste Gadamer, siguiendo esta misma tradición, al señalar que mediante la superación de la “distinción estética” de la obra se logra lo que el teatro ático tenía de superior, a saber, un “contenido que fascinaba a todo el público [...], desde el artesano hasta la cúspide de la sociedad, a todos. Es la no distinción estética, la participación en lo común, lo único que hace posible esta solidaridad receptiva” (1993, p. 212). Mediante la “no distinción estética”, el proyecto romántico pretende recuperar el conocimiento inmediato con lo Absoluto, por lo que va contra toda estética y a favor de restaurar un orden más antiguo que el anterior régimen de las cosas.

Para los filósofos románticos alemanes, la única manera posible de una comunidad, fuera de toda asociación comercial o jurídica, era precisamente la experiencia del arte, fuente de la amistad y la convivencia. El culmen de esta concepción lo testimonia Nietzsche, para quien el arte representa la tarea metafísica por excelencia. A su vez, Heidegger reconoce expresamente en el arte y, en particular, en la obra de Hölderlin la fuente oculta de la comunidad alemana. Por eso, no habría sido suficiente para estos pensadores una comunidad de críticos al modo de Hume,⁵² sino una comunidad político-nacional

⁵² “El veredicto conjunto de tales personas, cuando se las encuentra, constituyen el verdadero canon del gusto y de la belleza” (Hume, 2011, p. 231). Según Laura Quintana, “esta reformulación indicaría, en efecto, que la norma del gusto no se concibe en términos de un conjunto de principios o reglas determinadas, sino como un ideal que supone un conjunto de prácticas y de actitudes que podrían regular nuestros juicios y hacer posible el ámbito de la discusión en cuestiones de gusto. Pero, además, resulta significativo que ese ideal no se plantee en términos de un crítico o espectador ideal, sino en términos de una comunidad de críticos ideales” (2006, pp. 66-67).

por la obra del genio patrio. De ahí que esta comunidad del gusto no podía provocarse mediante preceptos, leyes o pactos, sino únicamente mediante la producción genial de una nueva mitología que posibilitara un estado de ánimo y disposición nacional. Para los católicos como Gracián, no había necesidad de producir un mito, pues el mito ya lo tenían y también el orden imperial del mundo en el que residían. El gusto eucarístico mantenía los lazos de esa comunidad histórico-política, esa misma unidad que los románticos alemanes buscaban anudar mediante la producción genial individual o conjunta de un gran mito para su nación.

¿En qué sentido cabe ponderar la posición romántica sobre el gusto? Muchas de estas filosofías intentaban encontrar un fundamento que fuese verdaderamente vinculante para la convivencia, al haber reconocido la ficción de las relaciones instituidas por el Estado y la fragmentación de la unidad vital de los seres humanos por el trabajo cada vez más específico. La fe no solo desligada de la Iglesia, sino también apartada del proyecto de un imperio universal, se sostenía ahora por una imaginación que encuentra, por ejemplo, en la “misteriosa noche”, como dice Novalis, la fuente de su poder. Pretendían instaurar, al menos sobre el papel, un mundo nuevo, no con base en la antigua tradición, sino en la hondura del sentimiento. La vía a la que conduce esta posición resulta un callejón sin salida y resulta infértil. De hecho, nos desvía completamente de una comprensión adecuada del gusto tal como se elabora dentro de su original contexto, que no es el religioso ni el estético, sino el de la vida práctica, cuya hermenéutica desarrolla Gracián con maestría. Por ello, teniendo a la vista este complejo panorama, vale ahora recomponer el concepto y remitirnos a su verdadero origen filosófico.

6. El gusto relevante

Gracián reconoce la relevancia del gusto en la eucaristía, debido a que aquí se da de hecho esa comunidad del buen gusto que para los filósofos británicos solo podría haberse hecho efectiva acaso como una comunidad de críticos y que, por otra parte, para los románticos solo resultó ser una suerte de experimento mental. Aunque según el gusto eucarístico el placer de comerse a Dios se podría comprender como el primer analogado del buen gusto, fuente misma de la comunidad, la concepción del gusto en Gracián no es teológica, sino originalmente filosófica. Del gusto eucarístico Gracián seguramente obtiene el criterio del buen gusto del comulgante que sabe lo que gusta, lo que supone,

al momento de probar, la ponderación acompañada de una fuerte imaginación. Por ello, el sentido filosófico del gusto solo resultaría plenamente comprensible dentro del conjunto de la filosofía de Gracián y, en suma, dentro de la constelación filosófica de esa época, considerando los conceptos de “ingenio” y de “genio”, y que aquí deben mencionarse con lo mínimo para resaltar con mayor definición el concepto de “gusto”. Debemos por ello conformarnos solo con un bosquejo para respetar los límites de este trabajo.

Los conceptos de “genio”, “gusto” e “ingenio” componen la idea de “persona”, término de origen teológico, pero que en Gracián también toma forma originalmente filosófica, y en la que reluce además un concepto que él recibe por herencia, a saber, el concepto de “sugeto”.⁵³ Este concepto, de raíz estrictamente española, se pasa por alto al detectar el origen de la Modernidad exclusivamente en el *cogito* de Descartes. Es cierto que tanto el método científico como las costumbres y las técnicas

⁵³ Gracián habla de “sugeto” refiriéndose a la persona ciertamente en el sentido de *subiectum*, pero interpretado en términos prácticos. Así, por ejemplo, dice: “Hombre en su siglo. Los sugetos eminentemente raros dependen de los tiempos. No todos tuvieron el que merecían, y muchos, aunque le tuvieron, no acertaron a lograrle. Fueron dignos algunos de mejor siglo, que no todo lo bueno triunfa siempre; tienen las cosas su vez, hasta las eminencias son al uso. Pero lleva una ventaja lo sabio, que es eterno; y si este no es su siglo, muchos otros lo serán” (1986, p. 367). También Gracián plantea diferencias. “Hombre con fondos, tanto tiene de persona. Siempre ha de ser otro tanto más lo interior que lo exterior en todo. Hay sugetos de sola fachada, como casas por acabar, porque faltó el caudal: tienen la entrada de palacio, y de choza la habitación” (p. 379). Está en lo correcto Alejandro Guzmán Brito (2002, pp. 151-247) al reconocer que Descartes desconoce el uso del término *subiectum* para referirse al “yo”, pero no parece correcto afirmar que Kant lo haya “popularizado”. Más bien, el uso práctico del término ya era habitual en el habla corriente de la España de los siglos XVI y XVII. De ahí que Gracián lo haya instituido como término filosófico. Gracián usa “sugeto” para referirse al hombre “en su punto”, así como usa “objetos” para las cosas con las cuales trata. El primer traductor del *Oráculo manual* (de 1647), Abraham Nicolas Amelot de la Houssaye (en 1684), lo traduce al francés como “homme”. Lo mismo pasa con la primera traducción inglesa de John Savage (de 1702), quien lo traduce como “man”. En ambos casos, los traductores no podían utilizar *sujet* ni *subject*, respectivamente, dado que aún operaba en estos términos el sentido estrictamente escolástico.

actuales dependen en gran medida de este concepto de *ego*.⁵⁴ El “sugeto” del que habla Gracián no tiene que ver con una sustancia autoconsciente y fingidamente separada del mundo y de su cuerpo, pero tampoco con el sujeto que se siente a sí mismo y asegura en su sentimiento la firmeza de su arbitrio. Lejos se encuentra este “sugeto” de Gracián de aquel individuo que toma distancia de las cosas para percibir su “delightful horror”, que de otro modo amenazaría su tranquila existencia. El “sugeto” de Gracián se encuentra expuesto tanto a los horrores del mundo como a sus delicias y, en suma, a su fascinación, tal como se muestra el mundo en la obra del Bosco. Este mundo exhibe sus rasgos sin tapujos: el engaño, la corrupción, las apariencias, la ignorancia de muchos y el saber de pocos, rasgos que nosotros bien podríamos atribuir a nuestro propio mundo⁵⁵ y se reconocen como intrínsecos para el hombre discreto, quien sabe, como afirma Gracián, que:

[...] la más ventajosa superioridad es la que se apoya en la adecuada noticia de las cosas, del continuo manejo de los empleos. Hácese uno primero señor de las materias, y después entra y sale con despejo, puede hablar con magistral potestad y decir como superior a los que atienden, que es fácil señorearse de los ánimos después de los puntos primeros [...]. Nace esta universalidad de voluntad y de entendimiento de un espíritu capaz, con ambiciones de infinito; un gran gusto para todo, que no es vulgar arte saber gozar de las cosas y un

⁵⁴ Pese a que Descartes no escribiese un tratado de moral, no hay que olvidar que la voluntad es el objeto de la ciencia perfecta y, por lo tanto, la corona del árbol del conocimiento, cuyas raíces metafísicas nutren las ramas que hacen florecerlo. La moral, en este sentido, está fundada en el *cogitare*, cuyo ser no solo incluye el pensar, sino toda intención humana. “Así, toda la Filosofía es como un árbol, del cual la Metafísica es la raíz, la Física el tronco, y todas las demás ciencias las ramas que salen de este tronco, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral. Por ciencia de la Moral entiendo la más elevada y perfecta que, presuponiendo un conocimiento completo de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría” (2002, p. 15).

⁵⁵ Luis Sáez apunta en la misma dirección al decir que “una de las razones por las que se puede afirmar un parentesco entre el modo de visión del mundo del Barroco y nuestro presente, la más inmediata, es la que afecta al problema de la crisis” (2018, p. 52).

buen lograr todo lo bueno. Práctico gustar es el de jardines, mejor el de edificios, calificado el de pinturas, singular el de piedras preciosas; la observación de la antigüedad, la erudición y la plausible historia, mayor que toda la filosofía de los cuerdos; pero todas ellas son eminencias parciales, que una perfecta universalidad ha de adecuarlas todas (1986, p. 244).

Es evidente que aquí el término “gusto” no remite al estricto ámbito estético y, aunque no sin aludir a la apreciación de las cosas bellas (edificios, jardines, pinturas, etc.), Gracián comprende el sentido del gusto extendido al ámbito entero de la vida humana, poniendo especial énfasis en la historia que debe estudiarse con celo; su saber es incluso más eminente y filosófico que toda esa filosofía escolástica —académica, diríamos nosotros—. Todos estos saberes, sin embargo, resultarían disparatados si una “perfecta universalidad” no unificase “las noticias de las cosas” y si, en último término, no hubiese entre los saberes un sentido rector. El gusto es una *aisthesis* ciertamente, una percepción, pero una que no solo prueba el sabor de los alimentos, dado que el gusto coincide con el hablar, “para que de esa suerte examine las palabras antes que las pronuncie: másquelas tal vez, pruébelas si son sustanciales” (1992, p. 106).⁵⁶ Si la lengua que habla es la que gusta, entonces solo la lengua ha de gustar el sabor del conocimiento.

Gusto relevante. Cabe cultura en él, así como en el ingenio. Realza la excelencia del entender, el apetito del desear, y después la fruición del poseer. Conócese la altura de un caudal por la elevación del afecto. Mucho objeto ha menester para satisfacerse una gran capacidad; así como los grandes bocados son para grandes paladares, las materias sublimes para los

⁵⁶ Antes se dice: “Lo que yo no acabo de entender —dijo Andrenio— es a qué propósito juntó en una misma oficina la sabia naturaleza el comer con el hablar. ¿Qué tiene que ver un ejercicio con el otro? La una es ocupación baja y que se halla en los brutos; la otra es sublime y de solas las personas. A más que de ahí se originan inconvenientes notables; y el primero, que la lengua hable según el sabor que se le pega, ya dulce, ya amargo, agrio o picante; queda muy material de la comida: ya se roza, ya tropieza, habla grueso, se equivoca, se vulgariza y se relaja” (1992, p. 105).

sublimes genios. Los más valientes objetos le temen y las más seguras perfecciones desconfían; son pocas las de primera magnitud: sea raro el aprecio. Péganse los gustos con el trato y se heredan con la continuidad: gran suerte comunicar con quien le tiene en su punto (Gracián, 1986, pp. 385-386).

El gusto es bueno si se encuentra exaltado por la cualidad del apetito.⁵⁷ Pretende el gusto lo máspreciado, lo más sabroso, que es el buen vivir, vida superior fundada en el gozo de las cosas. Los escolásticos hablan del bien deleitable como el bien propio del gusto, que no es el honesto ni el útil. Sin embargo, Gracián, aunque consciente de esta diferencia, no reduce el gusto a su “sensible propio”, para decirlo en términos aristotélicos, pues además el gusto ejerce de “sentido común”, es decir, de aquel sentido que de manera eminente es capaz de discernir y captar lo común entre lo sensible. Es ahora cuando la lengua ejerce plenamente su función, material y sublime, pues es la lengua misma la que prueba, la que dice y la que se deleita, la que siente y cata, la que calla entre dientes y la que declara y comunica. Por la lengua puede el gusto elevarse, sobre todo mediante la conversación con hombres superiores. El gusto, por lo tanto, se concentra en la lengua con una doble función que tal vez no sea sino una misma operación. Si el sabor es el verdadero saber, debe haber entonces un arte de “gozar de las cosas”.

Arte para ser dichoso. Reglas hay de ventura, que no toda es acasos para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Conténtanse algunos con ponerse de buen aire a las puertas de la fortuna y esperan a que ella obre. Mejor otros, pasan adelante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor puede dar alcance a la dicha, y lisonjearla eficazmente. Pero, bien filosofado, no hay otro arbitrio sino el de la virtud y

⁵⁷ “La realidad y el modo. No basta la substancia, requiérese también la circunstancia. Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y razón. El bueno todo lo suple: dora el no, endulça la verdad y afeita la misma vejez. Tiene gran parte en las cosas el cómo, y es taúr de los gustos el modillo. Un bello portarse es la gala del vivir, desempeña singularmente todo buen término” (Gracián, 1986, p. 365).

atención, porque no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia (1986, pp. 367-368).

La vida humana, tanto la que aspira a ser superior como aquella que soslaya sus propias posibilidades, se desarrolla mediante sus acciones y decisiones.⁵⁸ Dada la prepotencia de la fortuna, no obstante, Gracián señala que esta, a saber, los vaivenes y azares que imponen la facticidad misma de las cosas, “puede ser ayudada de la industria”, lo que vuelve a la fortuna en cierto grado paralizable, si una excelente disposición se encuentra animada con arrojo. De esta manera es posible cultivar los sentidos y, ante todo, el gusto rector, cuya función esencial consiste en saber ponderar y estimar *cuándo* es oportuno el decir y el hacer. La dicha del gusto, por lo tanto, no consiste en una desinteresada contemplación, sino en el gozo de la sazón de las cosas, es decir, en su posesión y empleo. Gracián insiste en que “ninguno conseguirá jamás el crédito consumado en cualquier empleo sin el realce de un plausible gusto” (1986, p. 279). Si el gusto puede volverse eminente, no le viene del genio, ni del ingenio, sino por nutrirse en la comunicación, para volverse sentido común de los demás sentidos y conseguir una “cuerda audacia” en el “manejo de los empleos”.⁵⁹

No se distancia mucho Gracián de la moral aristotélica, porque tal como el griego, el español considera que el “buen lograr” implica atenerse al caso y, por ello, no cabe inercia ni descuido, sino “saber gozar de las cosas” mediante “reglas de ventura” por las que el sujeto “entra y sale con despejo” en el mundo.⁶⁰ Tanto al entender las cosas

⁵⁸ “*Hombre en su punto*. No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias. Conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad. Algunos nunca llegan a ser cabales, fáltales siempre un algo; tardan otros en hacerse. El varón consumado, sabio en dichos, cuerdo en hechos, es admitido y aun deseado del singular comercio de los discretos” (Gracián, 1986, p. 1).

⁵⁹ “*El saber y el valor alternan grandeza*. Porque lo son, hacen inmortales; tanto es uno cuanto sabe, y el sabio todo lo puede. Hombre sin noticias, mundo a oscuras. Consejo y fuerzas, ojos y manos; sin valor es estéril la sabiduría” (Gracián, 1986, p. 360).

⁶⁰ Aristóteles afirma que “el galante y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio, ya sea llamado hombre diestro o presto” (EN, 1128a31).

como al tratarlas, el gusto acompaña a las acciones y pensamientos, ponderando cuándo decir o actuar, tasación original por la que las cosas aparecen y desaparecen, no para el espectador que toma distancia de ellas para contemplarlas, sino para quien tiene “ojos y manos”.⁶¹ Si el gusto acompaña a todos los demás sentidos y acciones porque distingue el tiempo con eminencia, entonces se vuelve crítico con el ejercicio, presidiendo como juez la buena elección y sutileza del ingenio.

Todo gusto sin embargo supone una inclinación, que, por otro lado, da a entender que la naturaleza individual no es recta, sino oblicua. Gracián habla de una “genial inclinación” y un “genio singular”, lo que implica que el gusto como sentido unificador y común entre los sentidos tenga que cultivarse con base en esta inclinación. La tendencia genial, sin embargo, no es forzosa sino susceptible ella misma de modificarse precisamente por “la elevación del afecto” procurado por el arte de “buen lograr todo lo bueno”. Un buen genio, en este sentido “nace de una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sazón del temperamento para la mayor alteza de su ánimo, débesele la propensión a los bizarros asuntos, la elección de los gloriosos empleos, ni se puede exagerar su buen delecto” (1986, p. 241). Cuando Kant se refiere a la experiencia de lo sublime como reflejo de nuestro propio destino acaso no sea más que una interpretación de aquella “sublime naturaleza” de la que habla Gracián, a saber, el genio superior, el hombre que ejecuta “sublimes empleos” y trata con “sublimes materias”, en último término, el hombre de gusto relevante.⁶² Con todo, genio y gusto se comunican dialécticamente mediante el arte, puesto que el genio necesita la sazón

⁶¹ “*Vivir a la ocasión*. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía, y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión” (1986, p. 288).

⁶² “El sentimiento de lo sublime en la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción (sustitución de un respeto por el objeto en lugar del respeto hacia la idea de la humanidad en nuestro sujeto), lo que nos hace, por así decir, intuible la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento por sobre la más grande potencia de la sensibilidad” (Kant, Ak. V: 257 [1992, p. 171]).

que el gusto le da y el gusto depende de una genial propensión. De igual manera genio e ingenio se comunican, dado que el ingenio sólo puede aplicarse y emplearse bien con el genio correspondiente. Cada uno puede ser el “sugeto” aquí, pero ninguno lo es en absoluto, aunque si hay uno relevante es el gusto. Gracián afirma:

Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: Ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo. Gran ventaja concebir bien, pero mayor discurrir bien, entendimiento del bueno. El ingenio no ha de estar en el espinazo, que sería más ser laborioso que agudo. Pensar bien es el fruto de la racionalidad. A los veinte años reina la voluntad, a los treinta el ingenio, a los cuarenta el juicio. Hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince y en la mayor oscuridad discurren más; hay los de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito. Ofrecéseles mucho y bien: felicísima fecundidad. Pero un buen gusto sazona toda la vida” (1986, p. 478).

Desde el punto de vista estricto de las potencias humanas, Gracián anuncia la vida superior bajo la fecundidad del ingenio, la profundidad del juicio y la jocundidad del gusto. Resulta muy interesante aquí que el gusto se elogie principalmente por su naturaleza alegre, porque si falta, toda luz del entendimiento es fría y toda agudeza del ingenio, insípida. Que el gusto sea comprendido por su jocundidad significa que, no siendo meramente afectividad, sino también elevación, es la sal misma de la vida, el sabor que hace concebir y entender bien. Concebir las cosas significa descubrirlas en “armónica correlación” y “primorosa concordancia”, es decir, ponderando los vínculos que las cosas tienen entre sí, y de modo tal que el concepto no viene de su pertenencia a una clase, sino de “la correspondencia que se halla entre los objetos” (Gracián, 2004, p. 27). Si esta coyuntura de las cosas es comunicada, se coparticipa de la verdad mediante un arte ingenioso, arte sazonado por el gusto, porque, como afirma Hidalgo-Serna, “es el gusto quien elige las sendas de la invención ingeniosa, el que coopera en la búsqueda y selección de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno y el único que, en definitiva, se pronuncia sobre el grado del ‘sabor’ y del saber de los conceptos” (1989, p. 484).

7. Conclusión

De los griegos nos viene nuestra comprensión de las cosas conforme al sentido de la vista como primario y rector, al punto de que Aristóteles puede reconocer en el deseo de saber el amor a mirar que, entre todos los otros sentidos, nos hace patentes las cosas con mayor claridad.⁶³ Para Gracián y su época, y durante gran parte del siglo XVIII, el gusto fue un sentido superior y en algunos casos su uso en la lengua lo definía como epítome de todo lo humano. Si la autocomprensión de una época a través de sus artistas y filósofos varía según la sensibilidad común que unifica los demás sentidos, entonces la época moderna, o al menos sus inicios, orientada por una notable experiencia del sabor, tuvo que fundar su saber y autocomprensión en el gusto. Pero como hemos advertido, el sentido de la vista nunca dejó de valer como orientación de la filosofía moderna, por lo que los filósofos insistieron en la pretensión de los ojos como fuentes de la imaginación y el entendimiento (cfr. Levin, 1993). Con el cristianismo, el gusto se hizo comprensible como experiencia de una intuición mediante la imaginación que no era especulativa ni teórica, aunque tuviese un fundamento metafísico. Tenía un carácter marcadamente práctico, pues servía de terapia, por así decir, y medicina para el fiel,⁶⁴ pero fundamentalmente era paradigma de todo conocer. En la comida sacramental, la realidad (el pan y el vino) no se pone en suspenso como mera apariencia, postura acaso defendida por los atomistas. El fiel percibe las apariencias y distingue mediante ellas lo mejor. Así, el sumo bien oculto se vuelve comunicable entre las apariencias. Desde este punto, el gusto se vuelve el sentido común de la realidad, premisa fundamental por la que los filósofos católicos lo asumieron como sentido unificador de los demás, pues la fe no se afirma por la vista, sino por el sabor y en compañía del oído, que son los sentidos de los que se nutre la imaginación religiosa. Para el pensamiento

⁶³ “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos en hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas más diferencias” (*Metafísica*, 980a21-27).

⁶⁴ Cfr. *supra*, nota 43.

filosófico significa una vía nueva, por la que pensadores como Gracián transitaron, y que otros pavimentaron con nuevos materiales al punto de que el gusto, sin embargo, dejó de tener relevancia filosófica, acaso proporcional al ascenso de la psicología.

Siendo el “más animal e interior de nuestros sentidos” el gusto se encuentra en el centro mismo del análisis de la experiencia humana y su relación con las cosas. Su concepto oscila entre lo superfluo y lo superior, lo que nos habla de su intrínseca ambigüedad. El gusto resulta equívoco, en efecto, y no sólo porque sea atribuible a todos sin más, sino porque expresa la inquietud propia del ser humano. El gusto es jocundo, según afirma Gracián, porque por su ansiedad desborda y nunca encuentra satisfacción. Por su deseo el gusto trasciende por su avidez. Juan Eusebio Nieremberg (1651) nota esto al afirmar que esta ansia se reconoce no solo por la inquietud del apetito,⁶⁵ sino también por un afán de conocer que desea “más allá” de lo que puede comprender.

Que no estima lo que alcanza enteramente no haber nacido para una verdad ratera y cortada a su talle ni estrechada a su medida, sino para alguna mayor y, por decirlo así, sobrada, que, si bien llegue a tocar y conocer, no pueda comprender por ser la admiración el sabor del pensamiento y la sal del entendimiento, que allí es mayor donde se ignora más. Por eso, Dios es su manjar más sabroso y el plato para el que está convidado, de quien más es lo que se ignora que lo que se sabe —y no se sabe mucho—, sino se sabe nuestra ignorancia que tenemos de él mismo, que conocemos porque una parte de su conocimiento es satisfacernos de nuestra corta noticia (1651, p. 318).

⁶⁵ Nieremberg dice: “El mayor azar que tiene la dicha humana es su deseo, que aun a sí mismo no se satisface ni le entra en gusto la prosperidad que negoció con ansias la misma codicia, que sazonó la pretensión desabre y que esparce en la posesión acíbar; la mayoría de las veces nada nos contenta menos que lo que antes mucho codiciamos. Nuestro apetito se castiga a sí mismo por su inquietud. Él nos venga de las injurias que nos hace, que ya debiéramos tener ojeriza o, por lo menos, miedo a nuestros deseos, pues aún nos disgustan cuanto más buscan nuestro gusto” (1651, p. 318).

Nieremberg apunta a que el deseo solo se podría saciar con el “manjar más sabroso”, que solo “toca y conoce”, pero no comprende, porque sobrepasa, aunque Dios en este punto parece funcionar más como idea límite del conocimiento que como un ente superior trascendente. En ese sentido, su trascendencia sería límite del mundo mismo y de la conciencia que sabe que no sabe. Con todo, es “la sal del entendimiento” y “el sabor del pensamiento”, que se da a conocer y se retira.

Por otro lado, Baltasar Gracián, aunque reconoce en la experiencia este exceso que el gusto hacer sentir, lo reserva para el ámbito estrictamente religioso, ensanchando filosóficamente el sentido del gusto al ámbito entero de la existencia desde el que había surgido, sin mezclarlo con connotaciones litúrgicas y cuya cultura por lo demás no es gratuita como la gracia, sino una necesidad que mueve al ser humano a estar “en su punto”. Por ello, la experiencia de lo bello y sublime radicaría en el reconocimiento de la vida superior. Es la superioridad misma de la vida, cuyo gusto eleva y sazona, la que da sabor a las cosas y las comunica.⁶⁶ El gusto se hace relevante por un arte de entendidos que se aplica tanto al político como al filósofo porque es arte de vida. Arte de gustar que no es nada técnico sino práctico, pues es un saber vivir cuya felicidad se encuentra en un gusto que no se satisface con sabores menores, sino solo con “sublimes materias”.

Lo que define al “sugeto” es su ejercicio en el mundo y a este le cabe obtener potestad en los asuntos que practica. La cualidad de su ejercicio se mide, sin embargo, por “la elevación del afecto”. Pero esta afectividad del “sugeto” está lejos de la ensimismada cualidad del alma bella como modelo de la vida romántica. Gracián define a un “sugeto” cuyas “ambiciones de infinito” nacen de una “universalidad de voluntad y entendimiento”. Ambas potencias se encuentran conectadas por un “espíritu capaz”, no por un *ego* que se siente, se piensa y se quiere por sí mismo, independiente de su cuerpo y su mundo, sino por un alto caudal que sabe “gozar de las cosas”. No hay anhelos recónditos ni ensoñaciones infinitas, pero tampoco el desinterés de quien contempla las cosas a distancia, sino la superior actitud de aquel que entiende

⁶⁶ “No puede haber Héroe que no tenga algún extremo sublime” (Gracián, 1986, p. 384); “las materias sublimes para los sublimes genios” (p. 385); “nacieron para sublimes empleos” (p. 389); “sea el trato por mayor, procurando la sublimidad en él” (p. 395), etc.

y quiere en términos universales.⁶⁷ El gusto, sin embargo, se vuelve relevante con arte y, por lo tanto, “el manejo de los empleos” implica practicar un saber gustoso que goza de todo lo que es bueno.

¿Qué alcance podemos reconocer entonces en el concepto de “gusto”? Su importancia es evidente dentro de los estudios estéticos. Pero acaso el mayor alcance histórico del gusto haya sido su recepción alemana, cuya interpretación derivó en la posición de los románticos, quienes hicieron del gusto el sentimiento total, conscientes de que rescataban su función litúrgica, sin las trabas del dogma católico, aunque con cierta nostalgia de él. Pero el gusto no tiene que ver con el sentimiento de lo Absoluto, sino, antes bien, con una disposición de la vida humana ante las apariencias del mundo. Una vida sabia es una vida que funda su saber en el gusto, porque la vista ha quedado en gran medida recelada por el tipo de experiencia nutrida por la religión cristiana. Ante tal condición, la vida no puede confiar en los ojos, origen de todo escepticismo, sino en el gusto y, a la vez, en el oído, pese a las apariencias. Con todo, Gracián, dentro de esta tradición, da al gusto una forma filosófica que, frente a la tradición griega, configura un tipo de experiencia con considerables consecuencias históricas y filosóficas.

Probablemente Nietzsche haya sido uno de los primeros filósofos modernos que se percataron de la primacía de los ojos dentro del pensamiento occidental, advirtiendo a su vez la mayor agudeza del oído. Nietzsche, lector de Gracián, fue consciente además de la relevancia del gusto al reconocer que su arbitrio no es más que la revelación de la singularidad y el interés esencial de la voluntad que distingue lo que la debilita o fortalece. Hasta qué grado, sin embargo, la doctrina de la voluntad de poder es una interpretación del complejo sentido del gusto es algo que debe quedar abierto. Con todo, tal vez el actual dominio tecnológico sea la expresión última de una comprensión del gusto cuyo juicio se encuentra definido hoy más por el poder de las imágenes que

⁶⁷ No parece imposible que la idea del imperativo categórico de Kant sea, en último término, una interpretación idealista-formal del concepto que elabora Gracián. “*Hombre universal*. Compuesto de toda perfección, vale por muchos. Haze felicísimo el vivir, comunicando esta fruición a la familiaridad. La variedad con perfección es entretenimiento de la vida. Gran arte la de saber lograr todo lo bueno; y pues le hizo la naturaleza al hombre un compendio de todo lo natural por su eminencia, hágale el arte un universo por ejercicio, y cultura del gusto y del entendimiento” (1986, p. 397).

por el sutil sabor de las cosas. Por ello, hoy que las pantallas amenazan toda crítica, tal vez más que nunca sea necesario el buen gusto como criterio del vivir. Esto parece así, si cabe reconocer que el actual paladar regularmente es incapaz de distinguir lo sabroso de lo insípido. Vale en este sentido lo que dice Nieremberg respecto a su tiempo, pues no hace sino confirmar lo que ocurre en el nuestro: “se gusta más de un engaño, una ignorancia o verosimilitud que de la verdad, a quien reverenciamos menos que al bulto muerto y a la estatua suya” (1651, p. 318).

Bibliografía

- Addison, J. (1841). *The Spectator*. J. J. Chidley.
- Agamben, G. (2015). *Gusto*. R. Molina-Zavalía (trad.). Adriana Hidalgo Editores.
- Aristóteles. (1934). *Nicomachean Ethics*. H. Rackham (trad.). Harvard University Press.
- Aristóteles. (1977). *Poética*. J. Alsina Clota (trad.). Bosch.
- Aristóteles. (1987). Acerca de la sensación. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* (pp. 183-231). Er. La Croce y A. Bernabé Pajares (trads.). Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2002). *Retórica*. A. Ramírez Trejo (trad.). UNAM.
- Aristóteles. (2015). *Tratados de lógica. (Órganon). II*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2019). *Sobre el alma*. J. M. García Valverde (trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Baumgarten, A. (1735). *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Ioannis Henrici Grunerti.
- Burke, E. (1806). *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful with an Introductory Discourse concerning Taste*. J. Watts.
- Boutad, J. J. (1997). Sémiopragmatique du gout. *Internationale de l'Imaginaire*, 7(Cultures, nourriture), 49-60.
- Bourdieu, (2010). *El sentido social del gusto*. A. Gutiérrez (trad.). Siglo XXI Editores.
- Bozal, V. (1999). *El gusto*. Visor.
- Brown, F. B. (2003). *Good Taste, Bad Taste, and Christian Taste: Aesthetics in Religious Life*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195158724.001.0001>
- Bueno, G. (1996). *El animal divino*. Pentalfa.

- Comellas, M. (2018). Poesía española del Siglo de Oro y *lieder* románticos alemanes: recepción lírica y transformación musical de la imagen de España. *Studia Aurea*, 12, 167-188. <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.291>
- Chiuminatto, P. y Veraguas, I. (2022). *Gusto, sabor y saber*. Orjikh.
- D'Angelo, P. y Velotti, S. (2021). *El "no sé qué": historia de una idea estética*. A. J. Antón Fernández (trad.). Casimiro.
- De Freitas, S. y Lauro, M. (2018). A natureza da psicologia nos *Ensaaios filosóficos* (1777) de Johann Nicolaus Tetens. *Revista de Psicologia*, 27(1), 1-12. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2018.50746>
- De Jesús, T. (1977). *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- De la Cruz, J. (2000). *Poesía completa y comentarios en prosa*. Planeta.
- Della Volpe, G. (1987). *Historia del gusto*. F. Fernández Buey (trad.). Visor.
- Descartes, R. (2002). *Los principios de la filosofía*. G. Quintas (trad.). RBA.
- Dickie, G. (2003). *El siglo del gusto*. F. Calvo Garzón (trad.). A. Machado Libros.
- Durán, A. (1828). *Discurso sobre el influjo que ha tenido la crítica moderna en la decadencia del antiguo teatro español*. Imprenta de Ortega y Compañía.
- Feijoo, B. (1781). *Teatro crítico universal*. VI. Blas Román.
- Flores Arcas, J. J. (2020). La comunión espiritual: ¿única solución en tiempos de pandemia? *Phase*, 356, 340-355.
- Gadamer, H. G. (1993). *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Mohr Siebeck.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Sígueme.
- Gigante, D. (2008). *Taste: A Literary History*. Yale University Press.
- González Pedroso, E. (1865). *Autos sacramentales desde su origen hasta fines del siglo XVII*. M. Rivadeneyra.
- Gracián, B. (1669). *El comulgatorio*. Geronymo y Iuanbaut.
- Gracián, B. (1986). *El héroe. El político. El discreto. Oráculo manual*. Plaza y Janés.
- Gracián, B. (1992). *El criticón*. Planeta.
- Gracián, B. (2004). *Agudeza y arte de ingenio. I*. Universidad de Zaragoza.
- Heidegger, M. (1972). *Holzwege*. Vittorio Klostermann.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke. 13. Vorlesungen über die Ästhetik I*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. Z. Szankay y J. M. Ripalda (trads.). Fondo de Cultura Económica.

- Heine, H. (2008). *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. J. C. Velasco (trad.). Alianza.
- Hidalgo-Serna, E. (1989). Origen y causas de la “agudeza”: necesaria revisión del “conceptismo” español. En S. Neumeister (ed.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. I* (pp. 18-23). Vervuert Verlag. <https://doi.org/10.31819/9783964562180-046>
- Hölderlin, F. (2014). *Hyperion*. J. Munárriz (trad.). Ediciones Hiperión.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. F. Martínez Marzoa (trad.). Editorial Ayuso.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. C. M. Ramírez (trad.). Trotta.
- Hutcheson, F. (1973). *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. Martinus Nijhoff.
- Nieremberg, J. E. (1651). Curiosa filosofía. En *Obras filosóficas III* (pp. 318-379). Domingo García y Morràs.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila.
- Levin, D. M. (1993). *Modernity and the Hegemony of Vision*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520912991>
- López Hortelano, E. (2017). La imaginación como ejercicio teológico-espiritual. *Revista Iberoamericana de Teología*, 13(24), 11-38.
- Marchán Fiz, S. (1982). *La Estética en la cultura moderna*. Gustavo Gili.
- Martínez Liebana, I. (1999). Condillac: conocimiento y mundo externo. *Endoxa*, 11, 297-320. <https://doi.org/10.5944/endoxa.11.1999.4936>
- Menéndez Pidal, R. (1968). El lenguaje del siglo XVI. *Revista Institucional*, 30(106), 250-372.
- Novalis. (1880). *Briefwechsel*. J. M. Raich (ed.). Franz Kirchheim.
- Novalis. (1949). *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*. F. y M. Mercatali (trads.). El Ateneo.
- Novalis. (1968). *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. II*. Kohlhammer Verlag.
- Novalis. (2009). *Europa o la cristiandad*. L. Díaz González (trad.). UNAM. <https://doi.org/10.22201/dgpfe.0000008p.2009>
- Pedraza Jiménez, F. (2020). *El arte nuevo de hacer comedias de Lope de Vega. Contexto y texto*. Idea.
- Quintana, L. (2006). De la unanimidad sentimental a la interacción discursiva: una interpretación de “Sobre la norma del gusto” de David Hume. *Ideas y valores*, 130, 53-75.

- Quintiliano. (1926). *Instituciones oratorias*. I. I. Rodríguez y P. Sandier (trads.). Imprenta de Perlado Páez y compañía.
- Quirós Almendros, T. (s. f.). *Buen gusto. El pensamiento ilustrado en la literatura del siglo XVIII*. <https://www.ugr.es/~inveliteraria/PDF/Buen%20Gusto%202.pdf>
- Sáez, L. (2018). Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1), 51-75. <https://doi.org/10.5209/ASHF.59182>
- Sánchez-Blanco, F. (1989). Los comienzos de una estética del gusto español en el Renacimiento. *Revista de Literatura*, 51(102), 395-410.
- Shaftesbury, A. A. [Cooper, conde de]. (1900). *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. II. Grant Richards.
- Shaftesbury, A. A. [Cooper, conde de]. (1977). *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*. Manchester University Press.
- Shaftesbury, A. A. [Cooper, conde de]. (2001). *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. I. Liberty Fund. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803284>
- Schleiermacher, F. (1906). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schlegel, F. (1994). *Poesía y filosofía*. D. Sánchez Meca y A. Rábade (trads.). Alianza.
- Schlegel, A. W. y Schlegel, F. (1960). *Athenaeum. Eine Zeitschrift*. v.1-3 (1798-1800). Cotta.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. C. Rodríguez Braun (trad.). Alianza.
- Szécsényi, E. (2024). "An Habitual Disposition of Mind": On the Roots of Everyday Aesthetics in the Early Eighteenth Century. *Disegno. A Journal of Design Culture*, 8(1), 10-23. https://doi.org/10.21096/disegno_2024_1esz
- Vercelloni, L. (2016). *The Invention of Taste*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781474273633>

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3172>

Virtualidad y trascendencia en *La filosofía de la redención*: una objeción contra el inmanentismo

Virtuality and Transcendence in *The Philosophy of Redemption*: An Objection against Immanentism

Rodolfo Tapia León

Universidad de Granada

España

rodolfo_mcd@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3918-245X>

Recibido: 02 - 06 - 2024.

Aceptado: 05 - 07 - 2024.

Publicado en línea: 15 - 02 - 2026.

Cómo citar este artículo: Tapia León, R. (2026). Virtualidad y trascendencia en *La filosofía de la redención*: una objeción contra el inmanentismo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 163-192. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3172>



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

Resumen

Mainländer quiso construir un sistema filosófico que superara las ideas que él consideraba panteístas, representadas por Schopenhauer y Hegel. En este artículo se evalúa la pertinencia del proyecto filosófico de Mainländer considerando su pretensión imanentista. Se argumenta que la construcción de su sistema immanente es obstaculizada por la presencia de realidades sobre y encima de los individuos: la virtualidad. Esta se presenta como un fenómeno actual y latente al mismo tiempo, lo que no puede ser soportado por un sistema filosófico immanente. Se concluye que una percepción moderada de la desintegración de la trascendencia debe ser aplicada en la lectura de su filosofía.

Palabras clave: ateísmo científico; autoconsciencia; desintegración; idealismo alemán; immanencia; Mainländer; muerte de Dios; trascendencia; voluntad de morir; virtualidad.

Abstract

Mainländer wanted to develop a philosophical system that would defeat the pantheistic ideas represented, according to him, by Schopenhauer and Hegel. In this article, the relevance of Mainländer's philosophical project is evaluated considering his immanentist claim. It is argued that the construction of his immanent system is hindered by the presence of realities over and above individuals: virtuality. This appears as both an actual and a dormant phenomenon, which cannot be accommodated by an immanentist philosophical system. It is concluded that a moderate perception of the disintegration of transcendence must be applied in the interpretation of his philosophy.

Keywords: scientific atheism; self-awareness; disintegration; German idealism; immanence; Mainländer; death of God; transcendence; will to die; virtuality.

1. Introducción

Philipp Mainländer (Offenbach del Meno, 1841-1876), en su obra principal *La filosofía de la redención*, pretendió demostrar que:

[...] el cristianismo puro, en el fondo más profundo, es auténtico ateísmo (es decir, negación de un Dios personal coexistente con el mundo, pero afirmación de un poderoso hálito que insufla el mundo de una divinidad premundana muerta) y solo en lo superficial es monoteísmo (Mainländer, 2021, p. 66).

La interpretación atea del cristianismo supone el último estadio de la interpretación de Mainländer de la historia, construida principalmente desde el análisis del desarrollo de las religiones y filosofías teístas. La humanidad, dice el filósofo alemán, ha concebido progresivamente la realidad desde una visión trascendente politeísta hasta concluir en un panteísmo filosófico. El propósito manifiesto de Mainländer es superar dicho panteísmo, que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias por, en su opinión, Schopenhauer y Hegel. Culmina su empresa por medio de la construcción de un sistema filosófico basado en la idea de la muerte voluntaria de Dios como origen del mundo de la multiplicidad inmanente o, en otras palabras, un ateísmo científico.

La muerte de Dios es descrita como la desintegración (*Zerfall*) de una unidad premundana simple, perfecta y en reposo que desencadena el movimiento resultante del mundo como multiplicidad inmanente: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (Mainländer, 2021, p. 163). El ateísmo científico es el intento de Mainländer de explicar la realidad solamente desde el dominio de la inmanencia. No obstante, la categórica negación de la trascendencia parece debilitarse frente a algunos postulados de su sistema, como cuando sostiene que Dios persiste en la forma de un poderoso hálito que insufla a toda la realidad, a pesar de haber muerto (Mainländer, 2021, p. 66) o cuando menciona que Dios permanece en el mundo como relación dinámica dirigiendo el destino de todas las cosas (Mainländer, 2024b, pp. 316-317). Mainländer es consciente de estas dificultades, pero se escuda en que su argumento está sometido a un examen regulativo, mas no constitutivo, de la naturaleza del dominio trascendente.

El objetivo principal de este trabajo es argumentar que esta estrategia no es suficiente y que su proyecto se ve obstaculizado al postular el concepto de la virtualidad como un elemento constitutivo de la realidad. La integración de este elemento al sistema en la forma en que Mainländer lo hace promueve que la concepción puramente inmanentista del mundo adopte la lógica fundamental del monismo teísta: postular la existencia de entidades trascendentes sobre y encima del individuo real. Para desarrollar el argumento (i) se explicarán los puntos fundamentales del sistema de Mainländer para establecer cómo este llega a la muerte de Dios desde una perspectiva inmanente y cuáles son las consecuencias para el análisis del movimiento del mundo; (ii) se describirá de qué forma la autoconsciencia debe ser entendida como una característica específicamente humana; (iii) se describirá el concepto de “virtualidad” en la filosofía de Mainländer aseverando que esta, tal como es presentada, tiene dificultades para acoplarse a un sistema fundamental inmanente; (iv) se concluirá que la virtualidad de Mainländer tiene características trascendentes.

2. La filosofía inmanente de Mainländer

2.1. La aversión a la trascendencia

Mainländer construye su sistema filosófico sobre la base de la muerte voluntaria de Dios, quien, en su simpleza y quietud absoluta, aislado con su superser (*Uebersein*), concluyó lógicamente que el no ser (*Nichtsein*) era preferible a la existencia y realizó su primer y único movimiento: la desintegración de sí mismo (cfr. Mainländer, 2021, p. 146). Durante este proceso, su omnipotencia quedó obstaculizada por su propia esencia, que le impidió alcanzar el no ser de forma inmediata (cfr. Mainländer, 2021, p. 356). Como consecuencia de este impedimento se generó la realidad de múltiples individualidades que llevan consigno, como principio metafísico constitutivo, la voluntad de morir (*Willen zum Tode*) (cfr. Mainländer, 2021, p. 361). Esta cosmogonía muestra cómo todo en la realidad, desde la materia inorgánica más simple hasta el desarrollo político de la civilización moderna, está condicionado por la voluntad de morir para alcanzar el fin último del cosmos: la nada absoluta, la redención. La civilización y la lucha por la existencia son algunas de las pruebas que presenta el filósofo para ilustrar cómo los individuos manifiestan la voluntad de morir por medio de las guerras y las

conquistas sobre la base de lo que acuña como la ley del debilitamiento de la fuerza (cfr. Mainländer, 2021, p. 375).

Forjando consistentemente su doctrina a partir de la aversión que sintió por la idea de un Dios en el mundo provocada por sus lecturas de Spinoza a los dieciséis años (Sommerlad, 1898),¹ Mainländer (2021, p. 67) declara en el prólogo de *La filosofía de la redención* que su doctrina tiene como propósito superar el “panteísmo sin proceso” de Schopenhauer y el “panteísmo con desarrollo” de Hegel y Schelling. Para ello erige un “ateísmo científico” que explicaría el movimiento necesario de la humanidad desde el ser hacia el no ser prescindiendo de cualquier poder extramundano o realidad más allá del mundo inmanente.

Para el pensador de Offenbach, la historia se identifica con el desarrollo del pensamiento teológico, puesto que distingue las diferentes etapas que han marcado la cultura y el intelecto según las diferentes concepciones de la divinidad. Así, en el mundo antiguo se explicaban los fenómenos naturales desde el politeísmo; luego, desde el monoteísmo judeocristiano; posteriormente se alcanzó, tras el hinduismo, el panteísmo religioso (cfr. Mainländer, 2021, p. 65). La filosofía también recorrió este camino hasta lograr el punto culmen con Schopenhauer, Hegel y Schelling, como se acaba de mencionar.

El dogmatismo trascendente de Schopenhauer, según Mainländer (2024b, p. 775), se evidenciaba en que aquel aceptaba una voluntad única e indivisible en el mundo, junto con la idea de la materia como realidad independiente del sujeto. Si bien determinar la verdad o falsedad del panteísmo atribuido por Mainländer a Schopenhauer excede el alcance de este artículo, es cierto que este último se posicionó explícitamente en este punto en su capítulo “Epifilosofía” de los *Complementos* (Schopenhauer, 2005, pp. 699-404) y en sus *Parerga y Paralipómena* (Schopenhauer, 2009, p. 106). Por su parte, el panteísmo de Hegel y Schelling se exhibe como un “realismo más o menos absoluto. Glorificación de una unidad simple que activa o galvaniza al individuo-marioneta, o también, como hace el director de un teatro de marionetas con las marionetas, que bailan, se besan, se aporrean, o deja que se maten, pues, en suma, las mueve” (Mainländer, 2024b, pp. 77-78). “Todos los significativos seguidores de Kant: Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer dieron vueltas en torno a esta unidad mística intramundana, a la que se denominó de

¹ La versión en español de esta biografía se encuentra en Mainländer (2020).

diferentes maneras: yo absoluto, sujeto-objeto absoluto, idea, voluntad” (Mainländer, 2024a, p. 410).

En cualquier caso, se puede determinar que para Mainländer, el dominio de la trascendencia significa, desde una perspectiva teológica, la expresión de la necesidad de un Dios infinito, omnisciente y omnisapiente como sustento metafísico y moral de toda la realidad. El dominio de la trascendencia en términos filosóficos, por su parte, se representa por aquellos pensadores que designan una unidad absoluta idéntica con el mundo o externa a este que sirve como principio fundamental del mundo. Pero estas no son las únicas concepciones contra las que Mainländer quiere arremeter, pues su ateísmo científico no solo puede interpretarse como el proyecto de demostrar, desde la inmanencia, la muerte de Dios, sino que también busca hacer de la muerte de Dios el pilar fundamental del desarrollo científico de su época. Esto último se revela en la contraposición entre la ley de la conservación de la energía —paradigma científico dominante en el siglo XIX, compatible con un modelo panteísta y teísta— y la propuesta mainländeriana de la ley del debilitamiento de la fuerza.

Así, Mainländer pensaba coronarse como el verdadero filósofo inmanente, destructor de la trascendencia en la religión, la ciencia y la filosofía, impulsor del más honesto sistema científico y ateo, dando por finalizado el periodo panteísta de la historia del pensamiento. Veamos cómo construye sus cimientos para posteriormente evaluar su consistencia.

2.2. Principios metodológicos para una filosofía de la inmanencia

Mainländer (2021, p. 69) comienza su obra concertando dos principios metodológicos a los que se adscribe para poder sostener un sistema filosófico “verdadero”: la filosofía debe ser inmanente, para no tener que solicitar poderes extramundanos o trascendentes que justifiquen sus postulados, e idealista, en tanto que el sistema debe derivarse del análisis de las facultades cognoscitivas. Con esto, Mainländer establece: “(i) que el sujeto cognoscente produce el mundo entero a partir de sus propios medios; (ii) que el sujeto percibe el mundo exactamente tal como es; (iii) que el mundo es, en parte, producto del sujeto y, en parte, producto de la causa de la apariencia, independiente del sujeto” (2021, p. 69).

La premisa (i), fiel al idealismo kantiano, sostiene que el mundo como representación depende de las facultades cognoscitivas del sujeto.

Así, Mainländer (2021, p. 70) asevera que solo existen dos fuentes de cualquier conocimiento: los sentidos y la autoconsciencia. Los primeros, como fuente externa de conocimiento, transmiten impresiones al cerebro luego de que algún órgano sensorial haya sido estimulado. El cerebro reacciona a estas impresiones poniendo en actividad la facultad del entendimiento, cuya única función es buscar las causas de la alteración del órgano sensorial. Por esta razón, Mainländer identifica la esencia del entendimiento con la función apriorística de ley de la causalidad (cfr. Mainländer, 2021, p. 71).

Si nuestros órganos sensoriales son estimulados, continúa el pensador alemán, y el entendimiento logra identificar la causa de esa alteración, se deduce que, efectivamente, existe alguna entidad independiente y externa que realiza cierta acción sobre los órganos sensoriales. Aquella entidad, dice, es la cosa en sí, y describe su naturaleza como una esfera de acción (*Wirksamkeitssphäre*) individual con un alcance determinado o simplemente como fuerza (*Kraft*) finita (cfr. Mainländer, 2021, p. 88).

La conclusión de Mainländer sobre la existencia de una cosa en sí independiente del sujeto es controversial pues, al demostrar la existencia de un mundo exterior independiente, se demuestra también que el mundo no es pura representación, invalidando (i). Por eso, en principio, es contraintuitivo pensar que (i) y (iii) son ideas verdaderas simultáneamente, ya que la parcialidad con la que se construye (iii) es incompatible con la universalidad de (i). Quien hizo eco de esta dificultad por primera vez fue Olga Plümacher en su libro *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (1881, p. 7), donde señaló que el argumento de Mainländer suponía avalar un realismo trascendental (*transcendentalen Realismus*), justamente por presuponer que hay algo allí fuera que sirve como causa de las impresiones y no a la inversa, como la epistemología pretende señalar, esto es, demostrar justamente aquello que se supone exterior desde el mero alcance natural del entendimiento. Por medio de la ley de la causalidad, insiste Plümacher, Mainländer cae en el mismo dogma que el realismo ingenuo, alejándose del idealismo crítico que él mismo ostenta (Mainländer, 2021, pp. 103-104). Si bien para Plümacher (1881, p. 10) no hay que dudar que los órganos sensoriales sean estimulados, esto también podría ser causado por una fuerza de las profundidades inconscientes del alma.

A pesar de esto, Mainländer sostiene que las impresiones recogidas por el entendimiento no son suficientes para construir un objeto, sino que hacen falta ciertas formas apriorísticas a las que verter las causas

externas identificadas y componer objetos de conocimiento. Una de esas formas es el espacio (*Raum*), que, distanciándose de sus maestros Kant y Schopenhauer, entiende como un punto (*Punkt*), o punto-espacio (*Punkt-Raum*). El punto-espacio es la facultad de extender un punto de la fuerza de una cosa en sí en las tres dimensiones de acuerdo con la actividad específica que esta manifiesta, delineando con esto su figura. Los límites espaciales de un objeto percibido (su contorno) son determinados por el alcance específico de la fuerza individual de la cosa en sí, no por las facultades *a priori* (cfr. Mainländer, 2021, pp. 72-73).

La segunda forma del entendimiento es la materia, igualmente descrita como un punto. Su función es “objetivar exacta y fielmente cada propiedad [*Eigenschaft*] de las cosas en sí, cada actividad especial de las mismas, inmersas en la figura trazada por el espacio” (Mainländer, 2021, p. 73). La materia, dice, es el punto donde se unen todas las impresiones sensoriales reconocidas por el entendimiento como efectos de la acción de las cosas en sí. En otras palabras, la materia, como forma apriorística del entendimiento, difiere completamente de la fuerza de una cosa en sí, pues cuando el entendimiento reconoce la fuerza de una cosa en sí como causa del estímulo de los sentidos, la materia logra mostrar y configurar las propiedades de dicha fuerza, objetivándola material e idealmente. A pesar de la diferencia entre fuerza y materia, dice el filósofo de Offenbach, el sujeto puede conocer el mundo exterior tal cual es, aunque la cosa en sí sea esencialmente incognoscible: las facultades cognoscitivas logran percibir la fuerza que la esfera de acción posee, transmitiendo imágenes fieles y exactas al cerebro para construir objetos (fuerza objetivada) en virtud del alcance de la esfera-fuerza que la cosa en sí manifiesta.

Podemos argumentar que Mainländer fundamenta su premisa (ii) sin tener que abanderarse por el realismo trascendental reclamado por Plümacher de la siguiente forma: conocemos el mundo tal cual es en función de la propia acción de nuestras facultades cognoscitivas. La verdadera esencia de aquello que conocemos permanece incógnita. La fuerza de la cosa en sí objetivada por el entendimiento, es decir, la fuerza conocida como objeto, es *toto genere* distinta de la cosa en sí (cfr. Mainländer, 2021, p. 74). El rojo que se percibe está contenido en la esfera de fuerza, pero únicamente como fundamento ontológico, lo que permite que la actividad de la esfera pueda ser reconocida por el entendimiento de forma fiel y exacta. Dicho de otra forma, la percepción del color no es consustancial respecto a la acción de la fuerza de la cosa en sí, sino que es la cosa en sí quien solicita con su fuerza al entendimiento que cierta

actividad sea percibida en la forma en la que está siendo percibida. Las propiedades de los objetos conocidos deben ser comprendidas como tal en la medida en que son objetivadas por la materia, la segunda forma del entendimiento.

La materia, por lo tanto, es aquello que separa la cosa en sí de la apariencia aprehendida marcando los límites entre lo ideal y lo real (cfr. Mainländer, 2021, p. 74). El mundo es representación, pero el sujeto es capaz de reconocerlo tal cual es en función de la exigencia que la misma fuerza de la cosa en sí demanda al entendimiento para ser conocida. Sin entendimiento no existen propiedades, solo fuerza. Esto corresponde a la conclusión (iii).

Resulta interesante la comparativa que se puede establecer entre las ideas presentadas en (i), (ii) y (iii), por un lado, y el antimaterialismo de Berkeley, por otro, pues, como sabemos, para el filósofo irlandés la materia no podía ser predicada de algo externo al ser humano, sino que solo podía ser encontrada en nuestras cabezas, así como la causalidad y la sustancia. Aunque hay una cercanía entre ambos autores, esta se desvanece en (ii). Para Berkeley la realidad independiente del sujeto es “inducida” a nosotros por la voluntad de Dios, es decir, son las acciones de Dios en nuestra mente (Berkeley, 2008, p. 111). Esto significaba una prueba de la existencia de Dios, pero haciendo una analogía con Mainländer se demuestra todo lo contrario. Para Mainländer, la estructura del intelecto es el resultado de un acomodamiento de la voluntad de morir individual, que devino de la muerte de un Dios trascendente, para alcanzar la cognición y la autoconsciencia, con el propósito de acelerar el desarrollo del mundo hacia el *nihil negativum* (cfr. Mainländer, 2021, p. 269).

Mainländer reforzaba su idealismo crítico en sus diarios como soldado mientras reflexionaba sobre el budismo y el idealismo kantiano:

Solo hay algo real inmediatamente conocido y ese es mi yo individual. Todo lo demás tiene una existencia condicionada por el sujeto y enteramente dependiente de él; toda otra existencia no es más que una modificación del yo único. Todas estas modificaciones pueden ser evocadas por el karma desde dentro, es decir, solo aparentemente desde fuera (la verdad divina de Berkeley), y quien adopta este punto de vista como Buda se encuentra, como decía Schopenhauer, en una

fortaleza inexpugnable (Mainländer, 1925, p. 119; mi traducción).²

Esta idea fortifica la conclusión (iii), que señalaba que el mundo es en parte construcción del sujeto, en parte producto de las causas externas, lo cual vuelve la parcialidad de la construcción del mundo puro idealismo, por lo que el realismo atribuido por Plümacher parece no tener un fundamento apropiado. Sin embargo, como se verá más adelante, si nos movemos del apartado epistemológico al metafísico, el sistema mainländeriano presenta dificultades manteniendo el dominio inmanente totalmente independiente del trascendente.

2.3. La muerte de Dios como principio regulativo

Como se verá a continuación, así como la materia fue una idea inducida por la voluntad de Dios en Berkeley, es posible interpretar que algunos elementos en el sistema inmanente de Mainländer son también inducidos por Dios en el dominio premundano, cuya influencia se mantiene en el dominio inmanente. Esto pondría en dificultades la estabilidad del sistema de Mainländer, pues una intervención directa de una unidad trascendente en el dominio inmanente pervertiría todo intento de formular su proyecto de un ateísmo científico. Para evaluar esta posibilidad, recordemos cómo Mainländer alcanza la idea de “Dios”.

Para captar la realidad independiente, el entendimiento se vale de algunas facultades auxiliares, entre las que destaca la razón (*Vernunft*) por su función de sintetizar las impresiones adquiridas y formar enlaces con ayuda de la imaginación, el juicio y la memoria. El conjunto de estas facultades es el espíritu (*Geist*), cuyo propósito principal es conjugar las impresiones y enlaces para llevarlas al punto de la autoconsciencia, la segunda forma posible de cualquier conocimiento después de los sentidos. En otras palabras, el espíritu reúne los enlaces que realiza la

² “Es gibt nur ein unmittelbar gewußtes Reales und das ist mein individuelles *Ich*. Alles andere hat eine durch das Subjekt bedingte, von ihm ganz und gar abhängige Existenz – alles andere Sein ist nichts anderes als Modifikation des einen Ich. Diese sämtlichen Modifikationen können von *innen*, also nur scheinbar von *außen* (Berkeley’s göttliche Wahrheit) durch Karma hervorgezaubert sein, und wer sich wie Budha auf diesen Standpunkt stellt, befindet sich, wie schon Schopenhauer sagte, in einer uneinnehmbaren Festung”.

razón, les proporciona la posibilidad de ser percatados y se los muestra al sujeto que está conociendo.

Es en la autoconsciencia, según el pesimista alemán, donde el sujeto y el objeto coinciden. Esto significa que el entendimiento no puede captar a la autoconsciencia como objeto, sino directamente como sensación. Solo en el pensamiento abstracto nos volvemos objetos de conocimiento (Mainländer, 2024a, p. 439) mediante conceptos. En la autoconsciencia no podemos “estructurarnos espacialmente, y somos completamente inmateriales, es decir, la ley de la causalidad no encuentra en nosotros ninguna aplicación, estando libres del espacio y la materia” (Mainländer, 2021, p. 105).

Mediante la autoconsciencia somos capaces de conocer la esencia de la cosa en sí: nuestra esfera de acción es *sentida* (*gefühlte*) en todo su alcance como un movimiento incesante, esto es, como voluntad de vivir (cfr. Mainländer, 2021, p. 106). Así, la voluntad de vivir no se muestra desde el espíritu, sino desde el sentimiento y la autoconsciencia. Como consecuencia, podemos inferir que si la ley de la causalidad no es activada al percibirnos a nosotros mismos y es el entendimiento, por medio de la materia, quien reconoce las propiedades de una cosa en sí, entonces la autoconsciencia no es una propiedad de la intensidad total de una esfera de fuerza particular (que puede ser objetivada), sino que es la esfera de fuerza en sí misma. Dicho de otra forma, el ser humano es una esfera de fuerza autoconsciente. Esta condición será importante para la argumentación que se desarrollará más adelante.

Volviendo a la razón, Mainländer menciona que su forma es el presente (*Gegenwart*) y lo describe de la siguiente manera:

Quisiera denominar al lugar donde este movimiento [interno] roza nuestra consciencia como punto del movimiento. Sobre él flota (o está como ensamblada) la forma de la razón, es decir, el punto del presente. Donde está el punto del movimiento, ahí también está el punto del presente, y este yace siempre exactamente sobre aquel. No lo puede adelantar, ni quedar detrás de él. Ambos están unidos de un modo inseparable (Mainländer, 2021, p. 79).

En el punto presente, que es la forma de la razón, es donde concebimos que somos una unidad móvil. Esta relación es de carácter epistémica (no una pura sensación como en la autoconsciencia), porque

justamente es la facultad de la razón la que tiene la función de mostrar a la conciencia el ir y venir de la voluntad del individuo real. Se puede interpretar de lo anterior que la conciencia es aquel conocimiento presente (en sentido epistémico o espiritual) de la representación, mientras que la autoconciencia es el sentimiento presente (en sentido fenoménico o cualitativo) de la voluntad.

El punto del movimiento es el correlato real del punto del presente ideal. Mainländer señala, de forma algo oscura, que el punto presente ideal flota (o está por encima) sobre su correlato real. Cuando la razón da cuenta del paso de un presente a otro, junto con la imaginación que retiene el presente y lo conecta con el siguiente, genera los conceptos del pasado, el futuro y, finalmente, el enlace *a posteriori* del tiempo (cfr. Mainländer, 2021, pp. 79-80). Sin el punto del movimiento real, no podría haber un punto presente y, por tanto, tampoco la conexión *a posteriori* del tiempo. Esta construcción *a posteriori* constituye uno de los pilares fundamentales de la metafísica mainländeriana, puesto que sin estas precisiones no podría haber alcanzado la unidad simple premundana, no habría concluido la realidad de la individualidad y del desarrollo de los seres en sí ni habría analizado la voluntad sin el obstáculo del tiempo (cfr. Gajardo, 2024).

Con esto en mente, finalmente el filósofo acepta que es posible preguntarse por el pasado del mundo. Mainländer (2021, p. 91) piensa que es por una imposición lógica (*logischer Zwang*) que el ser humano tiende a llevar la multiplicidad de lo percibido a su mínima expresión, motivado por la intuición natural de que todas las fuerzas tienen un origen único, simple y común. El inicio del mundo, mantiene, fue y tuvo que ser totalmente distinto de aquello que percibimos en el presente, esto es, multiplicidad, movimiento e interacción: la imposición lógica obliga al espíritu a buscar un origen que, como tal, tiene que ser unitario, inmóvil y único. Esta unidad premundana, en consecuencia, no tiene fuerza y no puede representarse ni comprenderse al no haber nada que el espíritu pueda captar. La fuerza solo tiene validez en el mundo de la multiplicidad, por lo que dicha unidad premundana solo puede definirse negativamente como inactiva, inextensa, indistinta, indivisible, inmóvil y eterna (cfr. Mainländer, 2021, p. 93). Mainländer llama a esta unidad “Dios” (Mainländer, 2021, p. 163) y da cuenta de que este ya no está porque no hay en el mundo inmanente nada que posea todas o alguna de esas características. Explica su ausencia absoluta como un deceso:

“Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (Mainländer, 2021, p. 163).

Desde un enfoque inmanente, empero, no es posible conocer ni explicar la unidad premundana, pues solo se puede tener conocimiento de individuos particulares e inmanentes. Por esta razón, el autor de *La filosofía de la redención* adopta un enfoque “regulativo”³ para satisfacer el impulso lógico, pensar la unidad premundana y resolver por qué esta ya no se encuentra en el mundo.

Este enfoque se inspira en las demostraciones de Kant sobre la imposibilidad de realizar una prueba teórica sobre los conceptos de Dios y la libertad, teniendo que actuar como si estos conceptos existieran realmente. Para Kant, esto tiene una función práctica en la acción moral, lo que para Müller-Seyfarth (2002, p. 87) correspondería a una “ficción cuasiheurística” (*quasi heuristische Fiktion*). Una hipótesis trascendente en la que una mera idea de la razón se utilizaría para explicar la naturaleza no podría ser, desde este marco, una explicación en absoluto, y es por eso que Mainländer intenta evitar trasladar los hechos de la realidad inmanente a la trascendente (Müller-Seyfarth, 2002, p. 89). Así, tenemos un Mainländer consecuente con los principios regulativos de Kant, pero no queda claro si la ficción heurística mainländeriana es consecuente con la estructura interna de su propia filosofía.

Su idealismo inmanentista no le permite determinar la causa de por qué la unidad premundana se desintegró a sí misma. No obstante, forzando su sistema y regulativamente, dice que a Dios “hemos de atribuirle voluntad y espíritu [...], Dios estaba en una soledad absoluta y nada existía junto a él. De afuera no podía, por consiguiente, ser motivado por nada, sino solo por sí mismo. En su autoconsciencia se reflejaba únicamente su esencia y su correspondiente existencia, nada más” (Mainländer, 2021, p. 355). Como lo expone Mainländer (2021, p. 376), Dios ponderó que el no ser era mejor que el ser y que solo con su autodestrucción alcanzaría la nada absoluta. En este punto

³ Esta estrategia es frecuente en *La filosofía de la redención*. La cuestión sobre si Mainländer utiliza los principios regulativos kantianos de forma apropiada fue considerada por primera vez por Pfeiderer (1877), quien advierte que el uso de los principios regulativos era innecesario y que habría bastado con realizar analogías para respaldar sus argumentos. La razón: Mainländer continúa atribuyendo características humanas a la divinidad como, precisamente, muerte, voluntad y espíritu. Cfr. Gajardo (2020) para una consideración contemporánea.

indica que, a pesar de su omnipotencia, Dios no pudo eliminar su esencia inmediatamente, por lo que el desarrollo del universo sirvió como el único y más rápido camino hacia la máxima nulidad de la existencia. Mainländer presenta un argumento ontológico a favor de la descomposición de la unidad premundana: su propia esencia obliga a la unidad a fragmentarse y descomponerse en el mundo inmanente. La prueba de que Dios resolvió que el no ser era mejor es, por lo tanto, la propia existencia de la multiplicidad:

Todo en el mundo es, de esta forma, voluntad de morir que, en el reino orgánico, de modo más o menos velado, se manifiesta como voluntad de vivir. La vida es querida por puro impulso vegetativo, por instinto, y, finalmente, de un modo demoníaco y consciente, pues de este modo es lograda de manera más rápida la meta de la totalidad, y con esto la de cada individualidad (Mainländer, 2021, p. 365).

La voluntad de vivir es el medio para cumplir con el anhelo de muerte de Dios, cuyo cadáver devino multiplicidad, acelerando el desarrollo del mundo hasta alcanzar el movimiento resultante del ser humano.

En retrospectiva, explica Mainländer, todo el movimiento del mundo y cada fuerza individual estuvo contenida en ese punto inicial premundano antes de devenir inmanencia, incluido, por supuesto, el ser humano, cuya esfera de fuerza es propiamente autoconsciente. En palabras del filósofo:

Todo lo que es estaba en la unidad simple premundana. Por lo tanto, todo lo que es ha participado, hablando en sentido figurado, en la decisión de Dios de no ser. El momento retardador, la esencia de Dios, hizo imposible el cumplimiento inmediato de la decisión. El mundo tuvo que originarse, o sea, el proceso, dentro del cual el momento retardador es anulado poco a poco. La sabiduría divina determinó este proceso, el destino general del universo (hablamos siempre en sentido figurado), y en ella determinó todo lo que es su transcurso de vida individual (Mainländer, 2021, p. 383).

De esto se desprende que hay un vínculo entre el campo trascendente y el inmanente: por una parte, Dios decidió el desarrollo del mundo y este plan se está cumpliendo; por otra, Dios concibió una meta establecida y todo conspira (*conspirirt*) para alcanzarla (cfr. Mainländer, 2021, p. 383). El resguardo metodológico de hablar en sentido figurado solo abarca la dimensión epistémica, pero no la metafísica. Dicho de otro modo, regulativamente podemos explicar la muerte de Dios desde la inmanencia, pero metafísicamente la explicación parece no cuadrar. Si la voluntad de morir individual que direcciona el desarrollo de cada uno es el verdadero y único principio del mundo (cfr. Mainländer, 2021, p. 158), entonces alguna clase de panteísmo teleológico ha de ser entendido en el sistema de Mainländer.

La fortaleza de la argumentación regulativa recae en la imposibilidad de investigar de manera empírica dicha unidad premundana. Es decir, con este principio regulativo se pierde:

[...] todo lo chocante que ha tenido desde siempre para todo pensador empírico cabal, cuando el mundo es atribuido a una unidad simple premundana que ya no existe más. Desde entonces, solo se tuvo la elección entre dos caminos y en ninguno de ellos se pudo encontrar satisfacción. O se debió negar la eficacia, es decir, ofender la experiencia, para alcanzar un campo inmanente puro, libre de fantasmas, o se debió honrar la verdad, es decir, reconocer la eficacia, pero además admitir luego una unidad en el mundo sobre o detrás de este (Mainländer, 2021, p. 366).

Solo con esto Mainländer se resguarda de cualquier objeción ante su metodología inmanente. Sin embargo, independientemente de la validez de su estrategia regulativa, que puede continuar siendo discutida, Mainländer establece directamente una clase de existencia particular que parece ser diferente de la unidad premundana y de la individualidad particular que, se argumentará, está sobre y encima del desarrollo del mundo, pues actúa como una fuerza trascendente o es descrita desde la lógica de la trascendencia.

2.4. El ser humano como fuerza individual autoconsciente

En el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer afirma que “la voluntad se presenta como un ciego

afán, una agitación sombría y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata" (2016, p. 204), y que el conocimiento está solo al servicio de la voluntad (cfr. Schopenhauer, 2016, p. 207), no a la inversa. En otras palabras, la metafísica de la voluntad le otorga un papel secundario al entendimiento, idea que fue reafirmada posteriormente en *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Schopenhauer, 2006, p. 83). En esta última, Schopenhauer hace especial hincapié en superar la tendencia histórica de la filosofía de vincular el intelecto con la voluntad, enfatizando que la inteligencia es solo una propiedad accidental de esta última (Gardner, 1999; Schopenhauer, 2006, pp. 40 y 85).

A pesar del divorcio entre voluntad y entendimiento, algunos intérpretes de su trabajo han considerado que la voluntad de vivir expresa la misma propiedad mental que en el ser humano (Hannan, 2009, p. 57; Hassel, 2019). Otros (Janaway, 2006; Soll, 2020) se mantienen más bien neutros: piensan que no existen razones suficientes para interpretar la voluntad de vivir desde un punto de vista psicológico, esto es, como voluntad acompañada de entendimiento. Mainländer fue consciente de este asunto y su posición al respecto incide directamente en sus conclusiones sobre el inmanentismo. Por ejemplo, en el último ensayo del segundo volumen de *La filosofía de la redención*, acusa a Hartmann de identificar la voluntad con el intelecto (Mainländer, 2024a, p. 421) y de atribuirle consciencia a las plantas y algunos órganos del cuerpo (Mainländer, 2024a, p. 514); también le recrimina a Schopenhauer que el intelecto no puede estar nunca en conflicto con la voluntad, incluso en el caso de la negación de la voluntad de vivir (Mainländer, 2024a, p. 426).

La postura de Mainländer manifiesta su intención de mantener al intelecto como una facultad secundaria que solo puede negar la voluntad en virtud de su función como agregado o, mejor dicho, como movimiento resultante. Su filosofía sostiene que la cognición se acomoda a la voluntad de morir para dar cuenta de su sentido y dirección (Mainländer, 2021, p. 427) y dentro de este acomodamiento surge el ser humano como fuerza individual autoconsciente. La autoconsciencia se manifiesta exclusivamente en el ser humano y tiene un propósito metafísico altamente importante puesto que acelera el devenir del ser hacia el no ser, impulsando el camino hacia la civilización.

Ahora bien, para Mainländer (2024a, pp. 422 y 594), la voluntad de morir "no es, en absoluto, un principio psíquico". La separación entre intelecto y voluntad es categórica. El intelecto es solo el movimiento resultante del desarrollo del mundo y, como tal, es secundario. Por

ese motivo, el ser humano es una clase especial de fuerza individual, como se mencionó anteriormente. Sin embargo, si la voluntad de morir no tiene características psíquicas y la autoconsciencia como acelerante metafísico es esencialmente diferente a todas las demás esferas de fuerza por solo haberse manifestado con el ser humano, entonces ¿de qué forma se genera esta nueva clase de esfera de fuerza?

Como se explicó anteriormente, la autoconsciencia no puede ser una propiedad de la cosa en sí, porque la materia, como forma *a priori* del entendimiento, es la que objetiva propiedades en función del alcance de su fuerza. La autoconsciencia, al manifestarse como una sensación inmediata, se resiste a ser captada por el entendimiento. En ese sentido, el ser humano es una clase particular de cosa en sí esencialmente autoconsciente cuya fuerza es capaz de, además de interactuar con otras esferas de fuerza individuales distintas de sí, sentirse a sí misma de forma inmediata, sin causalidad, materia, tiempo ni espacio.

Si el ser humano es una clase de esfera de tipo autoconsciente, entonces la voluntad de morir debe contener o permitir de alguna forma un principio psíquico. Pero Mainländer no admite esta posibilidad, por lo que habría que suponer que, por una parte, existe en el sistema una suerte de emergentismo psíquico —es decir, las esferas individuales de fuerza autoconscientes emergen de esferas individuales no autoconscientes por fragmentación de la voluntad— o, por otra, las esferas autoconscientes han existido siempre de manera latente. El examen de estas posibilidades requiere estipular el origen de la consciencia dentro del sistema.

Según Mainländer (2024a, p. 594), la consciencia —y, por tanto, también la autoconsciencia— “surge cuando el demonio (lo primario) activa uno de sus órganos, el cerebro (que es lo secundario, la psique)”. El cerebro, explica, es el órgano de la voluntad que está objetivado en la sangre⁴ y esta última, por medio del contacto con el cerebro, causaría

⁴ El demonio (*Dämon*), la sangre y la voluntad de vivir son nociones intercambiables en *La filosofía de la redención*. La relación entre estos tres elementos es más bien ambigua. Manuel Pérez Cornejo (2014, p. 90, nota al pie) menciona que el demonio tiene la connotación del genio grecorromano y la de lo demoníaco en Goethe, pero no queda suficientemente clara su naturaleza. El rol que cumple la sangre en el sistema es todavía más oscuro, aunque podría estar relacionado con la opinión de Schopenhauer (2005, p. 296) al respecto y con algunos pasajes de los *Upanishads* donde se describe cómo a través de las arterias fluye *vyana*, o el ser.

la consciencia, cuyo único propósito es acompañar las funciones del cerebro (Mainländer, 2024a, p. 422) a través de la razón, como se explicó antes. No quedan claros los mecanismos por los cuales el vínculo de la sangre con el cerebro produce la consciencia y no otro tipo de reacción, aunque sí está claro que la sangre, en cuanto voluntad de morir, debe ser metafísicamente anterior al cerebro en cuanto órgano.

Explicar la consciencia como un fenómeno resultante de la conexión entre la sangre y el cerebro (o entre la voluntad de morir y una de sus objetivaciones) sugiere que estaríamos ante una relación emergentista. Según *La filosofía de la redención*, cada órgano es la objetivación de un determinado afán de la voluntad “que no logra ejercer en cuanto sangre; tan solo puede actuar” (Mainländer, 2021, p. 114) como órgano. Así, el cerebro se entendería como la objetivación del afán de la voluntad para conocer el mundo exterior, a sí misma, sentir y pensar.

Esta interpretación emergentista es problemática, ya que habría que aceptar que un afán instintivo y sin conocimiento tenga una dirección establecida con anterioridad, y cuya satisfacción estaría garantizada por el desarrollo necesario del movimiento del mundo inmanente, alentado por el mismo afán inicial y las otras relaciones dinámicas implicadas en el movimiento resultante. Mainländer concibe esto siempre desde la inmanencia y con una descripción teleológica en sentido regulativo, es decir, todo el universo debió acomodarse para que, en algún punto, la voluntad lograra manifestarse para sí en la autoconsciencia. Es menester recordar que el movimiento resultante de todas las esferas individuales fue parte de una deliberación divina libre que solo al manifestarse como multiplicidad devino necesaria. La consciencia como fenómeno posible o imposible es concebible únicamente en la dimensión trascendente que tuvo lugar antes del mundo de la multiplicidad como una de las infinitas opciones de Dios para alcanzar el no ser. En ese sentido, después del único y primer acto de la trascendencia libre fue imposible que el mundo se desarrollase de un modo en que la autoconsciencia no surgiera.

Las condiciones para alcanzar las esferas de la autoconsciencia fueron, por tanto, fijadas desde el inicio de la multiplicidad y sus antecedentes inorgánicos y orgánicos se desarrollaron cooperativamente hacia un mismo punto: todo conspiró para llevar a cabo este plan divino. Teniendo esto en cuenta, la autoconsciencia no es tan solo una facultad que emerge, sino que ha estado presente, al menos como meta, sobre y encima del desarrollo del mundo con el fin de objetivarse en el cerebro y permitir su desarrollo. Esta misma lógica podría aplicarse a todo el

proceso evolutivo, no solo a la conciencia (Mainländer, 2021, pp. 367-368) Si las condiciones dispuestas por Dios antes de su único acto se mantienen como un hábito teleológico (o como ley del debilitamiento de la fuerza) que se desarrolla de forma necesaria y su esencia divina premundana ha sido transformada y no totalmente desintegrada, entonces ¿de qué forma se entiende un mundo puramente inmanente?

3. El problema de la virtualidad

Para Mainländer, los llamados sistemas idealistas *par excellence*, desarrollados por Platón, Berkeley, Fichte, etc., terminan todos en un realismo absoluto al ponderar un mundo exterior independiente del sujeto cognitivo:

Así sucede con Berkeley, por ejemplo, que ciertamente enseña el carácter fenoménico del mundo, pero solo porque ha puesto un Dios omnipotente, que ha de producir en el cerebro del ser humano todas las impresiones que el realista adscribe a la actividad de las cosas, y con base en las cuales luego el cerebro reacciona, hasta que el mundo exterior ha sido fabricado por él (Mainländer, 2024b, p. 77).

Este idealismo “más o menos absoluto” es, según Mainländer (2024b, p. 77), la pura glorificación de una unidad simple que dirige las acciones de los “individuos-marionetas”. Pero se vuelve difícil contrastar esta crítica hacia el realismo absoluto con los antecedentes descritos en la sección pasada, a saber, el hábito divino, el desarrollo que Dios escogió libremente para alcanzar la nada, su permanencia como conexión dinámica en el mundo de la inmanencia, la necesidad con la que la realidad deviene por la intencionalidad divina, etc. En 1931, Walther Rauschenberger (1931, p. 240) ya había advertido que cualquier posición que se llame atea no puede afirmar la existencia de Dios ni en el campo inmanente ni en el trascendente. En este sentido, para determinar la consistencia del sistema inmanente mainländeriano queda explicar de qué forma funciona y cuál es la naturaleza del plan de Dios en el mundo inmanente.

La muerte de Dios en *La filosofía de la redención* parece no ser absoluta. Toda la planificación del devenir se elucubró en el dominio de la trascendencia y fue ejecutada posteriormente por el dominio inmanente con máxima disciplina. La transformación de la esencia de Dios tiene

una dirección particular, pues el mundo se desarrolla de una forma determinada y en ese sentido el hálito divino fue necesario para dirigir y regular el movimiento del mundo. La muerte de Dios es descrita por Mainländer desde principios regulativos, pero el resultado de dicha muerte aparece como principio constitutivo de la realidad. Si bien la transformación supone una destrucción completa de las características atribuidas a Dios, todo lo desprendido mantiene una dependencia ontológica tanto como resultado (mundo inmanente) como en cuanto parte constitutiva del mundo (voluntad de morir). La esencia de Dios ha sido trasladada a sus partes: “Toda voluntad presente obtuvo esencia y movimiento en esa obra unitaria y, por eso, todo se entrelaza en el mundo, por su predisposición constantemente funcional” (Mainländer, 2021, p. 164).

La inmanencia no puede desprenderse de la trascendencia ni en sentido epistemológico —por el impulso lógico de pensar el origen de la realidad desde una unidad simple— ni en sentido ontológico —por continuar presente como hálito y relación dinámica de todas las cosas—. La separación de ambos dominios pareciera ser el resultado de una testaruda motivación inicial por superar el panteísmo, más que el descubrimiento científico que dice haber concertado. Mainländer dice que con su filosofía ha situado:

[...] la unidad simple de los panteístas en un campo trascendente pasado y explicamos el movimiento unitario del mundo como obra de esta unidad simple premundana; unimos la autonomía a medias del individuo y el poder del azar en el mundo, que es totalmente independiente de él, al campo trascendente, en la resolución unitaria de Dios de pasar al no ser, y, en la elección unitaria de los medios, para ejecutar la resolución. Finalmente, no unimos libertad y necesidad en el mundo, donde no hay lugar para la libertad, sino en medio del abismo que separa el campo inmanente del desmoronado campo trascendente, recuperando a través de nuestra razón (Mainländer, 2021, p. 384).

El filósofo de Offenbach pretende desmontar las doctrinas panteístas argumentando a favor de una muerte de Dios presuntamente relativa, pues la desintegración se explica como transformación de su esencia, que, aunque distinta, se mantiene constitutivamente. En este sentido, la

filosofía de Mainländer muestra un dominio trascendente muerto que deviene un dominio inmanente vivo; aunque incompatibles, estos dos están relacionados. Desde este punto de vista, la filosofía de Mainländer parece corresponder a un intento ecléctico de reunir tradiciones filosóficas irreconciliables en un sistema filosófico coherente, en lugar de superar el estadio panteísta de la historia del pensamiento.

Max Seiling ya había barajado esta interpretación de la filosofía de Mainländer. Seiling sostuvo que *La filosofía de la redención* funciona como “mediador entre cosmovisiones que, desde un punto de vista metafísico, deberían mantenerse mutuamente excluyentes” (Seiling, 1888, p. 138; mi traducción). Si bien Seiling alude al conflicto entre idealismo y realismo del proyecto kantiano que Mainländer cree superar, también puede extrapolarse al conflicto entre el panteísmo filosófico y el ateísmo científico.

Si recordamos que el cerebro es un órgano cuya función es satisfacer el afán de la voluntad de morir de conocer el mundo y a sí misma, se tiene que la autoconsciencia aparece como un fin anterior a la propia existencia de las condiciones que ella misma necesita. El desarrollo del universo tiene integrados los pasos a seguir para poder satisfacer sus diferentes afanes con el fin de alcanzar la redención. El *Dämon* forma parte de la constitución fundamental del cosmos. La presencia del *Dämon* como voluntad de morir no solo se establece regulativamente, sino que, al ser el movimiento instintivo que dirige el cosmos, se identifica con el plan elucubrado por la unidad premundana y, como tal, se mantiene sobre y encima de todas las realidades particulares.

Esta dirección del cosmos se manifiesta de diferentes formas. Mainländer explica, por ejemplo, que hay ciertas disposiciones naturales de algunos individuos a tener órganos más fuertes o débiles. Esta predisposición se construye desde la noción de “virtualidad”: “los órganos están contenidos virtualmente en el óvulo fecundado” (Mainländer, 2021, p. 175) de un organismo.

Nuestro filósofo no explica sistemáticamente a qué se refiere con “virtualidad”, sobre qué base se respalda, ni cuál es la naturaleza de este fenómeno. De las pocas menciones que realiza, sin embargo, podemos especular sobre, al menos, dos clases de fenómenos diferentes: sujetos individuales (naturalismo, herencia) y proyección trascendente (metafísica).

Kant, uno de los pilares fundamentales de *La filosofía de la redención*, utilizó el término *virtualiter* en su *Crítica del juicio* cuando establece los principios de la generación orgánica:

El pre-estabilismo, a su vez, puede proceder de dos maneras. Considera cada uno de los seres orgánicos, producido por su semejante, o bien como el educto, o bien como el producto de éste. El sistema de las generaciones como meros eductos llámase el de la preformación individual, o también la teoría de la evolución; el de las generaciones como productos es llamado el sistema de la epigénesis. Este último puede también ser llamado el sistema de la preformación genérica, porque la facultad productora de los generadores estaba preformada *virtualiter* según los gérmenes internos finales que fueron atribuidos a su tronco, es decir, que estaba *virtualiter* preformada la forma específica (Ak. V:422-423 [2015, pp. 362-363]). Cohen (2020) cree que la posición de Kant presenta componentes tanto de la preformación y la epigénesis. La epigénesis, en Kant, se expresa de forma negativa en tanto que un organismo solo puede ser concebido sin pensar en la posibilidad de producir una forma de organización original, y positivamente caracterizando la naturaleza como algo que tiene un elemento teleológico o un impulso formativo (*Bildungstrieb*) (término que no aparece en la obra de Mainländer). Para Kant, la epigénesis supone una organización primitiva y un principio mecánico subordinado a principios teleológicos. Las ideas epigenéticas de Kant se expresan de una forma preformativa en el pasaje recién citado. Desde esta perspectiva, la evolución estaría determinada invariablemente por dichas características prefijadas en forma de poderes estructurales sosteniendo todo el desarrollo de cada especie. La predisposición predetermina el desarrollo natural de las especies por medio de una deliberación intrínseca que guía su desarrollo orgánico. La herencia natural solo puede producirse por predisposiciones presentes en el *stock* original, desde el inicio de la transmisión genética (Cohen, 2020).

Mainländer construye una teoría de la herencia donde sugiere que, por ejemplo, el carácter de los hijos se determina en función del estado de ánimo de los padres al momento de la cópula. Sin embargo, esta disposición virtual que determina el desarrollo de algunos individuos no se limita al campo de la herencia genética ni tampoco al de voluntades individuales, sino que se amplía a todas las cosas con existencia actual o no. En palabras de Mainländer (2021, p. 194): “todos los individuos que viven en la actualidad preexistirían virtualmente” en la unidad

premundana. Evidentemente, dicha existencia virtual devino diferente, por lo que “ningún individuo que vive hoy en día concuerda con ella” (Mainländer, 2021, p. 194), pero el hábito se mantiene, como *Dämon*, como afán de alcanzar aquello mismo que la unidad decidió como el camino más rápido hacia la redención.

Más adelante el pesimista explica que “todos los seres que cobrarán vida en el futuro ya son ahora [*jetzt sind*]. Mas esto solo se puede entender de una sola manera: todos los futuros robles van a descender de robles actuales, y todos los futuros seres humanos van a descender de seres humanos presentes, de un modo totalmente natural” (Mainländer, 2021, p. 462). A pesar de que, según Mainländer, la sentencia anterior solo se puede entender de una sola forma, creo que sí es posible desprender al menos dos ideas muy diferentes. Por una parte, Mainländer defiende, junto con Kant, una descendencia necesaria ligada a la condición anterior de los progenitores y, por otra, la existencia presente de individuos que aún no son. No es lo mismo describir la tendencia natural de una semilla a convertirse en roble y vincular dicha semilla con dicho roble, que defender que los robles del futuro ya estén en la semilla de ahora. El uso del término *jetzt* en el texto original refuerza la idea de una existencia patente (“estando”) de una entidad que inmanentemente no es ni tampoco está. Es esta existencia presente de aquello que aún no llega a ser la que se expresa también como virtualidad en el sistema.

Schopenhauer también utiliza el término *virtualiter* y lo resignifica considerado el concepto moderno de “energía”. Dice:

Tomado en sentido estricto, todo pensamiento, es decir, toda combinación de conceptos abstractos, tiene como materia a lo sumo los recuerdos de lo previamente intuido, y ello además de forma indirecta, en la medida en que es concretamente lo intuido lo que constituye la base de todos los conceptos; en cambio, el único conocimiento real, es decir, inmediato, es la intuición, la percepción fresca y nueva. Los conceptos que la razón ha construido y la memoria ha conservado nunca pueden estar presentes a la consciencia todos a la vez, sino solamente un pequeño número de ellos al mismo tiempo. Por contra, la energía con la que es captado el presente intuitivo, en el que está virtualmente [*virtualiter*] contenido y representado lo esencial de

todas las cosas en general, llena con todo su poder la consciencia en un único instante (Schopenhauer, 2005, p. 104).

Del poco desarrollo que Mainländer ofrece sobre la virtualidad se puede inferir que su concepción de la virtualidad, ya no del individuo, sino de la existencia latente de todas las cosas, es más cercana a lo escrito por Schopenhauer. Mainländer se refiere a una característica del mundo que no está actualizada, pero cuyas condiciones previas ya fueron fijadas por la decisión de la unidad premundana y por los antecedentes que dieron lugar al estado actual del desarrollo del mundo. Sea o no en sentido regulativo, la decisión trascendente permanece como virtualidad en el mundo. Lo virtual no se opone a lo real: se opone a lo actual, por lo que un estado virtual es un estado determinado de la fuerza total que presenta una dirección determinada en función de su propio movimiento, y por eso Mainländer dice que todos los individuos del futuro “son ahora”.

Si lo anterior es correcto, entonces, al igual que los órganos en el óvulo, cada esfera de fuerza particular ha existido virtualmente siempre, al menos desde la desintegración de la unidad premundana y hasta que alcance su redención. Se podría argumentar que la virtualidad está ligada con la existencia individual de una esfera particular actualizada, pero esto no explica de qué forma “todos los seres del futuro son ahora [*jetzt sind*]”. Está claro que, de alguna forma u otra, la existencia de un hijo está contenida en la existencia de sus progenitores, pero no queda claro cómo en nuestra propia existencia está contenido el ser de los habitantes de quinientos años en el futuro.

Se podría argumentar que este vínculo puede ser rastreado en función de las series de desarrollo y la correlación genética presentes en el sistema del pesimista de Offenbach, ya que, como este confiere, la muerte absoluta solo se alcanza con la muerte sin descendencia. En otras palabras, los padres mueren relativamente al pervivir a través de la vida de sus hijos (cfr. Mainländer, 2021, p. 141). Siguiendo este razonamiento, es plausible pensar que en quinientos años quienes hayan mantenido esta conexión genética podrán rastrear sus propios orígenes en el pasado. Pero esto no explica cómo es que ahora, en el punto presente, que depende del punto del movimiento, es posible que estén existiendo dicha herencia de forma virtual.

Si somos fieles a la forma en que Mainländer entiende la metafísica de Schopenhauer, como un sistema que defiende una unidad indivisible y absoluta dentro del mundo, no existiría contradicción en que la virtualidad pueda representar la esencia de todas las cosas en la conciencia. Pero si aplicamos esta misma lectura en un sistema inmanente, es necesario atribuir una existencia diferente de la del individuo y de la que, además, este es dependiente.

La existencia virtual tiene que ser distinta de la existencia inmanente, pues esta última tiene un alcance y fuerza limitados, y la virtualidad como existencia presente de individuos que aún no son no podría quedar agotada con la totalidad de individuos actuales en un mundo determinado del desarrollo del universo. Por lo que no puede ser entendida sino como un fenómeno sobre y encima de las esferas de fuerza individuales. La virtualidad no puede ser entendida como potencia, pues apelan a fenómenos diferentes. Una semilla, en cuanto a su naturaleza interna, es potencialmente un árbol, pero el devenir virtual que fue establecido en el primer acto de la unidad premundana puede haber establecido que dicha semilla no lograra desarrollarse en un árbol. Dicho lo anterior, como si de la intervención divina de Berkeley se tratara, la decisión premundana de cómo devenir deja de parecer una simple expresión regulativa y pasa a ser una característica metafísica del mundo como una totalidad, entendida de forma absoluta, atemporal e inmóvil, características de la trascendencia que el sistema pretende erradicar.

El problema es aún mayor si recordamos que el ser humano es una clase particular de esfera de fuerza cuya característica distintiva es la autoconsciencia. Cada cosa que es, dice el filósofo:

[...] estaba en la unidad simple premundana. Por lo tanto, todo lo que es ha participado, hablando en sentido figurado, en la decisión de Dios de no ser, ha tomado en él la decisión de abrazar el no ser. El momento retardador, la esencia de Dios, hizo imposible el cumplimiento inmediato de la decisión. El mundo tuvo que originarse, o sea, el proceso, dentro del cual el momento retardador es anulado poco a poco. La sabiduría divina determinó este proceso, el destino general del universo (hablamos siempre en sentido figurado), y en ella determinó todo

lo que es su transcurso de vida individual (Mainländer, 2021, p. 383).

Si el ser humano ha tenido una existencia previa, aunque en sentido figurado, en la unidad premundana, inmanentemente como esfera de fuerza individual y virtualmente como condición y medio para la redención del universo, eso supondría que la autoconsciencia, como facultad sentida inmediata, también ha existido en la unidad premundana (figurativamente), en la inmanencia y virtualmente.

En mi opinión, esto llevaría a concluir forzosamente que, o bien la voluntad de morir es un principio psíquico (tesis panpsiquista), o bien que voluntad y entendimiento operan simultáneamente (tesis dualista). Aunque concedamos la estrategia regulativa para solventar estas dificultades sobre la existencia premundana, la autoconsciencia sigue presentando características trascendentes en cuanto amerita una existencia virtual, pues, como no tiene las características de ser una propiedad, la clase debe haber permanecido virtualmente hasta que el movimiento haya resultado en un ser humano autoconsciente. Y si eso es correcto, entonces la voluntad de morir, el único principio del mundo, debe ser también un principio psíquico, lo que contradice una de las sentencias mencionadas más arriba: la voluntad de morir no es en absoluto un principio psíquico.

La intención de Mainländer de construir un sistema completamente inmanente se ve debilitada por estas consideraciones y se refuerza su lectura como filósofo mediador de cosmovisiones contrapuestas (independientemente de su éxito o fracaso). El demonio (*Dämon*), como sangre, satisface su afán de conocer el mundo y a sí mismo al tener contacto con el cerebro. El demonio, como impulso instintivo, ha mantenido la existencia virtual de la autoconsciencia y, como tal, presenta un carácter trascendente: las realidades psíquicas han estado sobre y encima de cualquier individuo actual.

Finalmente, Mainländer realiza una crítica semejante a la que manifiesta la noción de “especie” de Schopenhauer:

En el fondo, todos los leones que existen serían solo un león singular. ¿Dónde está pues esa objetivación singular del león? ¿Dónde permanece? Según Schopenhauer, está contenido por completo en todos y cada uno de los leones. Pero luego, esto no es nuevamente el caso: está tras todos los leones, en una palabra, está en todas

partes y en ninguna, o bien, el asunto es sencillamente trascendente, incomprensible para el pensamiento humano (Mainländer, 2021, p. 429).

Pero la misma objeción cabe para *La filosofía de la redención*: ¿dónde estaban los individuos virtuales antes de actualizarse? ¿Dónde están los individuos virtuales que aún no se han actualizado? Según parece, la virtualidad está o junto a la voluntad de morir o es la voluntad de morir. Sea cual sea el caso, la existencia virtual parece estar tras todos los individuos inmanentes, en todas partes y en ninguna, compartiendo características de la trascendencia, como la inmovilidad y la atemporalidad, incompatibles con un sistema puramente inmanente. En lugar de superar el panteísmo, Mainländer alcanzó o bien una filosofía mediadora, o bien, un panateísmo.

4. Conclusión

El estado de la investigación sobre la filosofía de Mainländer, al menos en el mundo hispanohablante, está todavía en una fase temprana, pero con mucha fuerza. En este artículo se ha hecho el esfuerzo de integrar la máxima cantidad de ideas novedosas junto con una descripción lo más general posible de *La filosofía de la redención*, con el objetivo de presentar una pequeña objeción a uno de los pilares fundamentales del inmanentismo mainländeriano.

El hallazgo principal fue evidenciar una seria dificultad en la construcción de una filosofía puramente inmanente que, desde mi punto de vista, no invalida en absoluto su mérito intelectual. Todo lo contrario: encontrar y resolver paradojas enriquece la investigación. Si reconsideramos la interpretación de Mainländer como un mediador de cosmovisiones, diferentes perspectivas pueden abrirse. Principalmente, parece necesario separar de alguna forma la imagen de Mainländer de la de Schopenhauer y analizar su sistema desde su estructura interna considerando, por supuesto, el contexto en el que sus obras fueron redactadas. Su inspiración schopenhaueriana es indiscutible, pero las intenciones profundas de Mainländer fueron superar un contexto determinado y avanzar en la historia del pensamiento, no solo continuar la filosofía de Schopenhauer. Esta última fue solo un medio o, mejor dicho, un marco filosófico con el que Mainländer trabajó diferentes problemas de su época, como la controversia del pesimismo y del

panteísmo, el conflicto entre idealismo y materialismo, y la cuestión social, por nombrar algunos.

Concebir su sistema como un pan-atéismo, por ejemplo, integraría de forma más orgánica la concepción de la muerte de Dios con el devenir de su esencia transformada, junto con su movimiento necesario siempre virtualmente presente y el objetivo final como dirección irremediable. De todas formas, *La filosofía de la redención* continua misteriosa.

Referencias

- Baquedano Jer, S. (2021). Estudio preliminar. En P. Mainländer, *La filosofía de la redención* (pp. 15- 60). S. Baquedano Jer (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Berkeley, G. (2008). *Philosophical Writings*. D. Clarke (ed.). Cambridge University Press.
- Cohen, A. (2020). Kant on Evolution: A Re-evaluation. En J. Callanan y L. Allais (eds.), *Kant and Animals* (pp. 123-135). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198859918.003.0007>
- Gajardo, P. (2020). Un sentido teleológico regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 25(2), 79-97. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i2.7580>
- Gajardo, P. (2023). Las repercusiones de la concepción del tiempo en el sistema mainländeriano. En F. Burgos, L. A. Gerena y S. Lomelí (eds.), *Mainländeriana I* (pp. 131-152). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Gardner, S. (1999). Schopenhauer, Will, and the Unconscious. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 375-421). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521621062.013>
- Hannan, B. (2009). *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford University Press.
- Hassel, H. (2019). The Argument for Panpsychism from Experience of Causation. En W. Seager (ed.), *The Routledge Handbook of Panpsychism* (pp. 269-284). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717708-23>
- Janaway, C. (2006). Schopenhauer's Pessimism. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 318-342). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521621062.011>
- Kant, I. (2015). *Crítica del juicio*. M. García Morente (trad.). Tecnos.
- Mainländer, P. (1925). *Meine Soldatengeschichte*. W. Rauschenberger (ed.). Georg Stilke.

- Mainländer, P. (2014). *Filosofía de la redención*. M. Pérez Cornejo (trad.). Ediciones Xorki.
- Mainländer, P. (2020). Apéndice. Vida de Philipp Mainländer. Datos tomados de la “autobiografía” manuscrita del filósofo por Fritz Sommerlad, 1898. En *Filosofía de la redención (y otros textos)*. Antología. (pp. 405-443). M. Pérez Cornejo (trad.). Alianza.
- Mainländer, P. (2021). *La filosofía de la redención*. S. Baquedano Jer (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mainländer P. (2024a). *Ensayos sobre filosofía política*. M. Pérez Cornejo (trad.). Alianza.
- Mainländer P. (2024b). *Realismo e idealismo. Críticas a Kant y Schopenhauer*. M. Pérez Cornejo (trad.). Alianza.
- Müller-Seyfarth, W. (2002). Was Philipp Mainländer ausmacht. En W. Müller-Seyfarth (ed.), *Offenbacher Mainländer-Symposium 2001* (pp. 79-88). Königshausen & Neumann.
- Pérez Cornejo, M. (2014). Introducción. En P. Mainländer, *Filosofía de la redención* (pp. 9-41). M. Pérez Cornejo (trad.). Ediciones Xorki.
- Pfleiderer, E. (1877). [Reseña de *Die Philosophie der Erlösung*, de P. Mainländer]. *Theologische Literaturzeitung*, 11, 298-305.
- Plümacher, O. (1881). *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. L. Rosner. https://archive.org/details/bub_gb_YngOAAAAIAAJ
- Rauschenberger, W. (1931). Philipp Mainländer. *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft*, 18, 229-245.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. M. de Unamuno (trad.). Alianza.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación I*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Seiling, M. (1888). *Mainländer, ein neuer Messias. Eine frohe Botschaft inmitten der herrschenden Geistesverwirrung*. T. Ackermann. https://archive.org/details/bub_gb_aRsRAAAAYAAJ
- Soll, I. (2020). Schopenhauer on the Will as the Window to the World. En R. Wicks (ed.), *The Oxford Handbook of Schopenhauer* (pp. 127-143). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190660055.013.7>
- Sommerlad, F. (1898). Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 112, 74-101.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015068417461&seq=84>

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3173>

Superar el nihilismo: una reflexión a partir de Nietzsche, Dostoievski y Camus

Overcoming Nihilism: Reflections Based on Nietzsche, Dostoevsky, and Camus

Miguel González Vallejos

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

mgonzalv@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8858-583X>

Recibido: 05 - 06 - 2024.

Aceptado: 20 - 01 - 2025.

Publicado en línea: 04 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: González Vallejos, M. (2026). Superar el nihilismo: una reflexión a partir de Nietzsche, Dostoievski y Camus. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 193-214. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3173>



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

Resumen

En este artículo se plantea el problema de la superación del nihilismo en Nietzsche, Dostoievski y Camus. Después de analizar el significado de este concepto, con énfasis en el caso de Kirillov planteado en la novela *Los demonios*, se abordan las respuestas de estos autores ante este fenómeno, a saber, el eterno retorno de Nietzsche, la reconciliación con el absurdo de Camus y la vuelta al cristianismo de Dostoievski. La tesis central es que toda filosofía o ideología que prescinda de Dios fracasará en su intento de superar el nihilismo.

Palabras clave: nihilismo; Nietzsche; Dostoievski; Camus; Kirillov; *Los demonios*; Volpi; *Zaratustra*; absurdo; superación.

Abstract

This article raises the problem of overcoming nihilism in Nietzsche, Dostoevsky, and Camus. After analyzing the meaning of this concept, focusing on the Kirillov case raised in the novel *The Demons*, the responses of these authors to this phenomenon are addressed, namely, Nietzsche's eternal return, Camus's reconciliation with absurdity, and Dostoevsky's return to Christianity. The central claim is that any philosophy or ideology that disregards God will fail in its attempt to overcome nihilism.

Keywords: nihilism; Nietzsche; Dostoevsky; Camus; Kirillov; *The Demons*; Volpi; *Zarathustra*; absurd; overcoming.

1. Introducción

¿Qué es el nihilismo? ¿Qué rol juegan Nietzsche y Dostoievski en el surgimiento de este fenómeno? ¿Qué respuestas ofrecen estos autores al fenómeno cultural que ellos mismos contribuyeron decisivamente a diagnosticar? ¿Cuál es el aporte de Camus en el desarrollo de este concepto? ¿Puede el nihilismo ser superado?

Estas preguntas han sido ampliamente discutidas en los últimos años. Volpi, Stellino, Stepenberg, entre otros, han realizado importantes contribuciones a este debate. En el presente trabajo, siguiendo la línea trazada por Volpi, analizaré las raíces históricas y filosóficas del nihilismo en Nietzsche, en Dostoievski y en Camus, y propondré como clave interpretativa a la figura de Alekséi Kirillov, personaje de *Los demonios*, ya que su figura es un punto de encuentro y de discusión entre estos autores. Como tesis central sostendré que toda filosofía que prescinda completamente de Dios, como es el caso de Nietzsche y de Camus, fracasará en su intento de superar el nihilismo.

Hacia fines del siglo XIX, Nietzsche y Dostoievski, separados en edad por apenas un par de décadas, profetizaron acerca del mundo contemporáneo que veían desplegarse ante sus ojos. El acontecimiento fundamental de la época, de acuerdo con la conocida formulación de Nietzsche, es *la muerte de Dios*, es decir, la pérdida de vigencia *práctica* del cristianismo, la cual condujo a la humanidad a una situación de radical desorientación.¹ Franco Volpi comienza su importante estudio afirmando que “el hombre contemporáneo se encuentra en una situación

¹ Stepenberg (2019, p. 30) señala que la interpretación actual predominante de la muerte de Dios en Nietzsche apunta a la creciente irrelevancia de la idea cristiana de Dios en el mundo (Thomas Flynn, Henry Edmundson). Peter Frizsche, por su parte, destaca la dimensión positiva de la muerte de Dios, a saber, el reconocimiento de la fuerza y la creatividad humana. Christos Yannaras, en la línea de Heidegger, revela las múltiples dimensiones del nihilismo: “Dios es el nombre de un reino de ideas e ideales”; su ausencia significa mucho más que la simple apatía religiosa de una parte de las masas; el verdadero tema del loco de *La gata ciega* es que “el espectro del nihilismo se eleva en el despertar de la ausencia de Dios, o el total rechazo de todo sentido o de todo valor trascendental” (Yannaras, en Stepenberg, 2019, p. 31). Nada puede llenar el vacío dejado por Dios. Sin embargo, la necesidad humana de valor todavía subsiste, incluso en este terrible nuevo suceso que es la caída libre de la moral.

de incertidumbre y precariedad" (2005, p. 15) y que la filosofía atribuye esta situación al nihilismo. Este término aparece a finales del siglo XVIII y principios del XIX en el contexto de las controversias propias del idealismo alemán.

De acuerdo con Volpi, existe acuerdo en cuanto a que los padres fundadores del nihilismo son Nietzsche y Dostoievski. El término "nihilismo", sin embargo, es anterior; el primero en utilizarlo es Turgeniev, quien lo utiliza en la novela *Padre e hijos* a propósito del personaje Bazarov, quien, a causa de su rechazo al orden social de la época (1859) era considerado nihilista (cfr. Volpi, 2005, pp. 19 y sss). En la novela se lee que "el nihilista es un hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que no da fe de ningún principio, cualquiera sea el respeto de que tal principio esté rodeado" (Volpi, 2005, p. 21). También se denomina "nihilismo" a una herejía cristológica (cfr. Volpi, 2005, pp. 23 y ss.) y a la convicción de que "todo es nada". Su uso filosófico, sin embargo, apunta al desarraigo metafísico del ser humano.

En el contexto de la discusión entre el realismo y el dogmatismo, el nihilismo radica "en la acepción positiva, la destrucción filosófica de todo presupuesto y todo dato inmediato; en la negativa, por el contrario, la destrucción de las evidencias y las certezas de sentido común por parte de la especulación idealista" (Volpi, 2005, p. 25). Jacobi relaciona ateísmo y nihilismo (cfr. Volpi, 2005, p. 26); también ocupan el término Schlegel —quien se refiere a la visión oriental del mundo— y Jean Paul —quien alude a los nihilistas poéticos o románticos— (cfr. Volpi, 2005, pp. 27 y ss.). Hegel reivindica el nihilismo trascendental como procedimiento metódico de la filosofía (cfr. Volpi, 2005, p. 30): la tarea del nihilismo sería "conocer la nada absoluta", lo cual daría lugar al diagnóstico nihilista de la "muerte de Dios" ("el sentimiento de que Dios ha muerto"), del "fatalismo", del "pesimismo", del "egoísmo", etc.

Nietzsche, por su parte, decía en un fragmento escrito en el otoño de 1887: "Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al '¿para qué?'; ¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizaron*" (*Fragmentos póstumos* [FP] IV, 9 [35]). El nihilismo, por lo tanto, "es la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al '¿para qué?', y que como tales iluminaban el actuar del hombre" (Volpi, 2005, p. 16).

En los siguientes párrafos profundizaremos acerca del sentido y alcance de este fenómeno.

2. Nietzsche y el nihilismo

En un pasaje relativo al nihilismo europeo del 10 de junio de 1887, Nietzsche se pregunta:

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis moral cristiana? (1) Otorgaba al hombre el *valor* absoluto, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y el perecer. (2) Servía a los abogados de Dios, en la medida en que dejaba al mundo, a pesar del sufrimiento, el carácter de *perfección*, —incluida aquella “libertad” — el mal aparecía pleno de *sentido*. (3) Asignaba al hombre un *saber* acerca de los valores absolutos y le daba así un *conocimiento adecuado* precisamente para lo más importante. Preveía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocer: era un *medio de conservación*; en suma: la moral era el mayor antídoto contra el nihilismo práctico y teórico (FP IV, 5 [71] 1, p. 164).

En estos pasajes vemos con claridad que Nietzsche toma en serio las consecuencias de la muerte de Dios. Como señala De Lubac, Nietzsche “ha presentado la crisis, quizás la más terrible de todas [...]. Ha asistido a la muerte de Dios” (2012, p. 261).

La alternativa propuesta por él no es el suicidio, como es el caso de Kirillov, personaje de *Los demonios* de Dostoievski, sino la afirmación de la vida por medio de la voluntad de poder y del eterno retorno. Nietzsche tiene una visión crítica del nihilismo en la medida en que este se asocia con una reducción significativa del valor de la vida: este es el *nihilismo pasivo*. El filósofo prusiano reconoce que Dios, la moral y la resignación “eran remedios a niveles profundos y terribles de miseria: el *nihilismo activo*, en cambio, es decir, el aumento del poder del espíritu aparece en condiciones relativamente mucho más favorables” (FP IV, 5 [71] 13, p. 167). A esto agrega: “Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: el ‘eterno retorno’. Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo carente de sentido) eternamente!” (FP IV, 5 [71] 6, p. 165). Nietzsche ocupa aquí las comillas para hablar del eterno retorno. Esto se debe a que se refiere

al eterno retorno *de la nada*. Unos pasajes más adelante, siguiendo la línea trazada en *La gaya ciencia* y en *Zaratustra*, propone la doctrina del eterno retorno *de lo mismo* como única respuesta al nihilismo. En ese sentido, afirma:

Todo rasgo de carácter fundamental, que esté a la base de todo acontecer, que se exprese en todo acontecer, si fuera sentido por un individuo como su rasgo de carácter fundamental, tendría que impulsar a que ese individuo, triunfante, aprobara cada instante de la existencia universal. Se trataría precisamente de sentir este rasgo de carácter fundamental en uno mismo con placer, como algo bueno, valioso (FP IV, 5 [71] 8, 166).

Este rasgo al que alude Nietzsche es “el rasgo fundamental de carácter de los dominadores: la voluntad de poder” (FP IV, 5 [71] 9, p. 166). El oprimido cree tener derecho a despreciar la voluntad de poder; si perdiera esa creencia, caería en la desesperación. Sin embargo, “no hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder —suponiendo, precisamente, que la vida es voluntad de poder” (FP IV, 5 [71] 10, p. 166). La voluntad de poder aparece entonces en Nietzsche como el antídoto en contra del nihilismo. Subsiste la pregunta de si acaso el intento de superación del nihilismo propuesto por Nietzsche, a saber, la afirmación de la voluntad de poder por medio del eterno retorno de lo mismo, resulta exitoso.

3. Dostoievski y el nihilismo

En la obra de Dostoievski también encontramos numerosas reflexiones en torno al nihilismo. Dostoievski lo considera una grave amenaza contra su sociedad. En el contexto de la Rusia del siglo XIX se entendía este fenómeno como

[...] el ímpetu revolucionario en contra del orden zarista; [...] una rebelión fundamental en contra de los valores y estándares aceptados: contra el pensamiento abstracto y el control familiar, contra la poesía lírica y la disciplina escolar, contra la religión y la retórica” (Stepenberg, 2019, p. 104).

Son factores centrales en el surgimiento del nihilismo en Rusia la emancipación de los siervos (1861) y la publicación de la novela *Padres*

e hijos (1862), de Turgeniev; también la novela de Chernyshevsky, *¿Qué debe ser hecho?* (1863), el fallido atentado contra el zar Alejandro II (1866), la publicación del *Catecismo revolucionario* de Bakunin (1866) y el caso Nechaev (1872), que será explicado más adelante (cfr. Stepenberg, 2019, pp. 104 y ss.).

En *Los hermanos Karamazov*, el problema del nihilismo surge en el marco del diálogo en la taberna que sostienen Iván y Aliosha, en el que Iván declara que está dispuesto a “devolver su entrada al cielo” si el precio de la salvación es el sufrimiento inocente, y luego narra la leyenda del gran inquisidor.

En *Crimen y castigo* se cita un artículo escrito por Raskólnikov. En dicho texto, el protagonista de la novela sostiene que existen personas extraordinarias, quienes, a diferencia de las ordinarias, y con el fin de llevar a cabo grandes aportes a la humanidad, “tienen derecho a cometer cualquier delito y a transgredir la ley cuando les plazca, precisamente porque son extraordinarias” (Dostoievski, 2016, p. 396). De acuerdo con esta idea, los hombres extraordinarios llegan a ser otorgadores de sentido y legisladores morales en un mundo que por sí mismo carece de significado. En este pasaje encontramos una notable anticipación de la doctrina del superhombre y de la distinción entre la “moral de los señores” y la “moral de los esclavos” propuesta por Nietzsche en *Zaratustra* y en la *Genealogía de la moral*, respectivamente. Este paralelo, sin embargo, como veremos más adelante, es problemático al menos por dos razones: Nietzsche, a diferencia de Dostoievski, se refiere al superhombre en el contexto de una crítica cultural a la sociedad de su época, y su concepto de “superhombre” es mucho más amplio que la noción de “hombres extraordinarios” desarrollada por Raskólnikov (cfr. Stellino, 2015, pp. 190-203).

Tanto en *Los hermanos Karamazov* como en *Crimen y castigo*, los personajes de Dostoievski mencionados deciden y actúan presuponiendo que Dios no existe y que, por lo tanto, la moral asociada al cristianismo en los hechos *ya no está vigente*. Esto tiene como consecuencia, como lo vio Nietzsche correctamente, una situación de radical desorientación. En esta y otras novelas, Dostoievski da a entender por medio de las historias y el destino final de sus personajes que sin Dios la razón humana queda sin dirección y termina generando ideas delirantes y autodestructivas. Al menos en el caso de los protagonistas de sus obras, como es el caso de los tres hermanos Karamazov, Raskólnikov o el mismo Kirillov, el autor ruso no intenta simplemente dibujar la

caricatura de un nihilista para poder refutarlo y hacer prevalecer así la visión cristiana del mundo que él defiende; por el contrario, el escritor muestra respeto y compasión por sus personajes, como, por ejemplo, Iván Karamazov, cuya argumentación es tan potente que muchos lectores de la novela la han considerado más convincente que la defensa del cristianismo que realizan Aliosha y el Stárets Zósima. El asunto, en realidad, es literalmente *ideológico*: Dostoievski les atribuye a las ideas la capacidad de encarnarse en los personajes y encaminarlos a su destino, que en el caso del lúcido Iván era la locura, la cual parece ser, a ojos de Dostoievski, junto con el suicidio, el final que un nihilista convencido debía esperar.

4. El caso Kirillov

4.1. El lugar de Kirillov en la trama de *Los demonios*

La visión definitiva del problema del nihilismo en Dostoievski aparece planteada en *Los demonios*. En sus notas fechadas desde el 9 al 21 de octubre de 1875, Dostoievski refiere al pasaje bíblico en que Jesús expulsa a los demonios llamados *Legión* que sirve de epígrafe a la novela (Lc. 8, 32-37). Dostoievski dice:

Exactamente lo mismo ocurrió en nuestro país: los demonios salieron del hombre ruso y se apoderaron de una piara de cerdos, es decir, de los Nechaev y los Serno-Solovievich y demás. Esto se ahogaron o se ahogarán, y el hombre ya curado, del que salieron los demonios, se sienta a los pies de Cristo... Y ten en cuenta, querido amigo, que un hombre que pierde a su pueblo y sus raíces nacionales también pierde la fe de sus padres y de Dios. Bueno, si realmente deseas saberlo... ésta es la esencia del tema de mi novela. Se llama *Los demonios* y describe como los demonios entraron en una piara de cerdos (Dostoievski, citado en Frank, 2010, pp. 522-523).

Como es bien sabido, *Los demonios* es una obra inspirada en “el caso Nechaev”: un estudiante llamado Iván Ivanov de la Academia Agrícola Petrovski de Moscú fue asesinado en confusas circunstancias por un grupo revolucionario secreto dirigido por Serguéi Nechaev (cfr. Frank, 2010, pp. 502 y ss.). Este crimen, perpetrado por un grupo nihilista, fue

prontamente vinculado al pensamiento del teórico anarquista Mijaíl Bakunin (1814-1876), autor de *Dios y el Estado* y de *Estatismo y anarquía*, además del *Catecismo revolucionario*, quien llamaba a la destrucción violenta no solo del Estado ruso, sino de todo Estado existente en el mundo. Dostoievski veía en este anarquismo violento de fines de siglo la consecuencia del anarquismo teórico presente en Rusia en los años cuarenta del siglo XIX (cfr. Frank, 2010, pp. 508 y ss.); este diagnóstico quedó reflejado en dos personajes de la novela que son padre e hijo: Stephan Trofímovich Verjonenski y Piotr Stepánovich Verjonenski. Este último es el líder de una célula revolucionaria que termina asesinando a unos de sus miembros (Shátov), incitando el suicidio de otro (Kirillov) y promoviendo el liderazgo mesiánico de estilo zarista de Nikolái Stavroguin. Las ideas planteadas por este grupo anarquista quedan claramente manifestadas en un discurso que Piotr Verjonenski dirige a sus seguidores:

De momento, lo que hacen tiene como fin la destrucción de todo lo existente: el Estado y su estructura moral. Solo quedaremos nosotros, los que nos hemos preparado de antemano para conquistar el poder. Nos atraeremos a los inteligentes y cabalgaremos sobre los imbéciles. Eso no deben ustedes perderlo de vista. Habrá que reeducar a una generación para hacerla digna de la libertad (Dostoievski, 2017, pp. 775-776).

De acuerdo con Dostoievski, el terrorismo es consecuencia del nihilismo: Bakunin es reconocible en Nechaev. En el *Diario de un escritor*, Dostoievski dice que “el horror radica precisamente en el hecho de que el crimen más terrible y vicioso puede ser cometido por alguien que no es un malvado” (citado en Stepenberg, 2019, p. 105). Precisamente este será el caso de Kirillov; los demonios poseen a los nihilistas rusos y ninguno de ellos es salvado.

A lo largo del relato de *Los demonios*, Piotr Stepánovich Verjonenski, personaje inspirado en Nechaev, promueve la destrucción total del orden establecido por medio del caos, el terrorismo y la elevación de Stavroguin a la categoría de *zarevich*. También se plantean otras propuestas no menos descabelladas: Shigaliyov, por ejemplo, propone una organización mundial que, partiendo de la libertad sin límites, llegue al despotismo ilimitado (Dostoievski, 2017, p. 519). En su delirio revolucionario, Piotr Stepánovich no duda en utilizar a todo aquel que pueda resultarle útil,

incluso a su ídolo Stavroguin (cfr. Dostoievski, 2017, pp. 540-541). En el caso de Alekséi Nylich Kirillov, su suicidio formaba parte de un plan mayor: él debía firmar una nota en la que se responsabilizara del crimen de Iván Shátov, que estaba inspirado en el asesinato de Iván Ivanov. Casi al final de la novela, Piotr Stepánovich debe convencer a Kirillov de cumplir el acuerdo al que habían llegado antes. Es en este contexto que debaten acerca de la decisión de suicidarse que ha tomado este último. “Nunca he podido comprender por qué quiere matarse —dice el instigador— si se pega usted un tiro se convierte en Dios ¿no es eso?” (Dostoievski, 2017, p. 785). Kirillov desarrolla una argumentación que remite al pensamiento autodeficator de Feuerbach (2013), quien ve en la idea de “Dios” una simple proyección de los deseos humanos. El atormentado personaje de Dostoievski afirma al mismo tiempo dos premisas contradictorias: “Dios es necesario y, por lo tanto, debe existir” y “yo sé que no existe y que no puede existir”; concluye, a partir de ellas, que “el hombre no puede seguir viviendo” (Dostoievski, 2017, p. 786).

Llama inmediatamente la atención la falta de lógica tanto de las premisas como de la conclusión de Kirillov, quien, por otra parte, es retratado como un hombre bondadoso, idealista y amante de los niños. Es evidente que el autor carga las tintas en contra de los personajes de *Los demonios* para dar a entender que sus planteamientos son absurdos. Incluso Stavroguin, el líder de la célula terrorista, considera que las ideas de Kirillov son “una chifladura”, pero le sigue la corriente para lograr que finalmente se suicide (cfr. Dostoievski, 2017, p. 787).

Kirillov agrega que siempre le ha sorprendido que todo el mundo siga viviendo. Le reprocha a Stavroguin su incompreensión y dice:

[Kirillov]: ¡Cállate, que no entiendes nada! Si no hay Dios, entonces yo soy Dios [...]. Si Dios existe, todo es Su voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad. [Stavroguin]: ¿Su voluntad? ¿Y por qué obligado? [Kirillov]: Porque toda la voluntad llega a ser mía. ¿Es que no hay ningún hombre en todo el planeta que, después de deshacerse de Dios y creyendo en su propia voluntad, tenga bastante arrojo para expresar esa voluntad en su más alto nivel? Es como si un mendigo que recibe una herencia se asustara y no se atreviera a acercarse al saco

de dinero, juzgándose demasiado débil para poseerlo. Yo quiero poner de manifiesto mi voluntad. Quizá sea el único que lo haga, pero lo haré. [Stavroguin]: Pues hágalo. [Kirillov]: Estoy obligado a pegarme un tiro porque el nivel más alto de mi voluntad es matarme. [Stavroguin]: Pero usted no es el único que se mata; hay muchos suicidas. [Kirillov]: Esos tiene un motivo. Yo soy el único que lo hace sin motivo alguno, por pura voluntad (Dostoievski, 2017, pp. 787-788).

En este pasaje se refleja la concepción que tiene Dostoievski de las ideas como fuerzas que movilizan la existencia y que se encarnan en los personajes. Según Kirillov, el suicidio ejecutado como acto de afirmación absoluta de la vida conduciría a la humanidad entera a un estado perfecto y extático más allá del tiempo, porque el suicidio realizado de esta manera sería la más absoluta posesión de la propia vida y la más perfecta afirmación de la libertad. Por tanto, él decide suicidarse para abrir camino a la liberación de los demás, pues así comprenderán lo ilimitado de su voluntad, y que no existen ni el bien ni el mal. Es la idea de un Cristo invertido: alguien tiene que sufrir por todos, pero no para que advenga el reinado del Dios-hombre, sino el del hombre-Dios (cfr. Dostoievski, 2017, pp. 789-791).

Kirillov, señala De Lubac, es al mismo tiempo el teórico y el ejecutor del humanismo ateo. Pretende interrumpir la tradición de inventar a Dios y proclamar el advenimiento del dios-hombre. Su entusiasmo tiene algo de embrujamiento y de delirio. En lugar de matar como Raskólnikov, Kirillov, quien declara haber sido atormentado por Dios durante toda su vida, decide matarse. No se trata simplemente de una manía que se instaló en su cerebro, sino que se ha hecho maniático porque una idea se ha apoderado de él: "Kirillov es una víctima [...]. Su divinidad lo consume" (De Lubac, 2012, p. 292).

4.2. Nietzsche y el caso Kirillov

Las ideas de Kirillov parecen, a primera vista, similares a las ideas de Nietzsche, específicamente al superhombre y a la voluntad de poder. Analizaré a continuación ese problema.

Es cierto que en los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche (FP IV, 11 [334], p. 460) encontramos importantes alusiones a la obra *Los demonios*, especialmente en relación con Kirillov. Al magnánimo Kirillov, dice

Nietzsche, “le venció un pensamiento: se pegó un tiro” (FP IV, 11 [331], p. 459). A esto agrega:

Yo veo la grandeza de su alma en que perdió la cabeza. Yo nunca podría actuar así. Nunca podría creer en una idea de manera tan apasionada... Más aun, me es imposible ocuparme de ideas hasta un punto semejante... Nunca, nunca podría pegarme un tiro (FP IV, 11 [331], pp. 458-459).

Algunas páginas más adelante leemos:

La *fórmula clásica* de Kirillov en Dostoievski: Estoy obligado a afirmar mi *increencia*; a mis ojos no hay una idea más grande que la negación de Dios. ¿Qué es la historia de la humanidad? El ser humano no ha hecho más que inventar a Dios para no matarse. Yo soy el primero que rechaza la ficción de Dios... Matar a otro —eso sería la independencia en la forma más baja: yo quiero alcanzar el punto más alto de la independencia. Los suicidas de antes tenían razones para suicidarse; pero yo no tengo ninguna, únicamente para demostrar mi independencia (FP IV, 11 [334], 460).

A partir de estos fragmentos ¿podemos entonces hablar de una prefiguración de Nietzsche a partir de Dostoievski? De acuerdo con Stellino (2015), la postura de Kirillov es paradójica, ya que niega a Dios, pero al mismo tiempo es un fervoroso creyente: en su dialogo final con Stavroguin, afirma que “Dios es necesario y, por tanto, debe existir” (Dostoievski, 2017, p. 786). Entre los personajes de Dostoievski, afirma Stellino, Kirillov, dados su ateísmo y su vocación redentora, es el que más se asemeja al modelo nietzscheano.

El problema, sin embargo, es más complejo de lo que parece. En primer lugar, si bien ambos autores se refieren a la muerte de Dios, Kirillov lo hace desde la idea de Feuerbach, es decir, a partir de la concepción según la cual Dios es una proyección humana; Nietzsche, en cambio, considera la muerte de Dios como un acontecimiento cultural de primer orden que hace temblar los cimientos de la civilización. Ambos estarían de acuerdo, en todo caso, en que la muerte de Dios es necesaria para que la humanidad pase a una nueva etapa de su historia.

Sin embargo, Kirillov está convencido de que el reino de Dios ya existe en el mundo y que el hombre es infeliz porque no sabe que “todo es Dios” y que, por lo tanto, no existe el mal, una idea que se aleja del pensamiento de Nietzsche.

Stepenberg, por su parte, sostiene que muchas de las ideas de Kirillov son proto-nietzscheanas: Kirillov habla del hombre-dios; tal como Nietzsche, dice que Dios lo ha atormentado toda la vida y anticipa la idea de la muerte de Dios (cfr. Stepenberg, 2019, p. 106). Y se podría decir a Nietzsche lo que Shátov dice a Kirillov: “¡si Ud. renunciara a sus terribles fantasías y a su ateísmo, que gran persona sería!” (Dostoievski, citado en Stepenberg, 2019, p. 107).

Stellino (2015, p. 208) sostiene que si bien existen similitudes entre el hombre-dios de Kirillov y el superhombre de Nietzsche, como la negación de Dios, la afirmación de la voluntad y la libertad, la deificación de la nueva humanidad y el afán redentor, Nietzsche no ve rasgos dionisiacos en Kirillov, sino que lo considera un decadente y un budista. La identificación de ambas teorías, por lo tanto, es dudosa, ya que la negación de Dios está concebida de distintas maneras en ambas teorías.

En cuanto a la voluntad de poder, la relación entre Nietzsche y Dostoievski resulta de nuevo bastante ambigua. Consideremos brevemente qué es lo que Nietzsche entiende por este concepto.

En *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche afirma: “Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* —la vida misma es voluntad de poder— la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto” (*Más allá del bien y el mal*, § 13; OC IV 304); la voluntad de poder, agrega Nietzsche, en clave hipotética, tiene un carácter “universal e incondicional” (§ 22; OC IV 313); toda nuestra vida pulsional se podría explicar:

[...] como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad —a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi tesis*—; suponiendo que se pudieran reconducir todas las fuerzas orgánicas de esa voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición — es un único problema —, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de

acuerdo con su “carácter inteligible” — sería justamente “voluntad de poder” y nada más (§ 36; OC IV 322-323).

Esta posición, manifestada con tanta claridad por Nietzsche, refleja plenamente lo manifestado a lo largo de toda su obra de madurez (cfr. *La gaya ciencia*, § 13 [OC IV 747-749] y 349 [OC IV 865]). Nietzsche propone pensar al mundo *como si* este fuese voluntad de poder. Es decir, la voluntad de poder o de dominio aparece como un principio heurístico que da lugar a una interpretación del mundo que está en conflicto con otras visiones, entre ellas, la perspectiva cristiana.

En *Zaratustra*, la doctrina de la voluntad de poder está íntimamente vinculada a la del superhombre; como señala Pieper (2012, p. 73), el superhombre es el moverse en el movimiento de la autosuperación, lo que es igual a la fuerza que el individuo utiliza para ir ininterrumpidamente más allá de sí mismo; el superhombre aparece entonces como la encarnación de la voluntad de poder, lo cual tiene consecuencias incluso en el ámbito de las ideas. Todo juicio, señala Simon (2012, pp. 176-178), es una “interpretación vital” y la “voluntad de vida” es finalmente “voluntad de poder”. No hay, por lo tanto, una visión divina, privilegiada, a partir del cielo platónico. No hay una interpretación última; siempre hay una perspectiva, una “voluntad contra voluntad” de imponer una interpretación determinada.

En *Así habló Zaratustra*, en “De mil y una metas”, Nietzsche afirma que “sobre cada pueblo flota una tabla de valores. Mira, es la tabla de sus superaciones: mira, es la voz de su voluntad de poder” (OC IV 104). En la canción titulada “De la superación de sí mismo”, Zaratustra se pregunta: “¿Qué convence a los vivos para obedecer y mandar y permanecer obediente cuando manda?” (OC IV 140). Zaratustra responde:

Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del sirviente encontré la voluntad de convertirse en señor. La voluntad del más débil lo empuja a servir al más fuerte y quiere ser señora de lo que es más débil todavía: a ese placer no quisiera renunciar (OC IV 140).

Zaratustra defiende la doctrina de *la vida como voluntad de poder* haciendo que hable la vida misma: “Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla —¡la voluntad de poder! —” (OC IV 141). Kirillov, en cambio,

afirma: “si Dios existe, todo es Su voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad [...] [;] yo quiero poner de manifiesto mi voluntad. Quizá sea el único que lo haga, pero lo haré” (Dostoievski, 2017, p. 787).

La semejanza de estas ideas con la doctrina de la voluntad de poder es difusa. No se trata solo del grado de elaboración o del hecho de que el personaje de Kirillov sea una suerte de encarnación de las ideas nihilistas que Dostoievski combate como si realmente se tratase de demonios. La diferencia está dada principalmente porque la voluntad de poder de Nietzsche apunta hacia la grandeza, encarnada de manera ejemplar en Napoleón; la idea de voluntad defendida por Kirillov, en cambio, se agota en su pura autoafirmación y no parece tener dirección alguna. Que la afirmación de la voluntad radique en el suicidio no es más que un disparate lógico: en estricto rigor, *cualquier decisión* que adopte la voluntad desde sí misma podría servir como autoafirmación. Por estas razones, la posición de Nietzsche se muestra más consistente que la de Kirillov.

4.3. Camus, el problema del absurdo y el nihilismo de Kirillov

Camus piensa que el único problema filosófico realmente serio es el suicidio. En ese sentido, afirma en *El mito de Sísifo*: “Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder la cuestión fundamental de la filosofía” (Camus, 2018, p. 17). Matarse es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos; es confesar que no vale la pena. Vivir no es fácil, afirma Camus: seguimos haciendo los gestos de la existencia principalmente por costumbre. Un mundo que podemos explicar, aunque sea por malas razones, es un mundo familiar; en cambio, “en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero” (Camus, 2018, p. 20). “Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo [...]. Hay un lazo directo entre ese sentimiento y la aspiración a la nada” (p. 20).

Pero ¿hay una relación entre la opinión que se tiene sobre la vida y el gesto de abandonarla? El cuerpo se resiste a la aniquilación: “cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar” (p. 22). Negarle sentido a la vida no conduce necesariamente a declarar que no vale la pena vivirla. Sin embargo, “la sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre” (p. 25).

Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el “porqué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro (Camus, 2018, pp. 27-28). “Ese espesor y esa extrañeza del mundo es lo absurdo” (p. 29). Y viene además la experiencia de la muerte ajena, la única posible. Y surge la pregunta: “¿habrá que morir voluntariamente o esperar a pesar de todo?” (p. 31).

El deseo profundo del espíritu humano en relación con el universo es una exigencia de familiaridad, un apetito de claridad; el hombre quiere entender el mundo, marcarlo con su sello. Pero hay un abismo insalvable entre la certeza de mi existencia y el contenido que intento darle a esa certeza. Ni toda la ciencia me puede garantizar que *el mundo es mío*. El problema es que el mundo es irracional. También me lo dice la inteligencia. Lo absurdo surge a partir de la confrontación entre la irracionalidad del mundo y el profundo deseo humano de claridad. Una vez reconocido, sin embargo, lo absurdo se transforma en una pasión, la más desgarradora de todas.

La postura de Camus en contra del suicidio contradice la solución adoptada por Kirillov. Camus reconstruye la posición del personaje de *Los demonios* en los siguientes términos: si Dios existe, todo depende de él y nada podemos hacer en contra de su voluntad; si no existe, entonces todo depende de nosotros; “para Kirillov, como para Nietzsche, matar a Dios es hacerse dios uno mismo — es realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el Evangelio” (Camus, 2018, p. 137).

Pero ¿por qué añadir el suicidio? ¿por qué matarse tras haber conquistado la libertad? Camus sostiene que Kirillov debe matarse:

[...] por amor a la humanidad. Debe mostrar a sus hermanos un camino real y difícil que será el primero en recorrer. Es un suicidio pedagógico, y por tanto Kirillov se sacrifica. Pero, aunque lo crucifiquen, no lo engañan. Sigue siendo hombre-dios, persuadido de una muerte sin futuro, impregnado de la melancolía evangélica (p. 137).

El suicidio no sería, entonces, la respuesta al absurdo. Camus ilustra su posición proponiendo una interpretación del mito de Sísifo. Dice que “los dioses condenaron a Sísifo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Pensaron, con cierta razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza” (p. 151).

De acuerdo con Homero, Sísifo era el más prudente de los mortales; otra tradición, sin embargo, dice que era bandido. Se le reprocha el haber revelado los secretos de los dioses. Quiso poner a prueba el amor de su mujer. Ella dejó insepulto su cuerpo y Sísifo volvió del infierno para castigarla. Pero cuando volvió a ver el mundo, ya no quiso regresar, pese a todas las llamadas, cóleras y advertencias. Sísifo había desafiado los mandatos de los dioses. Por orden de Zeus, fue llevado al infierno y castigado allí por toda la eternidad. “Su desprecio por los dioses, su odio a la muerte y su pasión por la vida le valieron el suplicio indecible en el cual todo el ser se dedica a no rematar nada. Es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra” (p. 152). Sísifo es el héroe absurdo, tanto por sus pasiones como por su tormento. Así también “el obrero actual trabaja, todos los días de su vida, en las mismas tareas y ese destino no es menos absurdo. Pero es trágico en los raros momentos en que se hace consciente” (p. 153).

Lo trágico de este mito radica en que Sísifo, “proletario de los dioses”, “conoce toda la amplitud de su miserable condición: en ella piensa durante el descenso” (Camus 2018, p. 154). Si el descenso se hace ciertos días con dolor, también se puede hacer con gozo. “La felicidad y lo absurdo son hijos de una misma tierra. Son inseparables”. El absurdo “hace del destino un asunto humano que deberá arreglarse entre los hombres”; Sísifo es el dueño y creador de su destino, y ahí está su gozo: “Su roca es su casa” (p. 155). Él “enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Este universo en adelante sin dueño no le parece estéril ni fútil” (p. 156). Camus culmina su reflexión diciendo: “la lucha por llegar a las cumbres basta para llenar el corazón del hombre. Hay que imaginar a Sísifo feliz” (p. 156).

5. ¿Es posible superar el nihilismo?

En su afán por superar del nihilismo, Dostoievski lleva las ideas nihilistas hasta sus últimas consecuencias. El contraste con Nietzsche y con Camus es absoluto: el escritor ruso considera que el problema del hombre no tiene solución si se asumen los parámetros modernos. Sin

Dios, “la autoconciencia se revela como un abismo que se avecina, la absoluta soledad del sí mismo sin otro propósito o fin que el manifestado por el deseo momentáneo” (Gillespie, 2016, p. 90). Testimonios de esta idea, que es incompatible con la idea del Sísifo feliz, son las reflexiones del protagonista de las *Memorias del subsuelo* y las ideas extraviadas y obsesivas de Raskólnikov que lo llevan a cometer un doble asesinato en *Crimen y castigo*. Para Dostoievski, el intento por superar los límites de la finitud humana y alcanzar el superhombre es inútil y la única respuesta para el hombre es volver a Dios (cfr. Gillespie, 2016, p. 89). El tema por tratar es finalmente el conflicto entre nihilismo y fe (cfr. Stellino 2015, p. 126). De acuerdo con Stepenberg, la diferencia de Dostoievski con Nietzsche “radica en el reconocimiento del fracaso humano como una debilidad que debe ser reparada, no como una fortaleza que ser celebrada” (2019, p. 39).

El punto señalado por Stepenberg es particularmente importante para esta discusión. La filosofía de Nietzsche, y particularmente la doctrina del eterno retorno de lo mismo y su consecuencia inmediata, el *amor fati*, deben ser interpretadas como una rebelión en contra de la finitud. Perdida ya la posibilidad de alcanzar la vida eterna, Nietzsche quiere rescatar la eternidad del instante. Esta idea también está presente, aunque de manera embrionaria y confusa, en Kirillov; él también pretende lograr un instante de plenitud, aunque sea aquel en el cual, sin motivo alguno, se quite su propia vida. Por esa razón, el ingeniero se pregunta: “¿Es que no hay ningún hombre en todo el planeta que, después de deshacerse de Dios y creyendo en su propia voluntad, tenga bastante arrojo para expresar esa voluntad en su más alto nivel?” (Dostoievski, 2017, pp. 787-788).

Al analizar el diálogo entre Kirillov y Stavroguin es imposible no recordar la frase de Zaratustra que dice: “Si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo no ser un Dios! *Por tanto*, no hay dioses” (OC IV, 120). El profeta Zaratustra *no soporta no ser Dios*, es decir, no soporta la finitud propia de la condición humana. Por esa razón, busca en la eternidad del instante, es decir, en el eterno retorno, la trascendencia que no puede encontrar en la vida eterna prometida por el cristianismo (cfr. González Vallejos, 2023, pp. 173-184).

Esta postura de Nietzsche, con los matices del caso, es también atribuible en sus puntos esenciales a la de Kirillov, que está en las antípodas de la posición del propio Dostoievski. Porque ¿qué significa finalmente este afán de llegar a ser dios? ¿No es acaso la negativa

voluntarista a aceptar que la condición humana es limitada y finita? Así como Nietzsche plantea en *Zaratustra* la metáfora de los tres estados — camello, león y niño —, Dostoievski muestra por medio de Kirillov qué es lo que pasa cuando alguien se propone llevar el ateísmo hasta sus últimas consecuencias. El autor ruso recurre a una suerte de reducción al absurdo para mostrar cómo el demonio de la ideología se ha apoderado de un hombre sensible y bondadoso como Kirillov y lo ha llevado al suicidio basándose en una tesis delirante, a saber, que “si no hay Dios, entonces yo soy Dios [...]. Si Dios existe, todo es Su voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad” (Dostoievski, 2017, p. 787).

Más allá del hecho de que la conclusión no se sigue de las premisas, Dostoievski quiere resaltar las consecuencias que tiene el abandono del cristianismo y la adopción de ideas occidentales de corte racionalista. La postura cristiana, en cambio, supone una actitud confiada y agradecida aun en medio de las dificultades: una actitud de permanente aceptación de la voluntad de Dios como la que encarnan personajes como Sonia (*Crimen y castigo*), Myshkin (*El idiota*) y Aliosha Karamazov (*Los hermanos Karamazov*), entre otros.

Por esta razón, y aceptando todos los matices y ambigüedades señalados por Stepenberg, Stellino y otros autores, es correcto afirmar que existe una innegable afinidad entre las posiciones de Nietzsche y de Kirillov. Comparto, en este sentido, la posición de Camus, quien afirma que tanto para Kirillov como para Nietzsche “matar a Dios es hacerse dios uno mismo — es realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el Evangelio” (Camus, 2018, p. 137).

A diferencia de Camus, quien reivindica la finitud, tanto Nietzsche como Kirillov llegan a la idea de la autodeificación. Este anhelo lleva a Nietzsche a proclamar al superhombre; a Kirillov, en cambio, lo lleva al suicidio. En aguda contraposición, Dostoievski piensa que la autodeificación es la gran tentación humana y que es fruto del nihilismo. El problema finalmente, como sugiere Stellino (2015, p. 214), es la aceptación o el rechazo de la libertad absoluta del hombre. La respuesta de Nietzsche a la muerte de Dios es el *amor fati*; Dostoievski, en cambio, cree que la respuesta a la muerte de Dios es la vuelta al cristianismo tradicional ruso encarnado en el Stárets Zósima (cfr. Gillespie, 2016, p. 103).

Para Nietzsche, la principal fuerza del cosmos es la voluntad de poder (cfr. Gillespie, 2016, p. 104); para Dostoievski, es el Dios cristiano, cuyo principal atributo no es su racionalidad, sino su amor. Por esa razón, para el autor ruso el fracaso no es “una debilidad que debe ser reparada”, sino que en ella resplandece la misericordia de Dios, que no vino a buscar a los justos, sino a los pecadores.

Nietzsche afirma en los *Fragmentos póstumos* que la hipótesis moral cristiana “otorgaba al hombre el *valor absoluto*, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y el perecer” (FP IV, 5 [71], 1, p. 164). Tiene razón. Sin la noción de “dignidad” fundada en que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, y sin la doctrina de la encarnación de Cristo, según la cual Dios asume la condición humana, es difícil fundamentar el valor absoluto de la persona humana. Nietzsche vio con admirable claridad que la muerte de Dios va inseparablemente unida al nihilismo, el cual consiste finalmente en que el ser, el bien y la verdad se hunden en la nada sin que podamos hacer nada para evitarlo. Las expresiones “nihilismo” y “muerte de Dios” aluden al mismo fenómeno.

Hemos visto también que, en sus *Fragmentos póstumos*, Nietzsche dice que “al magnánimo Kirilov le venció un pensamiento: se pegó un tiro”, y más adelante agrega:

[...] la *fórmula clásica* de Kirilov en Dostoievski: Estoy obligado a afirmar mi *increencia*; a mis ojos no hay una idea más grande que la negación de Dios. ¿Qué es la historia de la humanidad? El ser humano no ha hecho más que inventar a Dios para no matarse. Yo soy el primero que rechaza la ficción de Dios... (FP IV, 11 [334], 460).

En estos pasajes de Nietzsche encontramos las claves necesarias que nos permiten dar una respuesta a la pregunta por la superación del nihilismo. El nihilismo activo, que es el que Nietzsche defiende, consiste en asumir la muerte de Dios hasta sus últimas consecuencias. Un nihilista activo diría: no hay Dios; por lo tanto, no buscaré refugio en la religión. No hay Dios; por lo tanto, aceptaré que lo único que tengo es el instante presente y que debo hacer que este instante justifique mi existencia. El nihilismo pasivo, en cambio, consiste en el debilitamiento de los valores. ¿Pero a dónde nos llevan finalmente estas dos versiones del mismo fenómeno?

La doctrina del eterno retorno es un genial intento de superar la finitud humana por medio de la afirmación de la eternidad del instante. Se trata, sin embargo, de un intento fallido: el tiempo no se repite eternamente; la vida humana se extingue rápidamente y con ella se acaba también la voluntad de poder. Algo similar podemos decir acerca de la reconciliación con el absurdo propuesta por Camus, que se resume en la frase “hay que imaginar a Sísifo feliz”. A pesar de la valentía del filósofo existencialista, que asume el carácter trágico de la existencia y decide aferrarse a las pequeñas alegrías cotidianas para seguir viviendo y fabricar así un sentido que en realidad no existe, la aceptación del absurdo es un acto voluntarista que no logra superar el sin sentido del mundo. Camus tiene razón al rechazar la postura contradictoria de Kirillov; pero su propio planteamiento es, tal como el eterno retorno de lo mismo, un intento fallido por darle sentido a la existencia humana: sin Dios, el nihilismo no puede ser superado, a pesar de todos los esfuerzos de la voluntad. Un ser finito no puede aspirar a alcanzar el absoluto por medio de sus propias fuerzas. Un ateo consecuente cree que el ser humano viene del azar y se dirige hacia la nada. El honesto reconocimiento del carácter trágico de la condición humana realizado por filósofos como Nietzsche, Heidegger y Camus no le devuelve al hombre su dignidad perdida.

Contra Nietzsche y contra Camus, Dostoievski piensa que la respuesta ante el nihilismo consiste en reconocer que Dios no ha muerto, sino que ha sido atacado por los demonios de la ideología y que es necesario volver a las verdaderas raíces del cristianismo, es decir, al Evangelio. Resumiendo, las ideas del escritor ruso, De Lubac afirma que:

[...] después de haber dicho “si no hay Dios, todo está permitido”, he aquí que el hombre comprueba: “si no hay Dios, todo es indiferente” y esta evidencia terrible, este gusto de la muerte, disipa en él la tentación. El hombre es un ser “teotrope”. Combatido por todas partes, la fe es indestructible en su corazón (De Lubac, 2012, p. 314).

El nihilismo es, para Dostoievski, un grave error intelectual y moral, una consecuencia indeseable de la modernidad que se avecinaba y un fenómeno cultural que habría de consolidarse en un siglo XX marcado por dos guerras mundiales tan violentas y crueles que harían pensar a muchos hombres y mujeres que Dios no existe y que la vida humana no

tiene sentido. El carácter profético que tuvo su pensamiento nos permite hoy día darle la razón.

Bibliografía

- Camus, A. (2018). *El mito de Sísifo*. L. Echávari (trad.). Alianza.
- De Lubac, H. (2012). *El drama del humanismo ateo*. C. Castro (trad.). Ediciones Encuentro.
- Dostoievski, F. (2016) *Crimen y castigo*. J. López-Morillas (trad.). Alianza.
- Dostoievski, F. (2017). *Los demonios*. J. López-Morillas (trad.). Alianza.
- Dostoievski, F. (2017). *Los hermanos Karamazov*. A. Vidal (trad.). Alianza.
- Frank, J. (2010). *Dostoievski. Los años milagrosos. 1865-1871. Tomo IV*. M. Utrilla (trad.). FCE.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. J. Iglesias (trad.). Trotta.
- Gillespie, M. (2016). Dostoevsky's Impact on Nietzsche's Undertasting of Nihilism. En J. Love y J. Metzger (eds.), *Nietzsche and Dostoevsky: Philosophy, Morality, Tragedy* (pp. 87-108). Northwestern University Press.
- González Vallejos, M. (2023). *Filosofía de la cruz*. Ediciones UC.
- Nietzsche, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- Nietzsche, F. (2016a). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Vermal Beretta y J. Bautista Llinares Chover (trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016b). *Obras completas. Volumen IV*. D. Sánchez Meca (ed.). J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia Biescas, J. Bautista Llinares Chover y A. Martín Navarro (trads.). Tecnos.
- Pieper, A. (2012). Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra* (pp. 69-91). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050057385.69>
- Simon, J. (2012). Ein Text wie Nietzsches Zarathustra. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra* (pp. 169-192). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050057385.169>
- Stepenberg, M. (2019). *Against Nihilism: Nietzsche Meets Dostoevsky*. Blake Rose Books.
- Stellino, P. (2015). *Nietzsche and Dostoevski: On the Verge of Nihilism*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0860-6>
- Volpi, F. (2004). *El nihilismo*. A. Vigo y C. del Rosso (trads.). Biblos.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3245>

Lo sublime en la filosofía alemana moderna

The Sublime in Modern German Philosophy

Boris Papez

Universidad Nacional de San Martín
Argentina

papezbe@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8938-7971>

Recibido: 11 - 09 - 2024.

Aceptado: 20 - 01 - 2025.

Publicado en línea: 04 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: Papez, B. (2026). Lo sublime en la filosofía alemana moderna. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 215-241. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3245>



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

Resumen

Dos concepciones delimitan la reflexión contemporánea sobre lo sublime: una se despliega diferenciándose de su definición moderna; la otra acentúa la continuidad entre ambos momentos. Contra la idea de una oposición radical entre estas concepciones, proponemos reconsiderar la relación entre los cambios y las continuidades en la teorización de lo sublime en la filosofía alemana moderna (Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel). Presentamos dos hipótesis: 1) como el pasaje de lo sublime (natural) moderno a lo sublime (tecnológico-político) contemporáneo se asienta en la creciente explotación de la naturaleza, este pasaje es progresivo, no abrupto; 2) en los límites de este pasaje (en Simmel), la oposición entre lo sublime natural y lo sublime antropológico enfatiza los problemas éticos y estéticos que implica alcanzar estos sentimientos como absolutos. Esta problematización, también presente en la filosofía posterior, marca un punto de transición entre la estética moderna y la contemporánea.

Palabras clave: lo sublime; modernidad; filosofía alemana; estética; lo absoluto; naturaleza; cultura; Simmel; Kant; Schopenhauer; Nietzsche.

Abstract

Two conceptions outline contemporary reflections on the sublime: one unfolds by differentiating itself from its modern definition; the other emphasizes continuity between both moments. Against the idea of a radical opposition between these conceptions, we propose reconsidering the relationship between changes and continuities in the theorization of the sublime in modern German philosophy (Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel). We make two claims: 1) since the transition from the modern (natural) sublime to the contemporary (technological-political) sublime is based on the increasing exploitation of nature, this transition is progressive, not abrupt; 2) at the limits of this transition (in Simmel), the opposition between the natural sublime and the anthropological sublime calls into question the ethical and aesthetic issues involved in attaining these feelings as absolutes. This problematization, also present in later philosophy, marks a point of transition between modern and contemporary aesthetics.

Keywords: the sublime; modernity; German philosophy; aesthetics; the absolute; nature; culture; Simmel; Kant; Schopenhauer; Nietzsche.

1. Lo sublime ante la catástrofe natural en el siglo XVIII

El 1 de noviembre de 1755 un terremoto destruyó la ciudad de Lisboa, en esos tiempos una de las capitales comerciales más importantes de Europa.¹ Este hecho, considerado un parteaguas que aceleraría el fin del optimismo de la primera mitad del siglo de la Ilustración (Vicente Arregui, 1986, p. 141), propició una activa intervención filosófica que buscaba explicar las causas de la catástrofe y repensar la posición del ser humano frente a la naturaleza.²

Al año siguiente, Edmund Burke escribiría *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (publicada en 1757), donde imagina una experiencia sublime ante la contemplación de las ruinas de una ficticia ciudad de Londres azotada por el mismo fenómeno (Burke, 1987, p. 36).³ Lo novedoso en este ejemplo no es la fragilidad humana frente a la incontrolable fuerza natural, sino más bien la conciencia de ello en un momento en que la tendencia modernizadora impulsaba la racionalización científica por medio del conocimiento de

¹ Se estima que el sismo causó entre treinta mil y cuarenta mil víctimas (Poirier, 2005, p. 63).

² En enero de 1756, Voltaire publica el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, donde al no poder explicar teológicamente las causas del terremoto, sugiere que los hechos de naturaleza se rigen por el puro azar (Voltaire, 1995, p. 159). En agosto de 1756, Rousseau envía una carta a Voltaire a propósito de su poema, en la que propone un argumento antropológico, según el cual las causas del terremoto deben buscarse en la acción humana en tanto contraria al orden natural, conviniendo que el sismo pudo verse impulsado por la construcción desproporcionada de casas de varios pisos (Rousseau, 1995, pp. 186-187). Por su parte, Kant escribió tres ensayos entre enero y abril de 1756 en los que desarrolló una hipótesis geológica, basada en la idea de la conformación de gases subterráneos que tenderían a salir a la superficie a través de terremotos o erupciones volcánicas (Hernández Marcos, 2005, pp. 220-221). No obstante, como señaló Walter Benjamin (2015, pp. 52-53), hacia fines del siglo XIX se verificó que la causa de los grandes terremotos como el de Lisboa no tiene lugar en lo profundo de la tierra, sino en la corteza, donde se registran constantes movimientos que en su búsqueda de equilibrio pueden generar terremotos.

³ Si bien Burke elige Londres para exponer la emergencia de lo sublime ante las ruinas de un terremoto, la imagen detrás del ejemplo es indudablemente la de Lisboa (Regier, 2010, p. 357).

la naturaleza y de su dominio.⁴ Es por esta razón que ya no hay solo el miedo, sino también la admiración. Lo sublime emerge, entonces, como un sentimiento ambiguo que a una determinada distancia (de la situación de peligro) puede arrancar, del dolor, placer (Burke, 1987, pp. 29 y 36).

2. Cambios y continuidades en el objeto de lo sublime de la filosofía moderna a la filosofía contemporánea, y nuestra posición frente a las posiciones contemporáneas

El objeto que motiva la imagen de una fuerza poderosa e incontrolable es históricamente variable. Si el terremoto de Lisboa fue una expresión de la potencia natural, en adelante el progresivo desarrollo económico sostenido en el dominio y la explotación de la naturaleza desplazaría el problema del descontrol al plano antropológico, tecnológico y político, alcanzando un punto álgido en el siglo XX, cuando los conflictos bélicos y las amenazas nucleares colocaron por primera vez en la historia a la actividad humana como la principal fuente de peligro para la propia humanidad.⁵ Esta fuerza (humana, y ejercida contra la humanidad) debe entenderse como el principio de un cambio de objeto de lo sublime, pero no como la causa directa de este sentimiento. Ello se debe a que la estética es inseparable de la ética, y por lo tanto hay una mayor dificultad para mantener una distancia (ya no física, sino moral) frente al ejercicio de esta fuerza. Decimos “una mayor dificultad” (y no “una imposibilidad”) porque la ética está históricamente condicionada. Así, Kant podía reconocer en la guerra cierta sublimidad, pero este sentimiento encontraría dificultades para expresarse en los tiempos de guerras y posguerras del siglo XX (1914-1960), cuando el concepto de lo sublime cayó en desuso.

El contexto de cambio de la segunda mitad del siglo XX llevó posteriormente al delineamiento de dos posiciones filosóficas contrapuestas sobre lo sublime. Una de ellas enfatiza las diferencias

⁴ Decimos que no es novedosa la vinculación de lo sublime con una fuerza natural dado que ya se encontraba en otros autores, como Joseph Addison y lord Shaftesbury. No obstante, como había enfatizado Kant, con su uso no se referían a un sentimiento, sino a objetos de naturaleza.

⁵ Para un desarrollo del argumento del desplazamiento del objeto de peligro de la naturaleza a la propia actividad humana, cfr. N. Elias (2002, pp. 19-28).

entre el período moderno y el contemporáneo, justificando este contraste en la depreciación de la naturaleza como objeto de peligro. Desde esta postura, los rasgos del sentimiento sublime están condicionados por la subjetivación de cada formación histórica, que hace que lo sublime estético se vuelva indisociable de lo político. Este enfoque, que gana predominancia en la filosofía anglosajona contemporánea (Eagleton, 1988; De Bolla, 1989), halla en el trabajo de Fredric Jameson un intento por definir el objeto de lo sublime a partir de la consideración de las innovaciones técnico-económicas del capitalismo contemporáneo. Según su planteo, la extrema velocidad de las imágenes circulantes y la pasividad humana frente al imperativo de consumo dan lugar a nuevos tipos de fragilidad humana (Jameson, 1987). La sucesión de imágenes instaaura un caos, un *límite*, no solo por dificultar la captación de información, sino también un límite de la representación para mantener una memoria, para expresar un pasado. Se configura así una disputa persistente por la representación del pasado –reciente o lejano– que encuentra su expresión en la lucha política por su apropiación y significado (Elias, 2001; Malabou, 2021).

Contrariamente a esta posición, se presenta una segunda concepción de lo sublime que pone el acento en las continuidades entre el período moderno y el contemporáneo. Esta postura sigue muy de cerca las teorías modernas más sofisticadas de lo sublime, dando lugar a interpretaciones sólidas y matizadas (principalmente basadas en los trabajos de I. Kant y E. Burke), como las propuestas por Deleuze (1978) y Lyotard (2021). También forman parte de esta posición algunas perspectivas historicistas o ambientalistas que reivindican la vigencia de lo sublime natural en las sociedades contemporáneas. Desde esta óptica, la estética está ligada a la ética y la política, ya que el alcance del sentimiento de lo sublime natural se vincula con una posición que aboga por la limitación de la tendencia a la explotación de la naturaleza por el ser humano, que se entiende que suprime la sublimidad natural (Hitt, 1999; Brady, 2013).

Entre los autores mencionados, estas posiciones no se presentan de manera absolutamente excluyente, dado que las diferencias entre lo sublime moderno y lo sublime contemporáneo guardan continuidades, y viceversa, las continuidades contienen ya diferencias. Nuestra posición, historicista, acentúa esta relación con el fin de entender las condiciones históricas del concepto filosófico y del sentimiento sublime, y así poder explicar adecuadamente la relación entre los cambios y las continuidades que marcan el tránsito de lo sublime moderno a lo

sublime contemporáneo. Para ello, analizaremos las conceptualizaciones de lo sublime en algunos autores fundamentales de la filosofía alemana moderna (Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel). El texto presenta dos hipótesis: 1) como el pasaje de lo sublime (natural) moderno a lo sublime (tecnológico-político) contemporáneo se asienta en la creciente explotación de la naturaleza, este pasaje es progresivo, no abrupto; 2) en los límites de este pasaje (en Simmel), la oposición entre lo sublime natural y lo sublime antropológico pone en cuestión los problemas éticos y estéticos que implica alcanzar este sentimiento como absoluto. Esta problematización, también presente en la filosofía posterior, marca un punto de transición entre la estética moderna y la contemporánea. En el próximo apartado nos ocuparemos de la primera hipótesis. En los subsiguientes, de la segunda.

3. El debilitamiento de lo sublime natural en la filosofía alemana moderna

Si el pasaje de lo sublime moderno a lo sublime contemporáneo es progresivo, y no abrupto, entonces debe presentarse un debilitamiento progresivo de lo sublime natural y, a su vez, una creciente introducción de lo sublime en el plano antropológico. En la filosofía alemana moderna, este proceso puede ser reconstruido a través de la consideración de la evolución del pensamiento sublime tras el trabajo de Burke. En este sentido, los tres componentes centrales de lo sublime expuestos por Burke (la fragilidad humana frente a una fuerza determinada, la ambigüedad del sentimiento que oscila entre el dolor y el placer, y la distancia frente al objeto de peligro) desaparecen progresivamente: el primero en Kant, el segundo en Schopenhauer, el tercero en Nietzsche.

En la *Crítica del juicio* (de 1790), Kant presenta un primer movimiento: lo sublime exige la capacidad para captar la magnitud (la cualidad de lo grande), lo cual no se da por medio de los sentidos, sino de la razón, capacidad desde la que, además, se accede a la vida moral, superior a la naturaleza. De este modo, la figura de un otro natural, si bien poderosa, se vuelve dependiente del sujeto, que, aunque frágil, mantiene una capacidad de resistencia al colocar a la naturaleza en una posición de subordinación frente al pensamiento, atributo del que aquella carece.⁶

⁶ Según Kant: “Las rocas temerariamente suspendidas encima de nosotros y que amenazan con desplomarse, las nubes tormentosas que se acumulan en el cielo cargadas con rayos y truenos, los volcanes con toda su fuerza destructiva,

Esta inversión del poder abre la posibilidad de un desplazamiento de lo sublime natural a lo sublime antropológico, en el que la fuerza incontrolable puede hallarse en situaciones límite, como las dadas por la experiencia de la guerra.⁷ Sin embargo, lo sublime antropológico no suspende la distancia ante lo que no se controla. En este sentido, Kant indica que la propia acción humana, aun cuando pueda ser una fuente de lo sublime al mostrar su fuerza por medio del rechazo de la satisfacción de necesidades, requiere de cierto apartamiento de la vida en sociedad, que tiende a promoverla.⁸

En *El mundo como voluntad y representación* (de 1818), Schopenhauer dirá que los objetos de naturaleza pueden ser hostiles con el cuerpo humano, y por lo tanto contrarios a la voluntad individual. El sentimiento de lo sublime se alcanzaría por medio de un esfuerzo de la razón por contemplar serenamente aquello que empequeñece al sujeto, lo cual requiere de un distanciamiento de la propia voluntad que, no obstante, no depende enteramente de la intencionalidad, ya que (al igual que para Burke y Kant), ante el peligro inminente, la realización de la voluntad se vuelve imperiosa. Dicha dependencia situacional hace que el interés por realizar la voluntad individual presente una gradación diversa

los huracanes con la devastación que dejan tras de sí, el ilimitado océano en toda su rebeldía, la catarata de un río poderoso y cosas semejantes, convierten en una pequeñez insignificante a nuestra capacidad de resistencia, en comparación con su poder. Pero sólo con que nos encontremos en un lugar seguro su visión resulta tanto más atractiva cuanto más sublime es. Llamamos a estos objetos sublimes porque elevan la fortaleza del alma por encima de su media habitual, y permiten descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de un tipo muy diferente que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza. [...] También encontramos en nuestra capacidad racional otro patrón de medida no sensible que tiene bajo sí aquella misma infinitud como unidad frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño, y en esa medida encontramos en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza" (Ak. V: 261).

⁷ Sostiene Kant que incluso la guerra "tiene algo de sublime en sí y convierte a la forma de pensar del pueblo que la hace de este modo en tanto más sublime cuanto a más peligros se ha expuesto y bajo ellos ha podido afirmarse como valiente"; esto es posible porque "la sublimidad no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro ánimo" (Ak. V: 264).

⁸ "Ser autosuficiente uno mismo y por ende no necesitar de la sociedad sin ser, sin embargo, insociable (esto es, huir de ella) es algo que se aproxima a lo sublime, al igual que cualquier desdén de las necesidades" (Ak V: 276).

de la de sus niveles inferiores (en los cuales es factible su supresión); esto posibilita diferentes intensidades de lo sublime: este es menor en situaciones que promueven la contemplación en silencio y más intenso en aquellas donde el cuerpo, sin estar en peligro, se ve afectado fuertemente por estímulos visuales y auditivos. En estos tipos de experiencia, el carácter ambiguo de lo sublime (la conjunción del dolor y el placer) queda anulado por medio de la supresión de la voluntad.⁹ Ello implica asimismo la supresión del imperio de la necesidad, la carencia y el sufrimiento, donde cada deseo satisfecho presupone un conjunto superior de otros no satisfechos (Schopenhauer, 2003, § 38).

Lo sublime en Schopenhauer, entonces, se sostiene sobre una noción de “distancia” ampliada (hacia la situación de peligro y hacia la propia voluntad) que motiva la idea de lo sublime trasladada al plano ético, donde los propios individuos son considerados objetivamente –con distancia–, con independencia de la voluntad. Ello permite captar su felicidad sin sentir envidia, apreciar sus cualidades sin sentir ambición (Schopenhauer, 2003, § 39).¹⁰

⁹ “[...] una llamada a la seriedad, a la contemplación desligada de todo querer y de su miseria: pero precisamente eso da a tal entorno solitario y quieto un toque de sublimidad. Pues, al no ofrecer ningún objeto, ni favorable ni desfavorable, a la voluntad necesitada de un continuo aspirar y alcanzar, solo queda el estado de pura contemplación” (Schopenhauer, 2003, § 39).

¹⁰ En Schopenhauer, una expresión artística de total relevancia la constituye la música, el lenguaje del sentimiento. Así, “la música no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino la *copia de la voluntad misma*” (Schopenhauer, 2003, § 52). La concepción de la música como expresión de la voluntad parece hacer de la música sublime un contrasentido, en tanto que en Schopenhauer lo sublime requiere de la supresión de la voluntad. Al respecto, puede abrirse una posible vía interpretativa a través de la diferenciación de las figuras del creador y del espectador. Según Schopenhauer, la música puede no expresar la voluntad, ya que “la analogía entre ambas descubierta por el compositor tiene que haber surgido del conocimiento inmediato de la esencia del mundo sin que su razón lo sepa, y no puede ser una imitación mediada por conceptos de manera intencional: en caso contrario, la música no expresa la esencia interna, la voluntad misma” (Schopenhauer, 2003, § 52). Podría decirse que la creación musical requiere del abandono del control de la razón, y por eso mismo, del abandono del esfuerzo por apartarse de la voluntad (que requiere de cierto esfuerzo de la razón). En consecuencia, no habría creación sublime en Schopenhauer. Pero tal vez sí habría contemplación sublime, dado que la música “reproduce todos los impulsos de nuestro ser más íntimo, pero separados de la

Una de las críticas que realiza Nietzsche a sus predecesores Kant y Schopenhauer¹¹ versa sobre la centralidad que estos le dieron al estudio de la figura del espectador, en detrimento de la del creador.¹² En este plano, lo sublime abandona el ámbito de la naturaleza (propio del observador) para situarse en la obra de arte, lo cual trastoca el sentido de la fragilidad humana: ya no hay ni peligro ni resistencia subjetiva, sino una exaltación que liga lo sublime a lo cómico y a lo dionisiaco.¹³ Lo sublime puede situarse en la propia acción, que en su estado de embriaguez se indiferencia de lo creado. Nietzsche dirá el hombre ya no es un artista, sino una obra de arte. Hay un estado de reconciliación del ser humano con la naturaleza y con su prójimo en el que la distancia, condición elemental de lo sublime, queda suprimida por lo “Uno primordial”. Acá ya no se distinguen objetos de peligro. Al contrario, hay el olvido de sí, de tal modo que el sujeto “se siente dios” (Nietzsche, 2004, § 1).

Ahora, si bien la distancia es completamente suprimida por parte del artista dionisiaco, las obras de arte no necesariamente presentan lo dionisiaco de manera pura. Ello ocurre en la tragedia, donde lo dionisiaco y lo apolíneo, aunque antagónicos, alcanzan a confundirse. La tragedia es una recreación de la vida cotidiana: su principio es la humillación, la desgracia y el sufrimiento. Con su recreación, el espanto que produce la

realidad y lejos de su tormento” (Schopenhauer, 2003, § 52). En esta distancia del tormento, de lo que causa dolor, hay, efectivamente, una distancia de la propia voluntad.

¹¹ La definición de lo sublime en Nietzsche no es explícita, pero sí puede ser deducida de la oposición entre lo apolíneo (lo bello) y lo dionisiaco (lo sublime). En este párrafo partimos de la lectura que Paul Guyer (2012, pp. 114-116) realiza al respecto.

¹² “[...] Kant, al igual que todos los filósofos, en lugar de enfocar el problema estético desde las experiencias del artista (del creador), reflexionó sobre el arte y lo bello a partir únicamente del ‘espectador’, y al hacerlo introdujo sin darse cuenta al ‘espectador’ mismo en el concepto ‘bello’” (Nietzsche, 1980, 3, § 7).

¹³ Dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (2004, § 7): “Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, aproximase a él el arte, como un mago que salva y que cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso”.

vida cotidiana se vuelve tolerable, pero a la vez se produce un éxtasis que proviene de someter la realidad a una representación. Ello no implica la producción de un arte bello, sino más bien la reducción de la fealdad del mundo. Así, hay una verdad (dada la unidad del artista con su obra), que no llega a ser la verdad. A su vez, hay una belleza, aunque su constitución se presenta como negación de la fealdad. En este mundo intermedio entre la belleza y la verdad, el artista dionisiaco “tiene que estar embriagado, y a la vez, al acecho detrás de sí mismo como observador” (Nietzsche, 2004, p. 247). De este modo, el artista se funde con el mundo, pero a su vez hay un rechazo del mundo tal como es sin que ello suponga la búsqueda de una representación ilusoria y confortable. La tragedia, entonces, supone una relación entre el yo y el mundo que oscila entre su unificación y la oposición de una distancia.

En resumen: las definiciones expuestas expresan un límite o una supresión de los tres rasgos principales de lo sublime de la naturaleza tal como fueron expuestos por Edmund Burke. Primero, la fragilidad del sujeto queda limitada a partir de la fuerza de su capacidad de representación, de la que la naturaleza carece (Kant). Luego, la ambigüedad del sentimiento es anulada ante la necesidad de elevación sobre la voluntad, causante de infelicidad y sufrimiento constante (Schopenhauer). Finalmente, la distancia frente al objeto de peligro desaparece con el desplazamiento de lo sublime a la esfera de la creación humana –aunque en el caso del arte trágico, la confusión de lo apolíneo y lo dionisiaco restituye cierta distancia en la experiencia sublime– (Nietzsche). De este modo, queda debilitado lo sublime natural, aunque todavía no se presenta una noción sólida de lo sublime antropológico, en la que el ejercicio de una fuerza social encuentre una problematización ética. Al contrario: lo humano se capta con distancia, sea ante la guerra (en Kant), sea ante la propia voluntad humana (en Schopenhauer). En Nietzsche, en cambio, ya no hay distancia, pero lo sublime natural y lo sublime antropológico se confunden, por lo que no se captan las particularidades de este último sentimiento (volveremos sobre este punto en el apartado 10). El desarrollo de lo sublime antropológico ganaría fuerza en el curso posterior de la historia, cuando la naturaleza se conciba cada vez más como algo controlable (dado que el sujeto deja de ser frágil frente a ella), y la acción humana pueda alcanzar un grado de significativo descontrol.

4. Sobre la posibilidad de un análisis de lo sublime en los límites entre lo sublime moderno y lo sublime contemporáneo

Autores como Paul Guyer (2012, p. 117) y David B. Johnson (2012, p. 118) han mencionado que, tras la obra de Nietzsche, la noción de lo sublime desapareció en gran medida del pensamiento estético, por lo que su recuperación debería aguardar a la estética contemporánea. Considerando que el progresivo vaciamiento de sentido de lo sublime natural es concomitante al creciente dominio de la naturaleza, y habiendo en este movimiento un incremento de la potencia técnica, sería esperable que lo sublime pudiera hallarse en el acto bélico, tal y como propuso Kant en el pasaje que citamos anteriormente (Kant, 2003, pp. 222-223). Sin embargo, ello no ocurrió, posiblemente porque la estética es inseparable de la ética, y porque la destrucción de la vida humana anula la admiración sublime. La admiración deja paso a la vergüenza, sentimiento que atravesó este momento de decadencia de lo sublime, y que dio lugar a la idea de lo sublime como lo ridículo —por ejemplo, en Martínez Estrada (1972) y en Adorno (1984)—.

Pero entonces, ¿cómo explicar el cambio progresivo de lo sublime moderno cuando hay un abismo que separa esta concepción de lo sublime contemporáneo? Consideramos que el único modo de responder a este interrogante consiste en tomar las obras de los autores que se encuentran entre los límites de la concepción moderna y contemporánea. En nuestra opinión, en estos límites se sitúa el trabajo de Georg Simmel, cuyo entendimiento de lo sublime como lo absoluto expresa un intento por captar lo sublime natural en directa relación con lo sublime antropológico. Este trabajo podría ser de no poco interés para el análisis de los cambios y las continuidades de lo sublime contemporáneo en relación con lo sublime moderno, entre otras razones porque una de las interpretaciones más exhaustivas de lo sublime en la filosofía contemporánea se encuentra en las *Lecciones sobre la Analítica de lo sublime* de J.-F. Lyotard, quien entiende lo sublime precisamente como lo absoluto.¹⁴

¹⁴ Aunque el análisis de lo sublime contemporáneo excede este texto, vale la pena enunciar unas pocas características de lo sublime como lo absoluto en Lyotard —un antecedente del tratamiento de este concepto en la filosofía contemporánea puede encontrarse en el trabajo Lacoue-Labarthe y Nancy

Ahora bien, el problema de tomar el trabajo de Simmel como referencia clave del análisis es que Simmel no desarrolla una teoría explícita de lo sublime. Al igual que en Nietzsche, su uso del término “sublime” (*erhaben*) es casi completamente adjetival. La excepción la constituye el final del texto *Los Alpes* (de 1911), donde la caracterización sublime de los Alpes está acompañada de una reflexión sobre lo que significa dicho carácter. Es por ello que, para reconstruir este concepto, contrastaremos este texto con los trabajos estéticos, sociológicos y existencialistas del autor, donde se presenta la posibilidad o la conformación efectiva del absoluto.¹⁵

5. Lo sublime natural como lo absoluto en la estética de Simmel

La ontología simmeliana concibe la unidad como el más armónico equilibrio entre polos opuestos, a diferencia de la forma de la oposición, la competencia y la crítica, en la que uno de los polos ejerce una fuerza sobre el otro (Simmel, 1986, p. 274).¹⁶ En el plano estético, el criterio

(1978)—. El absoluto implica una destrucción, y por lo tanto requiere de una ética y, en la filosofía contemporánea, también de una política. En este sentido, el análisis de Lyotard sobre lo sublime fue elaborado en un contexto de disputa frente al negacionismo del genocidio de la Segunda Guerra Mundial, disputa en la cual el propio Lyotard participó (como señala C. Malabou, 2021, pp. 11-12). En este contexto, Lyotard desplegó una lectura de lo sublime en Kant que volvía a poner el acento en la fragilidad del ser ante la dificultad para representar aquello que escapa a la representación. Esta dificultad se presenta ante lo matemáticamente sublime (algo ante lo cual todo lo demás es pequeño), cuando ello no es captado por la razón, sino por los sentidos: el absoluto, es decir, el objeto de este sentimiento, es lo sublime. En términos de Lyotard (2021, p. 91): “Lo absoluto en el sentimiento sublime es un objeto de pensamiento que por otra parte puede, ciertamente, ser representado por una Idea, en el uso que de ello hace la razón especulativa, pero que aquí sólo está sentido, es decir, está ‘presente’ solamente como la sensación de una finalidad necesaria [...] [.] hablo de la ‘presencia’ de un concepto de razón: el objeto de este concepto, lo absoluto, es sentido sin que sea representado por una Idea. Es sólo como sensación que está presente el sentimiento de lo sublime”. Este es un absoluto infinito, carente de límites, y por ello mismo no es representable o divisible en partes (Lyotard, 2021, pp. 115-131).

¹⁵ Otras interpretaciones de lo sublime en Simmel pueden hallarse en los trabajos de Schlitte (2015) y Mangliers (2018).

¹⁶ El pensamiento simmeliano sigue una de las vías ontológicas elementales expuestas por Aristóteles en la *Metafísica*: “corresponde a una sola

de perfección de la obra de arte bella está dado por su capacidad para conformar una unidad.¹⁷ Por el contrario, lo sublime (*das Erhabene*) es un sentimiento solo factible de ser alcanzado a través de la supresión total de un polo en un par de contrarios, lo que hace del otro polo un absoluto (*schlechthin*).

La majestuosidad de los Alpes vuelve pequeño todo lo que le rodea. Pero para la conformación de un absoluto, lo pequeño debe reducirse a nada. Es por ello que Simmel señala que “el carácter sublime [*erhaben*] de los Alpes sólo es perceptible, precisamente, en sus paisajes nevados, cuando todos los valles, la vegetación y las construcciones del hombre han desaparecido de la vista” (Simmel, 2014, p. 59). Esta exigencia vuelve a lo sublime de los Alpes dependiente de toda una serie de contingencias: sólo en invierno la nieve, eterna en las cumbres, se extiende hacia la vegetación y a las construcciones humanas que se hallan en su base, ocultándolas. Pero también debe hallarse el cielo despejado para que las nubes no limiten la altura. Así, lo sublime se presenta como un sentimiento no tan frecuente, pero deseable:

[...] la impresión de altura no sólo se presenta incondicionada, no sólo no necesita de lo bajo, sino que, por el contrario, alcanza toda su grandeza al desaparecer toda visión de lo bajo. De ahí el sentimiento de liberación que, en momentos solemnes, trasmite el paisaje nevado: la sensación de estar más allá de la vida. Pues la vida es incesante relatividad de oposiciones, permanente condicionamiento recíproco de los contrarios, fluida movilidad en la que todo ser sólo existe como ser condicionado (Simmel, 2014, p. 60).¹⁸

episteme estudiar lo que es en tanto que algo que es; en efecto, todas las cosas o son contrarios o provienen de contrarios, y la Unidad y Multiplicidad son, a su vez, los principios de los contrarios” (*Metafísica*, IV, 2, 1005a1-5); y: “los contrarios son principios de las cosas que son; pero cuántos y cuáles son, sólo es posible extraerlo de éstos” (*Metafísica*, I, 5, 986b2-4).

¹⁷ “[...] nos parece algo esencial que todo gran arte unifique contrarios, sin dejarse afectar necesariamente por una cosa o la otra” (Simmel, 2020, p. 101).

¹⁸ Los Alpes tradicionalmente han sido un motivo de reflexión sobre lo sublime. Según Núria Llorens Moreno (2006), al describir Shaftesbury las montañas y los bosques de Atlas en *The Moralists* (de 1709), daba, al mismo tiempo, una descripción de los Alpes, probablemente apoyada en la observación

La ontología precede a la sociología: Simmel, quien pasó casi toda su vida en Berlín, solía viajar a menudo a los Alpes suizos (Schlitte, 2022, p. 2). Hay una liberación, entonces, que también lo es de la vida en la gran ciudad, superpoblada, cuyo incremento de la velocidad de sus relaciones causaban un “embotamiento frente a la diferencia de las cosas” que volvía imperante la adopción de una actitud de reserva por medio de la antipatía y la indiferencia (Simmel, 2002b, p. 393). La naturaleza ya no refleja un otro poderoso que resalta la insignificancia del ser humano, sino que, al contrario, su carácter absoluto lo libera de

que realizó en su viaje a Italia en 1686: “Beneath the *Mountain’s* foot, the rocky Country rises into Hills, a proper Basis of the ponderous Mass above: where huge embody’d Rocks lie pil’d on one another, and seem to prop te high Arch of Heaven. —See! With what trembling Steps, poor Mankind tread the narrow Brink of the deep Precipices! From whence with giddy Horrour they look down, mistrusting even the ground which bears them; whilst they hear the hollow Sound of Torrents underneath, and see the Ruin of the impending Rock; with falling Trees which hang with their Roots upwads, and seem to draw more Ruin after’em. Here thoughtless Men, seiz’d with the Newness of such Objects, become thoughtful, and willingly contemplate the incessant Changes of this Earth’s Surface. They see, as in one instant, the Revolutions of past Ages, the fleeting Forms of Things, and the Decay even of this our *Globe*, whose Youth and first Formation they consider, whilst the apparent Spoil and irreparable Breaches of the wasted Mountain shew them the World it-self only as a noble Ruin, and make them think of its approaching Period” (Shaftesbury, citado en Llorens Moreno, 2006, p. 367). Lo sublime es la ruina reflejada por los objetos de la naturaleza, y su contemplación remite a la ruina del pasado, y esta, a su vez, a la ruina por venir. Kant, comentando la descripción que H.-B. de Saussure realizó de su viaje a los Alpes, señalaría que estos hacen aflorar una “tristeza sublime” a causa del apartamiento de la sociedad por parte del sujeto en el momento de su observación, lo que es equivalente, a su vez, a una “antipatía de principios”: “conocía esa tristeza interesante que infunde la visión de un páramo al que los seres humanos querrían trasladarse para no seguir escuchando ni experimentando nada más del mundo, el cual, sin embargo, no habría de ser tan poco hospitalario que no ofreciera a los seres humanos sino una estancia altamente penosa. Hago esta observación únicamente con el propósito de recordar que también la aflicción puede contabilizarse entre los afectos vigorosos cuando tiene su fundamento en ideas morales” (Ak. V: 276). Esta distancia sería recuperada en la observación de Simmel, aunque no implicaría un “pequeño sacrificio”, sino una liberación.

la pluralidad de las oposiciones, entre las que destaca la suspensión de la preocupación por preservar el yo ante la sociedad.

La expresión precedente difiere de la realizada por Simmel unos años antes en *Las ruinas* (de 1907), donde los Alpes son descriptos como una unidad fundida por el equilibrio entre las tendencias geológicas opuestas de elevación volcánica y estratificación montañosa (Simmel, 2014, p. 43). ¿Por qué un mismo objeto genera dos ideas contrarias? Una vía para buscar resolver esta aparente contrariedad requiere considerar el principio gnoseológico que rige el estudio de los opuestos. Sostiene Simmel (1986, p. 272): “mucho de lo que tenemos que representarnos como sentimiento mezclado es en sí una perfecta unidad. Pero el entendimiento del observador carece del esquema necesario para percibir esa unidad y se ve obligado a construirla, como una resultante de múltiples elementos”. Así, correspondería al filósofo construir la unidad en una realidad que se presenta múltiple y diferenciada, lo cual exige un esfuerzo de la conciencia por distinguir el cambio de lo que permanece, conforme se suceden las observaciones. Podríamos decir que la construcción del absoluto requiere del mismo esfuerzo. Esfuerzo que, en el caso de los Alpes, se ve constantemente condicionado por lo meteorológico, de tal modo que, incluso con las condiciones adecuadas, no es seguro que estas generen la captación de lo sublime.

Lo sublime no es un sentimiento cotidiano. Pero todavía habría más exigencias. En *Las ruinas*, Simmel sostiene que las obras de arquitectura presentan un equilibrio entre el peso y la resistencia de la materia y su distribución por parte del espíritu. Dicho equilibrio desaparece cuando un edificio, por ejemplo, se derrumba, tras lo que se efectúa una “venganza de la naturaleza” contra el espíritu, que había pretendido dominarla. La obra del espíritu continúa presente solo como sustrato utilizado por la naturaleza para su propia creación. Y el sentimiento, trágico, es de paz, por cuanto el objeto de la naturaleza no suscita lo trágico que podría pasar, sino lo trágico que ya pasó, que como tal carece de toda posibilidad de imitación, anulando la formación de nuevas oposiciones, entre la copia y el modelo. La ruina, entonces, conforma un absoluto. Ahora bien, el esfuerzo de la conciencia por captar la lógica de los opuestos requiere a su vez de un conocimiento cultural, ya que no es indiferente el agente que haya intervenido en la destrucción del monumento. Así, ciertas ruinas romanas “carecen del encanto específico de las ruinas, por cuanto se percibe que su destrucción vino por el hombre y no por obra de la naturaleza, deshaciendo el antagonismo

entre obra del espíritu y acción de la naturaleza sobre la que reposa la significación de la ruina como tal" (Simmel, 2014, pp. 40-42).

6. Lo absoluto en la obra de arte en Simmel

La liberación es una distancia frente a un conjunto de oposiciones. El retrato ofrece en mayor medida la posibilidad de establecer dicha distancia, ya que el conocimiento de la imperfección de la propia realidad humana motiva fuertemente su idealización, y con ello la "necesidad que empuja hacia la representación artística" (Simmel, 2020, pp. 98-99). Esta imperfección se presenta ante la negación de la voluntad, que ya no es, como en Schopenhauer, el resultado de un esfuerzo subjetivo particular, sino la consecuencia de una fuerza externa que, no obstante, nunca suprime la potencia de acción. Al contrario, la negatividad se vuelve tanto condición creadora, como condición para una adecuada comprensión de la obra, que lejos está de regirse por el puro placer:

Los hombres que viven predominantemente en un deleite estético (totalmente diferentes de los artísticamente productivos, que suelen tener un copioso excedente de voluntad) no dan muestras por lo común de tener un yo muy continuo, perseverante, independiente de las circunstancias. Viven más bien en sectores relativamente breves, se amoldan sin dificultad a las cosas más antagónicas, y se dejan cautivar por las cosas en vez de dominarlas desde un yo seguro de sí mismo. Por lo tanto, así como el proceso de la vida necesita ser negado por la muerte para que los contenidos de la vida se destaquen en su significación, así los contenidos de la voluntad tienen que ser negados por la insatisfacción para que el proceso de la voluntad, el yo personal que quiere, se manifieste en su ir más allá de toda indicable sujeción de contenido (Simmel, 2004, p. 113).

La captación de la unidad en el retrato presupone la ambigüedad del sentimiento. ¿Es posible alcanzarla en lo absoluto? Uno de los polos que, según Simmel, toda gran obra de arte apunta a destruir, es el del modelo. Esta tendencia es contraria al naturalismo, donde la representación no deja de remitir a lo representado, aunque sin confundirse con ello (como en el caso de la fotografía, donde solo hay lo real). Hay, en estos casos,

la emergencia de un sentimiento irrefrenable de incomodidad. Como señala Simmel en la segunda nota al pie de *Rembrandt* (de 1916):

Es muy instructivo el hecho psicológico de que frente a muchos retratos hablamos de “un parecido espantoso” pero nunca lo hacemos con respecto a una fotografía. Pues tal parecido sólo se puede producir si el retrato –y precisamente por eso– nos coloca ante la realidad inmediata y; por así decirlo, irresistible al modelo. Siempre sentimos horror (Goethe decía en este caso una “aprensión”) cuando un orden determinado de las cosas de un fenómeno se interrumpe por un fenómeno que viene de otro orden completamente diferente. La realidad de lo viviente y la idealidad de la obra de arte significan dos mundos separados y un trozo de aquella que aparezca repentinamente dentro de ésta es algo así como un fantasma, sólo que con signo cambiado. Ante la fotografía no sentimos semejante espanto porque no pertenece al orden ideal del arte sino de antemano no quiere más que conducirnos psicológicamente a una impresión de la realidad (Simmel, 2006, p. 34).

El “parecido espantoso” era una crítica recurrente en el siglo XIX. No solo Goethe, también Hegel diría que “hay retratos que son parecidos hasta la náusea” (1989, p. 35) y que tiene más valor la invención de un clavo. Pero con Simmel esta crítica no es solo un manifiesto contra el naturalismo. Puede leerse en ella una lógica que definiría la teoría del valle inquietante del robotista Masahiro Mori (1970), quien, refiriéndose a la producción de robots y muñecos humanos, sostenía que el incremento de su parecido es concomitante al sentimiento de familiaridad, pero alcanzado un grado significativo de parecido –pero no de identidad– emerge el sentimiento de lo inquietante, que puede devenir en horror si el objeto en cuestión se pone en movimiento. Según Mori, es solo con el incremento del parecido –hasta el punto de alcanzar la identidad– que la inquietud desaparece. Lo que ocurre es que el robot, inicialmente valorado a partir de una axiología del robot, al asemejarse tanto al ser humano –pero no tanto–, pasa a ser valorado desde una axiología propia del ser humano, escala desde la cual el robot, al no ser idéntico, genera rechazo (Mori, 1970, pp. 33-35). Simmel ha sabido captar esta lógica en el plano del retrato: cuando este alcanza el sumo parecido al modelo, el

orden al que remite ya no es el de la idealidad de la obra de arte, sino al de la realidad, frente al cual la obra no puede competir. Precisamente por eso –se encarga de enfatizar Simmel–, el resultado es el horror y el espanto, sentimientos que se encuentran ajenos en la fotografía, por ser esta idéntica al modelo.¹⁹ Vale decir que el horror ante el parecido no aplica para el paisaje, ya que “no hablamos su lengua”, no siendo este tan apto para la idealización, por lo que la irrupción del orden de la realidad no contrasta con lo ideal de manera tan violenta como sí sucede en el retrato, cuya figura “conocemos demasiado exactamente” (en su imperfección), razón por la que se impone la necesidad de idealización, es decir, de liberación (Simmel, 2020, pp. 98-99).

A diferencia de Mori, quien, para superar lo inquietante, insistía en intensificar esfuerzos en hacer robots más parecidos a los humanos, Simmel no propondrá retratos más fieles al modelo, sino más bien la erradicación de lo real como criterio para evaluar la obra de arte: “con una sola realidad ya es suficiente” (Simmel, 2020, p. 98).²⁰ De lo contrario, el arte no liberaría, pero tampoco lo harían otros órdenes del mundo, con lo que la propia vida perdería sentido, como todo imperio de oposiciones sin unidad ni absoluto.

¿Cómo salir del horror del parecido del retrato? En esta pregunta se juega la posibilidad de la conformación de un absoluto, ya que bien

¹⁹ El cambio del principio de valoración de la obra se da por medio de la comparación, la cual siempre impide la idealización. Según Simmel (1915, p. 135): “si hay ciertos animales que se nos aparecen siempre como feos, esto no se debe a que falte en su manifestación objetiva la idea, sino en que por una asociación de pensamientos irremediables los comparamos con otras cosas, en virtud de cuya comparación resulta aquella fealdad –así el mono nos recuerda al hombre, la rana barro y fango, porque nos impide ver el ser ideal que en ellos se refleja”.

²⁰ Al hablar de “realidad” no se hace alusión a una materialidad, sino a “aquel mundo de representaciones o tipo de representaciones que tiene que estar en la base para que actuemos provechosamente”, lo cual depende netamente de la propia organización psíquica y biológica, de tal modo que “con otras necesidades habría otra ‘realidad’ [...]. El arte también vive de contenidos elementales de la realidad, pero se convierte en arte en cuanto, a partir de las necesidades artísticas de la intuición, el sentir, la significación les da a esos contenidos formas que están muy lejos de las formas de la realidad”. Si lo espiritual se ofreciera también en la realidad, entonces “no se podría comprender por qué además de la realidad necesitaríamos el arte” (Simmel, 2013, pp. 24-25).

podría imponer el abandono del orden de lo real como valor. Ahora bien, al destruir la oposición entre real e ideal, el gran retrato no instala un absoluto que se asienta en lo ideal, sino que coloca en su lugar otro par de opuestos. Esto es lo que ocurre en la *estética del rostro*, donde el más pequeño movimiento de una de sus partes genera el mayor cambio en la totalidad, expresando la perfecta unidad de los extremos, condición necesaria para evitar el espanto: “el rostro sería algo muy abstruso e insoportable estéticamente si esta multiplicidad no fuera al mismo tiempo aquella perfecta unidad” (Simmel, 2001, pp. 284-285).

En *Rembrandt*, lo real/ideal es pulverizado, ya que sus retratos más importantes hacen olvidar la existencia de un modelo, pero inmediatamente este absoluto es reemplazado por las dualidades corporal/espiritual y pasado/presente, que logran constituirse como unidades. En esta última, cada momento representado tiene la capacidad de encarnar la totalidad de la vida (ya vivida): “por eso los más conmovedores retratos de Rembrandt son los de gente vieja, porque en ellos pasa a primer plano un máximo de vida vivida” (Simmel, 2006, pp. 23-34).

7. Lo absoluto antropológico en Simmel

Queda por estudiar la posibilidad de la conformación de lo absoluto en el plano de la acción, ámbito en el cual Nietzsche situó lo sublime. En *La lucha*, Simmel muestra cómo la oposición y la competencia desequilibran la relación entre las partes que se relacionan, aunque ello no alcanza la destrucción de uno de los polos. Sólo en la lucha de exterminio o de aniquilamiento se instaura el absoluto, pero este caso extremo es prácticamente una posibilidad ideal, ya que incluso en el combate bélico se instala algún tipo de reserva (Simmel, 1986, pp. 275-276).

No obstante, esta es una posibilidad latente en las relaciones humanas, donde lo que circula es el poder. Al ejercerlo, una de las partes impone a la otra parte su propia norma:

Todos los grandes pares de términos del espíritu –el yo y el mundo, sujeto y objeto, individuo y sociedad, permanencia y movimiento, materia y forma– han experimentado idéntico destino: uno de sus elementos ha adquirido en un momento dado un sentido amplio

y profundo que abarca no sólo su propia significación estricta sino también su contrario (Simmel, 2002a, p. 87).

La equiparación de lo masculino con lo objetivo y lo humano en general implica a su vez la supresión del polo relativo a lo femenino (Simmel, 2002a, pp. 88-89), por ejemplo. Lo absoluto se erige como un poder frente al cual el sujeto está expuesto en toda su fragilidad, en tanto que este se encuentre aislado. Pero en conjunto, su capacidad de sublevarción elimina la resignación propia de la definición clásica de lo sublime.

Por su parte, en las relaciones íntimas una relación puede finalizar por ruptura o, en caso radical, por la muerte de una de las partes. La relación concluida no busca un nuevo equilibrio de polos porque lo íntimo no tiene reemplazo. Pero su conciencia no es inmediata. El otro se convierte en una parte que proviene de otro orden, la idea: “los recuerdos y resignaciones están inconclusos en la imagen total del otro, al que amamos con todo ese pasivo en el balance de nuestra relación total” (Simmel, 1986, p. 355). Progresivamente, lo que queda de la relación, el yo, deja de concebirse como una composición junto al otro, pasando a concebirse desde la falta, por lo que el absoluto resultante que se conforma es el de una ruina sin magnificencia, carente de todo poder, que emerge ante la conciencia de la muerte:

La facilidad sorprendente con que a veces se soporta la ruptura de una relación íntima proviene de la larga excitación producida por la catástrofe. Ésta ha despertado en nosotros todas las energías posibles, y su vibración nos ayuda y sostiene durante algún tiempo. Pero así como la muerte de una persona querida no despliega todo su horror en las primeras horas, porque únicamente el tiempo va haciendo desfilar todas las situaciones en que figuraba como elemento, así también una relación, que nos es cara, no se deshace en los primeros momentos de la separación, estando nuestra imaginación ocupada con los motivos de la ruptura, sino que la pérdida experimentada va horadando nuestra alma caso tras caso, y por eso, a menudo nuestro sentimiento no se percata de ello completamente hasta después de bastante tiempo, habiéndola soportado

en los primeros momentos con cierta ecuanimidad (Simmel, 1986, p. 352).

En el plano existencial, el horror se presenta sin ambigüedades. Solo quedaría la aspiración a cierta serenidad que da el saber, traducida en la acción que exterioriza el sentimiento, en un sentido aproximado al que daba Hegel (1989, p. 39) cuando afirmaba que ya en las lágrimas hay cierto consuelo.

8. Lo absoluto en el existencialismo simmeliano

En *Tendencias en la vida y el pensamiento alemán desde 1870* (de 1902) Simmel sitúa la idea de que “la vida no tiene sentido” entre los “sentimientos propiamente modernos”, y denuncia la “pasión por la técnica” como “un intento desesperado –a través de un refinamiento externo, desarrollo y complicación de los medios de la vida– de engañarse a sí mismo con respecto al hecho que estos no son más que meros medios sin justificación ni consagración para algún propósito final” (Simmel, 2017, pp. 60-61). Con ello anticipa un problema que captaría la atención a lo largo del siglo XX: que lo moderno no descansa solo sobre la racionalización científica y tecnológica orientada por el conocimiento de las leyes de la naturaleza y su dominio, sino también sobre un proceso de subjetivación que, ante la caída del fundamento religioso –y posteriormente también político–, tiende a reemplazar la búsqueda de un fin trascendente por placeres de carácter efímero. Así, para Simmel, las personas:

[...] parecen encontrar una liberación de lo fragmentario y lo doloroso en la vida real en la concepción artística de las cosas [...] [;] sin embargo, este incremento repentino en el cariño por el arte no resistirá mucho tiempo. El impulso trascendental, desencantado por una ciencia fragmentaria ha buscado una salida para sí en lo estético aunque se dará cuenta de que este campo también es muy limitado (Simmel, 2017, p. 68).

Al no haber fines trascendentes, la acción tiende a fijar fines de relativo rápido alcance, que se transforman constantemente en medios para un nuevo fin (Simmel, 2004, pp. 56-57). Pero no por ello hay un abandono de la búsqueda de un equilibrio entre el yo y lo trascendente, incluso ante la conciencia de la inminencia de la propia muerte. En su último escrito,

Intuición de la vida (de 1918), Simmel define la vida por dos tendencias opuestas: por un lado, como sucesión continua de las generaciones que hacen de la vida algo sin límites; por otro, a partir de su encarnación en la figura del individuo y por la experiencia del yo, caracterizada por su finitud. La vida, en tanto ilimitada, impone un absoluto, pero el individuo, aun cuando en su carácter finito lo relativiza, no por ello deja de aspirar a un más allá de los límites que, no obstante, tiene asidero en la idea de que el individuo ya forma parte de un movimiento vital ilimitado. Esta “trascendencia inmanente a la vida” (Simmel, 2004, pp. 34-35) se manifiesta cuando la conciencia de la cercanía de la muerte anticipa su imposición como absoluto (por supresión de su contrario, la vida), tras lo que la propia vida se profundiza, desbordando al sujeto, quien tiende a fijar en la idea de “inmortalidad” una nueva relación:

[...] el hecho de lo absoluto de la indicación de muerte, dado precisamente con eso, provoca en los seres humanos una tensión inaudita entre la vida y la muerte. En ella se basa la interpretación ya mencionada de la idea goethiana de inmortalidad. La vida más acrecentada, más agudizada, la que se siente más expuesta al aniquilamiento posiblemente sea la que más se subleve contra él y supere con la exigencia de inmortalidad esa paradójica tensión (Simmel, 2004, p. 129).

Si la realidad se presenta como multiplicidad y diferencia, obligando al sujeto que busca conocerla a reconstruir las relaciones entre sus polos opuestos (a hacer, de la oposición, unidad), ante la inminencia de la muerte, es la realidad en su prístina presentación de lo absoluto la que hace tender a la búsqueda de la unidad.

9. Recapitulación de lo sublime en Simmel

De los tres rasgos clásicos de lo sublime (la fragilidad del ser, la ambigüedad del sentimiento y la distancia) limitados o suprimidos en Kant, Schopenhauer y Nietzsche respectivamente, Simmel restituye el último, dado que la liberación se presenta como un tipo de distancia frente a los opuestos que rigen la vida. Una distancia que, por cierto, se aleja de otras definiciones modernas, donde era una condición para la experiencia sublime que, al evitar el puro terror, motivaba un sentimiento ambiguo (Kant). Tampoco es una distancia de la voluntad, que en su

contemplación calma carece de ambigüedades (Schopenhauer). En Simmel, la distancia es menos un punto de partida de lo sublime que un punto de llegada: liberación de la oposición entre individuo y sociedad y todas aquellas otras que se desprenden de esta. La distancia no es frente a la fuerza de la naturaleza, sino frente a la vida social, y lo natural es un medio para la concreción de dicha distancia.

Ya no hay la pura impotencia humana, como en el sentido clásico de lo sublime, donde no había acción adecuada frente a la fuerza natural y quedaba solo la contemplación (de la tragedia ya ocurrida), es decir, la resignación –en Schopenhauer, de la voluntad–. Por el contrario, Simmel reconocerá la inacción en la contemplación de lo absoluto natural, pero no la ausencia de potencia. Al haber liberación, necesariamente hay variación de la potencia en otro orden, el de la realidad, en un sentido cercano al que daba Aristóteles a la potencia pasiva (*pathein esti dýnamis*), en la que el afectado cambia su potencia por la acción de un otro, los sujetos de la *physis* (*Metafísica* IX, 1, 1046a9-15).

Este tipo de liberación está exenta en el plano de la realidad (de la lucha, de las relaciones humanas, de las relaciones íntimas, de la existencia), precisamente porque el absoluto sin distancia es insoportable. Esto se debe a que el absoluto no distancia de las oposiciones de la vida, de las relaciones sociales, sino que las atraviesa, y al hacerlo las destruye. El sujeto rechaza esta destrucción buscando sentidos a través de la actividad en otros órdenes del mundo. Puede haber momentos en que estos actos sean cada vez más difíciles de desplegar, y otros en que lo sean menos: la imposición del absoluto con el que amenaza la muerte es completamente desconocida en los años de juventud, tiempo sin tiempo, extrañísima unidad sin conocimiento del sentido de los opuestos: “sólo ella [la juventud] conoce esos días extensos, interminables, en los cuales todavía se puede esperar todo del pasado, recordar ya toda la felicidad futura” (Simmel, 2020, p. 97).

La obra de arte sigue una tendencia semejante. En este plano, el absoluto aparece como una posibilidad ante la valoración de una obra de arte por medio de criterios que corresponden a otro orden, el de la realidad, que amenaza con confundirse con la obra. Pero la idea de este absoluto, presente en el retrato de significativo parecido al modelo, no produce admiración, sino repulsión. El propio conocimiento del modelo (“demasiado exacto”) genera un impulso irrefrenable por escapar de él a través de una idealización (por medio de la cual la obra de arte deja de contar con las imperfecciones humanas, antes reproducidas en la

imitación de modelos). Es en este rechazo al absoluto que se presenta una unidad, por ejemplo, dada por lo presente y lo pasado. Así, en *Rembrandt*, los retratos de “gente vieja” no remiten a lo absoluto de la muerte, sino a toda una vida vivida.

10. Conclusiones sobre lo sublime natural y lo sublime antropológico en la filosofía alemana moderna

En síntesis, hay en Simmel una dificultad insuperable para alcanzar el sentimiento sublime frente a lo humano. Ello contrasta con la idea de lo sublime antropológico en sus predecesores. En Kant, tanto la guerra como el apartamiento de la vida social pueden ser sublimes, por lo que la distancia frente a lo humano todavía no encuentra una problematización ética. Por su parte, en Schopenhauer, la ética sublime se alcanza cuando se abandona la voluntad, esto es, cuando se abandonan las pasiones que suscitan la necesidad, la carencia y el sufrimiento. Pero si ello es así, no solo pueden apreciarse las cualidades humanas sin sentir ambición o envidia, sino que también puede observarse su dolor sin sentir angustia ni apego. La distancia sublime se presenta tanto frente a la fuerza natural como frente a lo humano, pero la acción moral puede verse truncada ante una distancia que hace de otro humano un extraño. En este sentido, en Nietzsche hay un cambio considerable, ya que por momentos queda suprimida toda distancia frente a lo que causa el sentimiento sublime. Sin embargo, esto tiene lugar menos en un sentido ético que a causa de la confusión de lo natural con lo antropológico, expresado en la “unidad primordial”, en el “sentirse dios” del individuo.

Por el contrario, en Simmel la diferenciación entre lo sublime natural y lo sublime antropológico es fundamental. Lo natural es sublime solo en la medida en que contrasta con la vida, sin ejercer sobre ella una potencia destructiva. Pero en el plano social y existencial (al igual que en el estético), el alcance de lo sublime implica una destrucción que es insoportable. Esta limitación del sentimiento sublime ante una fuerza que se ejerce sobre lo humano formaría parte del período posterior (1914-1960), cuando la creciente capacidad tecnológico-política amplificó su poder destructivo y, sin embargo, la teorización sobre lo sublime se interrumpió.

Retomamos ahora nuestras hipótesis: con el creciente dominio y explotación de la naturaleza, la expresión burkeana de lo sublime, basada en el poder de la naturaleza, pierde su sentido. Dado que hay una

concomitancia entre las condiciones histórico-sociales y el pensamiento filosófico, los trabajos de Kant, Schopenhauer y Nietzsche expresan este cambio de manera progresiva, no abrupta. Por su parte, en Simmel, cuya obra se sitúa en el límite previo a la depreciación del análisis de lo sublime moderno, emerge una separación clara entre lo sublime natural y lo sublime antropológico que no encontraba una problematización adecuada en sus predecesores, pero que será central en la filosofía contemporánea. En este sentido, su obra ya es contemporánea.

Referencias

- Adorno, T. W. (1984). *Teoría estética*. F. Riaza (trad.). Hyspamerica.
- Aristóteles. (2018). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- Benjamin, W. (2015). *Juicios a las brujas y otras catástrofes*. A. Magnus (trad.). Editorial Hueders.
- Brady, E. (2013). *The Sublime in Modern Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139018098>
- Burke, E. (1987). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. M. Gras Balaguer (trad.). Tecnos.
- De Bolla, P. (1989). *The Discourse of the Sublime*. Basil Blackwell.
- Deleuze, G. (1978). *Sur Kant. Cours Vincennes - St Denis. Cours du 28/03/1978*. Webdeleuze. <https://www.webdeleuze.com/textes/60>
- Eagleton, T. (1988). The Ideology of the Aesthetic. *Poetics Today*, 2(9), 327-338. <https://doi.org/10.2307/1772692>
- Elias, A. J. (2001). *Sublime Desire*. The Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.56021/9780801867330>
- Elias, N. (2002). *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. P. Giralt Gorina (trad.). Ediciones Península.
- Guyer, P. (2012). The German Sublime after Kant. En T. Costelloe (ed.), *The Sublime from Antiquity to the Present* (pp. 102-117). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511978920.009>
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre estética*. A. Brotóns Muñoz (trad.). Akal.
- Hernández Marcos, M. (2005). Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756). *Cuadernos Dieciochistas*, 6, 215-224.
- Hitt, C. (1999). Toward an Ecological Sublime. *Ecocriticism*, 3(30), 603-623. <https://doi.org/10.1353/nlh.1999.0037>
- Jameson, F. (1987). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. J. L. Pardo Torío (trad.). Paidós.

- Johnson, D. B. (2012). The Postmodern Sublime. En T. Costelloe (ed.), *The Sublime from Antiquity to the Present* (pp. 118-131). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511978920.010>
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*. R. R. Aramayo y S. Mas (trads.). A. Machado Libros.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L. (1978). *L'absolu littéraire*. Éditions du Seuil.
- Llorens Moreno, N. (2006). Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury. *Locus Amoenus*, 8, 349-369. <https://doi.org/10.5565/rev/locus.175>
- Lyotard, J.-F. (2021). *Lecciones sobre la Analítica de lo sublime*. I. Trujillo y M.E. Tijoux (trads.). LOM Ediciones.
- Malabou, C. (2021). Testimoniar por Lyotard. En J.-F. Lyotard, *Lecciones sobre la Analítica de lo sublime* (pp. 11-15). LOM Ediciones.
- Mangliers, S. (2018). *Georg Simmel. Ästhetische Erfahrung und die Erhabenheit der Alpen*. Grin Verlag.
- Martínez Estrada, E. (1972). *Radiografía de La Pampa*. Fondo de Cultura Económica.
- Mori, M. (1970). The Uncanny Valley. K. F. MacDorman y T. Minato (trads.). *Energy*, 4(7), 33-35.
- Nietzsche, F. (1980). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza Editorial.
- Poirier, J. P. (2005). *Le tremblement de terre de Lisbonne*. Odile Jacob.
- Regier, A. (2010). Foundational Ruins: The Lisbon Earthquake and the Sublime. En J. Hell y A. Schönle (eds.), *Ruins of Modernity* (pp. 357-374). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw4pf.25>
- Rousseau, J.-J. (1995). Carta de J.-J. Rousseau a Voltaire. 18-8-1756. En A. Villar (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha* (pp. 183-208). A. Villar (trad.). Alianza Editorial.
- Schlitte, A. (2015). Der Raumbezug der „erhabenen Gemütsstimmung“: Überlegungen im Ausgang von Kant und Simmel. En M. Großheim, A. K. Hild, C. Lagemann y N. Trcka (eds.), *Leib, Ort, Gefühl. Perspektiven der räumlichen Erfahrung* (pp. 177-202). Verlag Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495808382-177>
- Schlitte, A. (2022). Lines Made by Walking—On the Aesthetic Experience of Landscape. *Continental Philosophy Review*, 55(4), 503-518. <https://doi.org/10.1007/s11007-022-09572-1>

- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Simmel, G. (1915). *Schopenhauer y Nietzsche*. J. R. Pérez-Bances (trad.). Francisco Beltrán.
- Simmel, G. (1986). *Sociología, 1. Estudios sobre las formas de socialización*. J. R. Pérez-Bances (trad.). Alianza Editorial.
- Simmel, G. (2001). *Ensayos de crítica de la cultura*. S. Mas (trad.). Península.
- Simmel, G. (2002a). *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. G. Muñoz y S. Mas (trads.). Península.
- Simmel, G. (2002b). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. D. Levine (trad.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Simmel, G. (2004). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. J. Rovira Armengol (trad.). Terramar.
- Simmel, G. (2006). *Rembrandt*. E. Estiu (trad.). Prometeo.
- Simmel, G. (2013). *La religión*. L. Carugati (trad.). Gedisa.
- Simmel, G. (2014). *Filosofía del paisaje*. M. Andlauer (trad.). Casimiro Libros.
- Simmel, G. (2017). Tendencias en la vida y el pensamiento alemán desde 1870. E. Mosquera Acevedo y J. Pabón (trads.). *Digithum*, 19, 56-71. <https://doi.org/10.7238/d.v0i19.3086>
- Simmel, G. (2020). Los paisajes de Böcklin. R. Ibarlucía, D. Lossigio y L. Wegelin (trads.). *Páginas de Filosofía*, 21(24), 94-105.
- Vicente Arregui, G. (1986). El terremoto de Lisboa y el problema del mal en Kant. *Thémata. Revista de Filosofía*, 3, 141-152.
- Voltaire. (1995). Poema sobre el desastre de Lisboa, o Examen de este axioma: "Todo está bien". En A. Villar (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha* (pp. 153-175). A. Villar (trad.). Alianza Editorial.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3240>

Lo ético en la primera filosofía de Wittgenstein

The Ethical in Wittgenstein's Early Philosophy

Silvio Mota Pinto

Universidad Autónoma Metropolitana
México

smota@izt.uam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4165-6383>

Recibido: 05 - 09 - 2024.

Aceptado: 10 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 04 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: Mota Pinto, S. (2026). Lo ético en la primera filosofía de Wittgenstein. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 243-275.
<https://doi.org/10.21555/top.v750.3240>



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

Resumen

En el *Tractatus*, Wittgenstein afirma que no puede haber proposiciones éticas. Sin embargo, en la *Conferencia sobre ética* nos habla de sus propias experiencias ético-religiosas, las que describe utilizando enunciados como “me asombro de la existencia del mundo”, “me siento seguro, pase lo que pase” o “Dios condena nuestra conducta”. Si la ética no encuentra su expresión adecuada en el lenguaje, ¿cómo el autor de la *Conferencia* pudo transmitirnos sus vivencias éticas? En este artículo, propongo una manera de interpretar la concepción wittgensteiniana de lo ético que concilia la inefabilidad de la ética con su aparente expresabilidad en los textos del primer Wittgenstein. Esta interpretación también da cuenta de la tesis según la cual la elaboración misma del *Tractatus* fue para su autor un acto ético, a saber, su camino hacia la revelación filosófica de que la ética pertenece al dominio de lo paradójico y del sinsentido, pues se ubica fuera del espacio de posibilidades del mundo.

Palabras clave: el primer Wittgenstein; crítica del lenguaje; ética del *Tractatus*; límites del sentido; hechos; valores; la inefabilidad de lo ético; decir; mostrar; vida filosófica; vida feliz; contemplación del pensamiento.

Abstract

In the *Tractatus*, Wittgenstein claims that there cannot be ethical propositions. However, in the *Lecture on Ethics* he tells us about his own ethical-religious experiences, which are described through statements like “I wonder at the existence of the world”, “I am safe whatever happens”, or “God disapproves of our conduct”. If ethics can find no adequate expression in language, then how could the author of the *Lecture* convey to us his ethical experiences? In this article, I propose an interpretation of Wittgenstein’s conception of the ethical which reconciles the ineffability of ethics with its apparent expressability in Wittgenstein’s early texts. I also show that this interpretation can account for the idea that the very writing and publication of the *Tractatus* was, for its author, an ethical act: his way towards the philosophical revelation that ethics belongs to the domain of paradox and nonsense because it is situated outside the space of the world’s possibilities.

Keywords: early Wittgenstein; critique of language; ethics of the *Tractatus*; limits of sense; facts; values; the ineffability of the ethical; saying; showing; the philosophical life; the happy life; the contemplation of thought.

Pensar y razonar es, entonces, o la función única o la mejor del alma. Es ahora, pues, una conclusión simple y fácil de deducir para cualquiera que el que piensa correctamente vive mejor, y que el que mejor vive de todos es el que alcanza la verdad en mayor grado, y este es el que sabe y contempla según la ciencia más exacta; y además, en este caso y a estos últimos hay que atribuir la vida perfecta, es decir, a los que saben, a los sabios.

(Aristóteles, *Protréptico*, § 85 [2011, p. 43]).

1. Introducción

Según Platón, la cuestión fundamental para Sócrates era cómo debería uno vivir su vida. Esta es una cuestión que, desde el punto de vista socrático, los filósofos están en condiciones de contestar. En la historia de los intentos por contestar a la pregunta sobre la buena vida,¹ hay los que piensan que el ideal de vida ética está íntimamente relacionado con la razón humana y, por otro lado, aquellos que afirman que la razón no desempeña ningún papel o quizás tiene un rol muy secundario en nuestro impulso hacia lo ético; sería más bien alguna emoción, sentimiento o experiencia *sui generis* lo que nos empuja a incorporarlo.

Me parece claro² que el joven Wittgenstein se ubica entre los pensadores del segundo grupo: lo muestran los ejemplos a los que alude en la *Conferencia sobre ética*³ sobre la incidencia de lo ético en su

¹ Debo al magnífico texto de Bernard Williams *Ethics and the Limits of Philosophy* (2006) la idea de que la cuestión socrática fundamental es un punto de partida neutral para el planteamiento del problema sobre cómo caracterizar lo ético en la vida humana.

² Diré más sobre esto al final de la sección 2 y en las siguientes.

³ Este es el título de la traducción al español de Paidós (Wittgenstein, 1989). En adelante, simplemente *Conferencia*. Se trata de una conferencia dictada a la sociedad conocida como “The Heretics” probablemente el 2 de enero de 1930 y publicada póstumamente en 1965 en *The Philosophical Review* (Wittgenstein, 1965).

vida; se trata de vivencias del mundo y de la vida experimentados en su totalidad. Así las expresa en el siguiente pasaje:

Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo me asombro ante la existencia del mundo. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista”. Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a alguno de ustedes le resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de estar absolutamente seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme” (Wittgenstein, 1989, pp. 38-39).

Ha habido mucha controversia⁴ sobre la concepción del primer Wittgenstein⁵ sobre la vida ética. En este artículo, quiero proponer una interpretación del ideal de la vida buena según el *Tractatus logico-philosophicus*⁶ que sea capaz de conciliar sus observaciones sobre lo ético con lo que se afirma en la *Conferencia* y en el *Diario filosófico* (1914-1916),⁷ así como de disolver las paradojas asociadas con el intento fallido de expresar la actitud ética a través del lenguaje y con la aclaración tractariana sobre los medios de expresión adecuados a la ciencia y a la

⁴ La discuto con algún detalle al final de la tercera sección.

⁵ Se suele clasificar como del primer o del joven Wittgenstein a la obra que culmina con el *Tractatus lógico-philosophicus* (Wittgenstein, 1922) aunque algunos de sus textos de los años treinta, como la *Conferencia*, se asocian más a esta fase que a la segunda fase de su filosofía, que culmina con las *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1953).

⁶ En adelante, *Tractatus*. La primera edición del libro apareció en alemán con el título *Logisch-philosophische Abhandlung* en el año de 1921 (Wittgenstein, 1921). La primera edición en inglés fue traducida por F. P. Ramsey y C. K. Ogden y publicada un año después por Kegan Paul; esta primera versión en inglés contiene una interesante introducción de Bertrand Russell (Wittgenstein, 1922), que no consta en la primera edición en alemán. Muy interesante también es el prólogo del autor. A continuación, nos referiremos a las proposiciones del *Tractatus* apenas por su numeración. Así, por ejemplo: ‘3.323’ y ‘7’ aluden a las proposiciones 3.323 y 7 respectivamente.

⁷ Wittgenstein (2009). En adelante, *Diario*.

ética; esta interpretación también debe ser capaz de explicar la afirmación de su autor de que la revelación filosófica que corona su redacción final y publicación tenía una finalidad ética. Mi estrategia será la siguiente: en la sección 2, presento un panorama más o menos consensual sobre la distinción entre el mundo de los hechos y el dominio de los valores. En la sección 3, expongo mi interpretación de la concepción wittgensteiniana sobre la ética. Finalmente, en la última sección demuestro que la actividad filosófica entendida a la manera de Wittgenstein se le presenta como una manera ética de vivir.

2. El *Tractatus* y los límites del sentido

Es bien conocido el pasaje de una carta a Ludwig von Ficker, el editor austriaco, en donde Wittgenstein le explica el propósito del *Tractatus*:

El punto central del libro es ético. En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre usted en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo más importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar esos límites. [...] Por el momento le recomendaría leer el prefacio y la conclusión, ya que contienen la expresión más directa del punto central del libro (Wittgenstein, citado en Janik y Toulmin, 1974, p. 243).⁸

La cita contiene muchos temas que requieren comentario: para empezar, la sorprendente afirmación de que el *Tractatus* tiene un propósito ético y además la aparente discrepancia entre tal propósito ético y su tarea filosófica, de acuerdo con el prefacio y la conclusión, de trazar unos límites al pensamiento y al lenguaje. Propongo empezar con la afirmación de que el libro se compone de dos partes: la que se escribió

⁸ Estas cartas están reunidas y publicadas en el libro titulado *Briefe an Ludwig von Ficker* (Wittgenstein, 1969); en ellas, Wittgenstein intenta convencer a Ficker de publicar el *Tractatus* y en este contexto le explica el propósito fundamental del libro. Asumo que las cursivas son del propio autor.

y la que el autor estuvo impedido de escribir, por las limitaciones que él mismo estableció en el texto. La parte que se escribió habla de los hechos y su constitución y de la posibilidad de representarlos;⁹ esta parte se extiende desde las proposiciones iniciales hasta la 6.3751. La segunda parte —la más escueta— discurre sobre la ética, la estética, la religión, el sentido de la vida y la filosofía; es la que ocupa las proposiciones 6.4 hasta la 7. En la traducción inglesa de 1961 de David Pears y Brian McGuinness, la primera parte ocupa más o menos ochenta páginas y la segunda apenas cuatro páginas.

La razón que se nos ofrece en el prefacio para esta enorme disparidad es que le toca a la filosofía aclarar el sentido en que podemos hablar sobre las cosas y los hechos mundanos (“lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente”) por medio de proposiciones que afirman o niegan hechos y también mostrar que el sentido ético-religioso de la vida no se puede expresar a través de las proposiciones sobre los hechos. Esto porque este segundo ámbito de la experiencia humana implica valoraciones absolutas (el bien y el mal morales)¹⁰ y el lenguaje informativo no tiene la capacidad de expresarlas. A continuación, discutimos una explicación de esta limitación del discurso informativo. El punto por resaltar es que Wittgenstein creía que el lenguaje literal no es el medio más adecuado para transmitir los valores ético-religiosos y por eso la recomendación final del *Tractatus* del silencio sobre estos temas (“de lo que no se puede hablar hay que callar”).¹¹

⁹ Es decir, la parte que se escribió habla del mundo y de su estructura lógica y de la posibilidad de figurarlos en el pensamiento y en el lenguaje.

¹⁰ Así como el *Principia Ethica* (Moore, 1903, pp. 21-27), la *Conferencia* distingue entre valoraciones absolutas y relativas: los enunciados que expresan valoraciones relativas se reducen a enunciados que describen hechos; por otro lado, los enunciados de valor absoluto rebasan el dominio de los hechos. Así, podemos enunciar la siguiente valoración relativa “la A1 es la mejor carretera entre Nápoles y Roma”, entendiéndolo por ella el siguiente enunciado informativo: “si quieres manejar de Nápoles a Roma en menos tiempo, debes tomar la carretera A1”. Ahora bien, si pudiésemos hablar de la carretera absolutamente buena, esta tendría que ser una que toda la gente debería tomar necesariamente, independiente de cualquier fin o propósito posterior. Adapté los ejemplos a partir de los que se ofrecen en la *Conferencia*.

¹¹ Prefacio y proposición 7.

La distinción entre hechos y valores¹² es la que fundamenta la división entre las dos partes del libro: la parte que trata de lo que se puede decir sobre los hechos —las proposiciones de la ciencia natural— y la parte que se ocupa de lo que expresan los valores —las proposiciones ético-religiosas—. Pero ¿es plausible sostener una separación tajante entre hechos y valores? Veamos cómo Wittgenstein justifica esta dicotomía en los textos de su primera fase, en particular en el *Tractatus*.

Empecemos con la concepción sobre la representación lingüística que se asocia con su poder informativo. El *Tractatus* parte de la constatación de que “hacemos figuras de los hechos” (2.1): ese postulado será cuestionado por el autor de las *Investigaciones*; no obstante, concedamos al joven Wittgenstein la tesis de que el lenguaje informativo representa el mundo de manera figurativa. ¿Qué implica?

La posibilidad de figurar correcta o incorrectamente la realidad requiere de enunciados informativos que se asemejen en su forma lógica a los estados de cosas que representan. Esto porque es esencial para su informatividad que tengan la posibilidad de ser verdaderos o falsos,¹³ es decir, de describir correcta o equivocadamente cierta porción de la realidad. La versión wittgensteiniana de la concepción figurativa explica esta bipolaridad de las proposiciones informativas¹⁴ diciendo que se trata de símbolos complejos que representan estados de cosas posibles

¹² Siempre que mencione la distinción entre hechos y valores de aquí en adelante, me referiré a los hechos en el mundo y a los valores absolutos. Según Wittgenstein, nuestro lenguaje puede representar verdadera o falsamente a los primeros —los hechos—, mientras que los segundos —los valores absolutos— no se dejan figurar. Esto quedará más claro a continuación.

¹³ Esto significa que las proposiciones que describen el mundo deben tener condiciones de verdad y de falsedad, esto es: un conjunto de posibles estados del mundo tales que, si ocurriesen, las tornarían verdaderas y otro conjunto de situaciones posibles que, si se dieran, las harían falsas.

¹⁴ Ya en el *Notes on Logic* de 1913, Wittgenstein sostiene que esta bipolaridad es una característica esencial de cualquier proposición informativa. Estas posibilidades de verdad y de falsedad coinciden con el sentido de la proposición. Las *Notes on Logic* están publicadas como apéndice de los *Notebooks 1914-1916* (Wittgenstein, 1961); véase en particular la parte I, cuyo título es “Bipolarity of Propositions. Sense and Meaning. Truth and Falsehood.” Hay una traducción al español (Wittgenstein, 1982) de los *Notebooks 1914-1916*, pero lo que se publica ahí como apéndice I no corresponde exactamente al texto de la edición inglesa.

(posibilidades de ocurrencia de hechos). Para que puedan a su vez representar tales estados de cosas, estos enunciados deben compartir con ellos su forma lógica: si son verdaderos, sus respectivos estados de cosas ocurren; si son falsos, estos estados de cosas posibles no se dan. En este sentido, los enunciados informativos son figuras lógicas de los hechos, esto es: figuras que reflejan la estructura lógica de las situaciones que representan.

Se podría objetar: “¿una proposición no parece representar la realidad como figura y menos como una figura lógica!”. La manera como el *Tractatus* defiende la tesis de la figuración es muy ingeniosa; revisémosla con cierto detenimiento. Para empezar, tengamos en mente que una proposición es una combinación articulada de palabras ordenadas según reglas que determinan su gramaticalidad o logicalidad (3.14, 3.141 y 3.251): una proposición es una combinación de nombres articulados de acuerdo con sus formas lógicas. Los nombres son etiquetas (símbolos simples) (4.24) en el sentido de que no están constituidos de partes que a su vez simbolizan; los nombres representan objetos simples (2.02-2.0212 y 2.0231-2.0272) y estos no se pueden descomponer en cosas menos complejas, pues son los átomos, los constituyentes últimos de hechos o estados de cosas. Sus representantes lingüísticos —los nombres— se combinan lógicamente para formar proposiciones capaces de figurar cualquier hecho o estado de cosas (2.01-2.013).

Pero ¿la estructura de la proposición está determinada por la gramática del lenguaje o por otro tipo de forma lógica? En el caso del lenguaje cotidiano, se trata de la forma gramatical —por ejemplo, la forma sujeto-predicado—; sin embargo, así como Frege y Russell, el autor del *Tractatus* piensa que este lenguaje no logra exhibir el pensamiento con claridad (3.323, 4.002 y 4.221-4.2211), por lo que es necesario analizar las proposiciones cotidianas utilizando algo parecido al método russelliano de las descripciones definidas para exhibir su estructura lógica. ¿Cómo entonces se alcanza a revelar esta estructura?

Empecemos con las proposiciones más complejas (las proposiciones no elementales). Wittgenstein nos recomienda utilizar el cálculo proposicional, dado que todas las proposiciones informativas se pueden traducir a funciones de verdad de proposiciones elementales,¹⁵ que son

¹⁵ Esto es lo que afirman las proposiciones 5 a 5.54. La tesis incluye las proposiciones generales existenciales y universales. Sobre eso, cfr. 5.52-5.5262. Rebase los límites de este trabajo discutir la viabilidad de la tesis según la cual

las que no contienen conectivas lógicas proposicionales.¹⁶ ¿Cuál es la forma lógica de las proposiciones elementales?

Frege y Russell habían sugerido analizarlas utilizando la dicotomía función/argumento. Por ejemplo, en la proposición “el libro está sobre la mesa”, la expresión funcional “ x está sobre y ” se refiere a una relación entre dos objetos particulares, mientras que los nombres “el libro” y “la mesa” denotan un particular libro y una particular mesa. Podríamos representar la forma lógica fregeana de este enunciado utilizando la expresión “ aRb ”, donde “ a ” y “ b ” son constantes para nombres de objetos y “ xRy ” una expresión para una función proposicional doblemente incompleta que genera un contenido proposicional completo cuando se sustituye dos nombres de objetos particulares adecuados. El joven Wittgenstein prefiere concebir la proposición elemental como una combinación de nombres (4.22-4.24) que figura una posibilidad de combinación de objetos simples (2.01-2.034), donde cada nombre significa un objeto (3.2-3.221).

Una manera de interpretar la tesis de que la proposición elemental es una combinación de nombres de objetos simples busca adecuarla al análisis función/argumento: afirma que algunos objetos tienen la forma de individuos; otros, la de propiedades de individuos; otros, la de relaciones binarias entre individuos, y así sucesivamente.¹⁷ Esto permite sostener que los objetos tractarianos pueden tener distintas formas, lo que facilita la explicación de sus posibilidades de combinación. Por ejemplo, los objetos que son individuos pueden combinarse con los que son propiedades de individuos; así también pares ordenados de

las proposiciones generalizadas se reducen a disyunciones o conjunciones infinitas de proposiciones menos complejas de cierto tipo. Para una interesante discusión, cfr., por ejemplo, Rogers (2015).

¹⁶ Estas conectivas son las conocidas conjunción, disyunción, negación, condicional, bicondicional...: las que operan sobre los valores de verdad de las proposiciones menos complejas (sus argumentos de verdad y falsedad) para generar los valores de verdad de la proposición resultante.

¹⁷ García-Carpintero propone algo así en el capítulo IX de su *Las palabras, las ideas y las cosas* (García-Carpintero, 1996). Como en el *Tractatus* no hay ejemplos del tipo de lenguaje figurativo que se imagina Wittgenstein, García-Carpintero hace una sugerencia que podría servir de ilustración para la idea tractatariana; se trata de un lenguaje de objetos, propiedades y relaciones fenoménicas parecido al que Carnap presenta en su *Der logische Aufbau der Welt* (Carnap, 1928), traducido al español por la UNAM (Carnap, 1988).

individuos se pueden ligar a relaciones binarias. Algo parecido valdría para las relaciones ternarias y las ternas ordenadas de individuos y en general para relaciones con grado de insaturación o incompletud n superior a tres y las n -uplas ordenadas de individuos.

Erik Stenius (1960, pp. 61-87) señala una dificultad para esta interpretación de la tesis de que las proposiciones elementales son combinaciones de nombres, la cual tiene que ver con la no homogeneidad de las posibilidades de combinar individuos con propiedades o con relaciones: ni todos los individuos pueden combinarse con cualquier propiedad ni tampoco todos los pares de individuos se pueden conectar con cualquier relación. Ejemplos de este tipo incompatibilidad son los particulares visuales, auditivos o táctiles: no tiene sentido atribuirles color a los objetos auditivos ni timbres o intensidades a particulares táctiles.¹⁸ Además de sus categorías semánticas, los objetos deben incluir en sus formas lógicas las posibilidades de combinación con otros objetos que pertenezcan a dimensiones compatibles con las suyas. Por ejemplo, debe ser parte esencial de la forma de los individuos visuales que no tengan timbre o intensidad de sonido. Es muy probable que Wittgenstein se refiera a esto en las proposiciones 2.0131 y 2.0251.

Si se analizaran las proposiciones no elementales del lenguaje cotidiano, se llegaría a proposiciones elementales y a su articulación de nombres, el punto final del análisis y el que revela la estructura lógica del mundo y de su representación lingüística. Esta estructura¹⁹ es la que permite explicar la posibilidad de figuración de la realidad y es también la que genera el espacio lógico de todas las posibilidades para el mundo. ¿Cómo se configura el espacio lógico?

Imaginemos que cada mundo contiene apenas tres individuos (pequeñas regiones de nuestro campo visual a , b y c), una propiedad

¹⁸ Cfr. 2.0131: se le podría utilizar como evidencia de que el autor del *Tractatus* está pensando en un lenguaje fenomenológico como ejemplo paradigmático de una manera perspicua de figurar la realidad. Esto podría explicar por qué, al igual que Frege y Russell, Wittgenstein pensó que sería necesario superar la gramática superficial del lenguaje cotidiano: la tesis de que el pensamiento no se revela de manera cristalina en el lenguaje natural habrá sido lo que los llevó a emprender la búsqueda de algún sistema de representación perspicuo utilizando una nueva herramienta de análisis lógico.

¹⁹ Wittgenstein la concibe como el lenguaje en el cual el pensamiento se expresa de manera perspicua: llamemos este lenguaje perspicuo “el mentales”.

de individuos (el color negro) y una relación entre dos individuos (la relación de proximidad), de manera que las proposiciones elementales del fragmento del español que representa son: “*a* es negro”, “*b* es negro”, “*c* es negro”, “*a* es próximo a *b*”, “*a* es próximo a *c*” y “*b* es próximo a *c*”.²⁰ Supongamos además que cada una de estas proposiciones es lógicamente independiente de las demás, de manera que la verdad o falsedad de una de ellas no determina la verdad o falsedad de ninguna otra. Considerando los 6 estados de cosas posibles, el espacio lógico contendría sesenta y cuatro mundos posibles (2^6 posibilidades de verdad y falsedad de sus proposiciones elementales). Así, por ejemplo, la conjunción de todas las 6 proposiciones elementales afirma que el mundo actual es aquel en que todos los seis estados de cosas son hechos. Y la disyunción de estas proposiciones elementales excluye apenas el mundo posible en donde ninguno de los seis estados de cosas ocurre y, por otro lado, concuerda con cualquiera de las sesenta y tres posibilidades restantes. En un espacio lógico de sesenta y cuatro mundos posibles, nuestro mentalés contendría 2^{64} funciones de verdad de proposiciones elementales; los dos casos extremos corresponden a la tautología (la proposición que concuerda con todos los mundos posibles y, por lo tanto, no dice nada, es decir: no excluye ningún mundo posible) y la contradicción (la proposición que es falsa en todos los mundos posibles y, por consiguiente, tampoco dice algo, pues excluye todos mundos posibles).

Todo el poder expresivo del fragmento informativo del lenguaje cotidiano y del mentalés se resume al espacio de posibilidades determinado por las proposiciones elementales y sus nombres. Este espacio establece el límite de lo que se puede decir (todas las proposiciones significativas, es decir, todas las funciones de verdad de estas proposiciones elementales) y las proposiciones que expresan lo ético, así como lo estético y lo religioso en la vida humana, quedan más allá de estos límites y por lo tanto no podemos rigurosamente decir nada sobre ellos. En la siguiente sección, ahondamos en la naturaleza de la ética del *Tractatus* y se aclara la razón de tal inefabilidad.

²⁰ En un simbolismo más perspicuo: “*Na*”, “*Nb*”, “*Nc*”, “*aPb*”, “*aPc*” y “*bPc*”, donde “*Nx*” representa el atributo de tener el color negro, “*xPy*” la relación de proximidad entre pequeñas regiones del campo visual y “*a*”, “*b*” y “*c*” las tres regiones mencionadas. El ejemplo tiene alguna semejanza con el que aparece en la proposición 4.063.

3. La vida ética en la primera filosofía de Wittgenstein

Sabemos que, para Wittgenstein, dos cuestiones fundamentales eran las siguientes: ¿qué es la vida ética? y ¿cuál es el sentido de la vida? En el *Diario*, por ejemplo, estas cuestiones se presentan de la siguiente manera:

Una y otra vez vuelvo sobre ello: la vida feliz es buena, la infeliz mala. Y si *ahora* me pregunto por qué he de vivir yo *precisamente feliz*, la cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que *es* la única correcta.²¹ ¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡*Está claro* que la ética no *se deja* expresar!²² [cfr. 6.421]. Pero también cabría decir así: la vida feliz parece ser, en algún sentido, más *armoniosa* que la desgraciada. Pero ¿en cuál? ¿Cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa? Otra vez vuelve a estar claro que no puede haber una marca tal, susceptible de ser *descrita*. Tal marca no puede ser física, sino sólo metafísica, transcendente. La ética es transcendente [cfr. 6.421] (Wittgenstein, 1982, 30.7.16, p. 132).²³

Aquí, como en varios otros pasajes del *Diario*, encontramos a su autor luchando con la cuestión sobre cómo caracterizar la vida ética y

²¹ Decidí cambiar la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: donde ellos traducen “la única adecuada”, yo preferí “la única correcta”, la cual es más fiel a la expresión alemana “das einzig richtige”.

²² Aquí también cambié la traducción española: “la ética no se deja expresar” me parece traducir mejor que “la ética no resulta expresable” la frase alemana “sich die Ethik nicht aussprechen läßt”.

²³ Observo que los términos en cursiva no son énfasis míos; así vienen en el original. La traducción inglesa de Anscombe reproduce las cursivas; desgraciadamente, la traducción de Ariel no lo hace. Afortunadamente, la traducción de Gredos, debida solo a Jacobo Muñoz y publicada como primer texto del tercer volumen de la colección *Wittgenstein* (Wittgenstein, 2009), ya las incorpora.

como justificarla. Lo primero que llama la atención es la conexión que se establece ahí (así como también en el *Tractatus* 6.421-6.43) entre vida ética (buena) y vida feliz y, por otro lado, entre vida mala y vida infeliz. Se nos aclara, sin embargo, que la sensación de bienestar (sensación agradable, felicidad) que viene asociada con la vida ética no es algo físico o psicológico en el sentido de que pudiera ser figurada como cualquier hecho mundano, sino que rebasa los límites del mundo ("la ética es trascendente"). ¿Cómo caracterizar este bienestar trascendente?

Mencionamos al inicio que, de acuerdo con Wittgenstein, lo ético se presenta en la vida humana como una experiencia que involucra una actitud de valoración absoluta hacia el mundo y la vida considerados en su totalidad.²⁴ ¿Cómo entender esta idea? Retomo los ejemplos de experiencias éticas que ha tenido el autor de la *Conferencia*: su asombro de que existe un mundo, su sentirse seguro en el mundo sea cual sea su configuración y su sentirse absolutamente culpable respecto de la vida que lleva (Wittgenstein, 1989, pp. 38-41). En todos estos casos, se puede distinguir la instancia ética que lleva a cabo una evaluación positiva ("¡esto es éticamente bueno!") o negativa ("¡esto es éticamente reproducible!") sobre un objeto que supera cualquier hecho mundano. En las proposiciones 6.423-6.43, se afirma que esta instancia evaluadora es la voluntad, pero no la mía o la tuya, pues estas son constituyentes de nuestra psicología individual y por lo tanto parte del mundo, sino la voluntad metafísica que se ubica más allá de los hechos.²⁵ Regresaré a la tesis wittgensteiniana sobre la voluntad como sujeto de la ética en la siguiente sección. Por el momento, me interesa caracterizar mejor esta idea de que el objeto de evaluación ética supera cualquier hecho en el mundo y, por lo tanto, no podemos decir nada sobre él; el mundo o la vida (tomados en su totalidad como posibilidades en un espacio de otras posibilidades) no pueden ser figurados.

²⁴ De acuerdo con 5.621, vida y mundo son lo mismo.

²⁵ Algo parecido al sujeto trascendental kantiano con la diferencia de que no sería una instancia figuradora de hechos, sino más bien una facultad evaluadora de la totalidad de hechos que es el mundo o la vida. La distinción wittgensteiniana (5.631, 5.641, 6.423 y 6.43) entre el sujeto figurador y el sujeto ético (la voluntad trascendental) proviene de la filosofía de Schopenhauer, donde se concibe el mundo como voluntad, pero también como un sistema de representación de los hechos. La distinción schopenhaueriana refleja la separación kantiana entre el sujeto trascendental cognitivo y el volitivo.

Recordemos las vivencias éticas del asombro y de la seguridad absolutos. En el caso de la seguridad, se trata de una experiencia que toma al mundo como una totalidad compuesta de hechos constituidos por objetos que se combinan de cierta manera pero que se podrían haber combinado de otras maneras; se trata más bien de la experiencia de seguridad absoluta que abarca el espacio lógico donde se ubica el mundo.²⁶ De acuerdo con la *Conferencia*, la vivencia de la seguridad absoluta se traduce en una sensación de protección producto de la contemplación de este espacio de posibilidades. Pero ¿en qué sentido la experiencia de seguridad absoluta se podría entender como una actitud ética y no como un estado psicológico (por ejemplo, un deseo hacia determinado objeto o hecho mundano)?

Aquí el *Diario*, la *Conferencia* y un par de proposiciones del *Tractatus* tal vez nos puedan ofrecer una pista; me apoyo también en un artículo de Jordi Fairhurst (2022) sobre la concepción tractariana de la ética, donde se hace un mapeo muy convincente de interpretaciones de esta.²⁷

²⁶ Pienso aquí en lo que afirma Wittgenstein en la *Conferencia* cuando habla de su experiencia de sentirse completamente seguro pase lo que pase, es decir: cualquiera que sea la configuración del mundo, cualesquiera que sean las situaciones posibles que se realicen, mi voluntad como una instancia del sujeto volitivo trascendental está en armonía con ellas; yo, como sujeto volitivo, me siento protegido al contemplar este abanico de posibilidades. A continuación, diré más sobre este tipo de armonía con el mundo.

²⁷ Además de la desafiante interpretación de Fairhurst sobre la ética del *Tractatus*, este artículo me llamó la atención por su clasificación meticulosa de diversas interpretaciones de la ética tractariana. Sobre estas interpretaciones hablaré más adelante. Por el momento, me gustaría señalar alguna que otra semejanza y diferencia entre la interpretación de Fairhurst y la mía. Así como Fairhurst, pienso que la concepción del joven Wittgenstein sobre la vida ética debe trascender la psicología individual y sus estados y actitudes (miedo, orgullo, envidia, celos, compasión, venganza, amor, odio...), pues la marca característica de lo ético no puede ser física o psicológica. Una diferencia entre nuestras posturas es la siguiente: mientras Fairhurst no cree que la búsqueda filosófica de iluminación sobre la forma lógica y los límites conceptuales del pensamiento y del lenguaje coincida con el ideal tractariano de vida ética, para mí esto es lo que significa la vida ética de armonía con el mundo. Más sobre eso a continuación.

En 6.45, encontramos el siguiente pasaje: “la visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como-todo-limitado”.²⁸ En el mismo contexto, Wittgenstein afirma: “sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”.²⁹ De acuerdo con 6.54, la experiencia mística de sentir el mundo como una totalidad limitada la tiene quien, como el autor del *Tractatus*, pudo ver claramente tales límites a partir de lo que le enseñaron las proposiciones aclaradoras del libro.³⁰ Yo añadiría que para Wittgenstein ésta es la experiencia ética por excelencia: cuando alguien tiene la visión correcta de los límites del pensamiento³¹ en el sentido de una mirada inequívoca sobre su forma lógica y su potencial para representar todos los estados de cosas y sus constituyentes (los objetos), vive en armonía con el mundo. En consonancia con 6.43 y con el *Diario* (8.7.16, 29.7.16 y 30.7.16), el bienestar ético —la felicidad ética— de esta persona reside justamente en este acuerdo con el mundo que resulta de la concepción correcta de sus límites. Al revés, el malestar ético —la infelicidad ética— consiste en una concepción equivocada de estos límites. Para expresarlo en términos de la voluntad ética: “si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos” (6.43). Es decir: la persona éticamente feliz ve los límites del mundo de manera distinta del modo como los ve el sujeto

²⁸ Preferí la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Wittgenstein, 1999, p. 181) a la de Enrique Tierno (Wittgenstein, 1973, p. 201). Al contrario de la segunda, la primera no habla de contemplación del mundo como un todo, solo de la experiencia de verlo como un todo limitado. En mi opinión, esta experiencia mística se expresa mejor cuando se habla de la visión del mundo como un todo limitado. A continuación, más detalles sobre por qué se trata también de una experiencia ética, religiosa y filosófica.

²⁹ Aquí, al revés, preferí la traducción de Tierno a la de Muñoz y Reguera; en esta última, se utiliza la expresión “sentimiento” en lugar de “sentir”, que se usa en la primera. Me parece que el verbo expresa mejor la idea de que se trata de una experiencia.

³⁰ Según Fairhurst, lo ético para Wittgenstein no podría coincidir con una experiencia o actitud del sujeto ético porque esto denotaría una marca física o psicológica de lo ético y ya sabemos que no puede haber tal marca. A continuación quedará clara la diferencia que el propio autor de la *Conferencia* establece entre una actitud psicológica y una actitud ética.

³¹ Fairhurst considera esta visión de los límites del mundo la verdadera perspectiva ética del *Tractatus*. Yo estaría de acuerdo con ello si se me concediera que tal visión es una actitud ética hacia el mundo.

éticamente infeliz; la primera los ubica correctamente; el segundo los ve de manera equivocada y por eso vive en desarmonía con el mundo.

Imaginemos, por ejemplo, a un escéptico que dudara de la existencia de los hechos y sus constituyentes: los objetos. ¿Acaso se podría plantear la posibilidad de un espacio lógico vaciado de hechos por la inexistencia de sus objetos constituyentes? Según el autor del *Tractatus*, tal posibilidad es absurda, pues el postulado de la existencia del mundo y de sus objetos es una condición de posibilidad del discurso significativo: si las proposiciones informativas del lenguaje cotidiano y científico tienen un sentido determinado —y tal escéptico, al igual que su contrincante, deben aceptarlo—, entonces no puede no haber objetos. Al insistir en que, por todo lo que sabemos del mundo, puede no haber objetos, el escéptico estaría ubicando mal los límites del mundo y, por tanto, sería alguien éticamente infeliz: su mundo o espacio lógico es muy distinto de aquel de la persona feliz; respecto al de este, sufrió una reducción extrema (6.43).

Estas ideas del *Tractatus* y del *Diario* embonan bien con lo que Wittgenstein afirma al final de la *Conferencia* respecto de las dos perspectivas distintas sobre el mundo: la perspectiva científica y la perspectiva ético-religiosa. La primera describe el mundo desde adentro como un entramado de hechos relacionados causalmente; en contraste, el punto de vista ético-religioso se ubica más allá del mundo y del lenguaje que permite su representación, y desde ahí lo puede ver como una totalidad limitada (“la visión *sub specie aeterni*”). Desde esta perspectiva externa al espacio lógico, el sujeto experimenta el asombro y la seguridad absolutos (“¡Dios ha creado el mundo!”, “¡Es un milagro que haya un mundo!”, “¡Me siento seguro en las manos de Dios!”). Wittgenstein expresó muy bien la diferencia entre estas dos maneras de ver el mundo en un pasaje del *Diario* donde afirma lo siguiente: “el modo usual de mirar ve los objetos desde una ubicación entre ellos, el punto de vista *sub specie aeternitatis* los ve desde afuera. De un modo tal que tienen el mundo entero como trasfondo” (Wittgenstein, 1982, 7.10.16, p. 140).

El intento de expresar la perspectiva ética sobre el mundo, sin embargo, rebasa los límites del lenguaje figurativo. Usar el lenguaje descriptivo para expresar lo ético es malentender la manera más natural en que se manifiesta en la vida humana. Esto explica por qué la actitud ética, la que experimenta el mundo bajo el aspecto de la eternidad, se distingue de la perspectiva psicológica de las actitudes proposicionales hacia los hechos mundanos (por ejemplo, el deseo de comer un helado):

su “objeto” —el mundo o la vida como totalidades— rebasa cualquier hecho, incluyendo la conjunción de todos los hechos atómicos, y esta es la razón por la cual la actitud de seguridad absoluta o el asombro absoluto rebasan cualquier actitud de valoración de hechos en el mundo (por ejemplo, la que se asocia con el deseo de comer un helado). En el caso de esta experiencia, se trata del mundo cualquiera que sea su configuración; podemos pensar que lo que se valora en la seguridad absoluta es realmente el espacio lógico de posibilidades para el mundo, un “objeto” que supera cualquier hecho. La *Conferencia* afirma que la experiencia del asombro absoluto se podría describir como la de alguien que se asombra frente a una tautología. Algo semejante hubiera podido afirmar sobre la experiencia de la seguridad absoluta, es decir: el que la experimenta se siente seguro sea cual sea el mundo posible que se realice; esto sería equivalente a la disyunción de todas las posibilidades para el mundo. Rebaso todo el sentido fáctico sentirse seguro frente a tal disyunción tautológica, así como supera cualquier proposición significativa informativa asombrarse del mundo sea como sea su configuración. Experiencias ético-religiosas como estas poseen un valor que supera el de cualquier experiencia o actitud psicológica, por lo que no puede haber marca física de lo ético. A continuación, profundizamos más sobre la vida ética y su expresión más apropiada.

Ya mencionamos que lo ético para Wittgenstein tiene que ver con una experiencia (actitud) de valoración absoluta del mundo y de la vida (“¡me asombro de que el mundo exista!”, “¡Dios condena nuestra conducta!”). Vimos también que estas actitudes éticas son trascendentes, en primer lugar, porque los objetos a los que se aplican —los límites del mundo, el espacio lógico de posibilidades— no son hechos y, por lo tanto, no pueden ser descritos. Se trata de la experiencia de ver estos límites y estas posibilidades en su totalidad (toda la estructura lingüística) y esto es algo que las proposiciones esclarecedoras del *Tractatus* elucidan;³² los límites del mundo y del lenguaje figurativo no son algo que pueda ser figurado.³³

³² En la primera parte del libro, esto es, la parte que nos aclara las propiedades estructurales de la representación lingüística.

³³ Sobre la distinción tractariana entre lo que se puede decir con sentido y lo que solo se puede mostrar, cfr., por ejemplo, 4.022 y 4.12-4.122. Brevemente, lo que se puede decir por medio de proposiciones contingentes, se puede decir con verdad o falsedad; en contrapartida, lo que se muestra en estas mismas

Las actitudes típicamente ético-religiosas (“¡la vida de este hombre era valiosa!”, “¡Dios ha creado el mundo!”) son transcendentales, en segundo lugar, porque el sujeto o la voluntad que aprueba o reprueba éticamente estos objetos no coincide con ningún sujeto humano situado en el espacio y en el tiempo: la voluntad ética se ubica en las afueras de los límites del lenguaje; es la voluntad que está en una posición de contemplar los límites del mundo y de la vida humana desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeterni*). ¿Cómo interpretar esta idea de una voluntad que no se identifica con la de ninguna persona en particular?

Una comparación con el sujeto figurador de hechos asociado al solipsismo del *Tractatus* (5.63-5.641) nos va a servir aquí. En 5.631, Wittgenstein afirma que el sujeto representador (metafísico) no existe y su no existencia equivale a que es un límite del mundo (5.632 y 5.641). Aprovechando lo que ya se mencionó sobre los límites de la figuración, propongo interpretar estas tesis acerca del yo metafísico cognitivo de la siguiente manera: se trata de una estructura abstracta asociada a la capacidad lingüística de cada hablante competente. Este yo no se identifica conmigo ni contigo, pues ambos somos partes del mundo; pero tú y yo y todas las demás personas lo ejemplificamos. Ahora bien, el sujeto de la ética (6.423) no se ubica en el mundo (Wittgenstein, 1982, 2.8.16, 4.8.16, 5.8.16 y 7.8.16, pp. 135-136); la voluntad como fenómeno —el sujeto volitivo individual— normalmente se ubica dentro de los límites del mundo y sus actitudes y experiencias son las que describe la psicología (6.423; Wittgenstein, 1982, 24.7.16, p. 132). Hay que pensar al sujeto ético transcendente como un yo *sui generis*: un yo que logra vivir en armonía, en concordancia con el mundo en la medida que tiene la visión correcta de él.³⁴

proposiciones es su forma lógica, es decir: aquello que comparten con los estados de cosas y los hechos para poder figurarlos. Lo que se puede decir debe poder expresarse correcta o incorrectamente (verdadera o falsamente); por otro lado, lo que se muestra (la forma lógica), no podría ser de otra manera (no posee la bipolaridad verdad-falsedad de las proposiciones contingentes) y, por lo tanto, no se presta al discurso descriptivo-informativo. Ejemplos de proposiciones necesarias que carecen de tal bipolaridad son los enunciados de la lógica (las tautologías y contradicciones); su carácter no informativo se debe justamente a esta carencia.

³⁴ Cfr. Wittgenstein (1982, 08.07.16 y 30.07.16, pp. 128-129 y 133).

Esta manera de interpretar el sujeto ético refuerza una vez más la imposibilidad de una marca física de lo ético, pues para experimentarlo es necesario abstraer de la perspectiva espaciotemporal cotidiana y buscar la claridad total sobre los límites del mundo (4.112-4-116); solo después de haberlo logrado podemos vivir en un estado de felicidad ética (6.43). Cualquier actitud valorativa individual —cualquier experiencia agradable o desagradable, de placer o de dolor— pertenece al mundo de los hechos y por lo tanto no podría coincidir con una vivencia ética, esto es, con una experiencia del valor absoluto. Según el *Diario*, tal experiencia nos transporta a una perspectiva fuera del espacio-tiempo desde donde contemplamos los límites del mundo y de la vida. Quien logra experimentarlo escapa a la manera usual de concebir a los sucesos en términos de categorías cotidianas como pasado, presente y futuro.³⁵ Este yo trascendente vive su vida en la eternidad, esto es: vive de forma atemporal.³⁶

Wittgenstein a veces describe la experiencia ética como la de vivir en el presente (Wittgenstein, 1982, 08.07.16, p. 128; 6.4311). La vida en el presente —la vida ética feliz— es la única donde el sujeto vive en armonía con el mundo, después de haber alcanzado la iluminación sobre sus límites. Pero esta armonía no coincide con una aceptación pasiva de los hechos, pues esto sería de nuevo una concepción equivocada de la vida buena, en donde la marca de lo ético sería algo físico, a saber, el cese de la búsqueda por modificar los hechos. Más bien, el bienestar ético de la vida de pureza conceptual sobre el pensamiento (este tipo de armonía con el mundo) está asociado con el valor absoluto de la experiencia de contemplar los genuinos límites lógicos del mundo; vivir en armonía con el mundo en este sentido es vivir en un estado de claridad conceptual sobre los límites del lenguaje informativo. Hablaré más sobre este

³⁵ Llamemos a la manera usual de experimentar los acontecimientos “la perspectiva cotidiana”.

³⁶ Sobre esto, cfr. Wittgenstein (1982, 8.7.16, pp. 127-128). Los dos puntos de vista —la perspectiva cotidiana y la perspectiva ético-filosófica— corresponden respectivamente a la manera científica y al modo ético de experimentar el mundo. En la *Conferencia*, Wittgenstein se refiere a estas dos perspectivas, que, a pesar de ser incompatibles entre sí, se identifican con tendencias distintas que conviven en el espíritu humano: la tendencia a quedar dentro de los límites del lenguaje (la perspectiva cotidiana) y la contra-tendencia a escapar de ellos (la perspectiva ético-filosófica).

estado y sobre la actividad filosófica como su promotora en la sección siguiente; por ahora, menciono que la biografía de Wittgenstein muestra que el estado ético en que se encontró cuando creyó haber logrado ver el mundo correctamente (6.54) al concluir el *Tractatus* es compatible con algunas de sus acciones y decisiones de este periodo:³⁷ por ejemplo, la de abdicar de la herencia paterna y la de dar clases en escuelas primarias de la provincia austríaca; se podría pensar que tales acciones lo acercan a una mayor armonía con el mundo, del cual se sentía alejado, entre otras razones, por su intensa actividad filosófica.³⁸

Si la vida ética se identifica, según Wittgenstein, con la búsqueda de la correcta concepción de los límites del mundo, sería éticamente reproable vivir en un estado de confusión acerca de estos límites; tal estado de confusión correspondería a una forma de vida en conflicto con el mundo.³⁹ Empero, no se debe interpretar la vida en conflicto con

³⁷ La época a que me refiero es el verano de 1918; más precisamente, al mes de agosto. Sobre eso, cfr. Monk (1991, pp. 137-166).

³⁸ No obstante, hay quienes piensan que el perseguir tal estado de claridad y pureza conceptual entra en conflicto con la decisión de abandonar la filosofía y dedicarse a la jardinería o dar clases a niños. De momento, menciono el artículo de Harcourt (2007) sobre lo ético en el *Tractatus*, para quien diversos datos biográficos de Wittgenstein evidencian su pensamiento recurrente de que no era una buena persona y a ello se debe su búsqueda de armonía con el mundo en el sentido de conciliar la vida de pureza intelectual con una vida sencilla y en comunión espiritual con los demás. Diré algo más sobre esta objeción al final de esta sección. Por cierto, le agradezco a un dictaminador anónimo por recordármela de manera muy oportuna.

³⁹ Pienso aquí en lo que afirma en el *Diario* (30.7.16) sobre la vida infeliz o la mala vida —a saber: que es menos armoniosa que la vida feliz (la buena vida)—, pero también en lo que dice (8.7.16) sobre el miedo a la muerte como el mejor síntoma de la mala vida. El que teme a la muerte vive de manera éticamente equivocada porque piensa que la muerte es un hecho más en la corriente de su vida; esta persona vive en un estado de confusión conceptual, pues no se da cuenta de que la muerte no es un acontecimiento en el mundo (6.4311). Como dice Wittgenstein, “en la muerte el mundo no cambia, sino se detiene” (6.431). Más adelante comento la modificación que hice a la traducción al español de este pasaje. El punto es que, según el autor del *Tractatus*, vivir con miedo a la muerte es reproable porque significa vivir de acuerdo con una concepción errónea sobre los límites del mundo: normalmente, tenemos objetos o situaciones mundanos reales o posibles; la muerte no es un acontecimiento ni siquiera posible dentro de una vida humana. Por ello, no tiene sentido temerla.

el mundo en el sentido de un estado de insatisfacción con los hechos y de lucha por modificarlos, sino más bien como la actitud de la persona que se rehúsa a tener claridad conceptual sobre los límites del mundo. Según el *Diario* (1982, 11.6.16, p. 125), aquel que vive insatisfecho con los hechos (el que vive insatisfecho con la manera como ha llevado su vida) no se identifica con la persona éticamente infeliz; el que vive de manera éticamente reprobable es el que ubica mal los límites del mundo: por ejemplo, el individuo que no se da cuenta de que el sentido del mundo y de la vida están fuera de él. A ello se debe la idea de que el mundo de la persona éticamente buena (*i. e.*, la persona feliz) es distinto en algún sentido del mundo de la mala persona (6.43; Wittgenstein, 1982, 05.07.16, p. 126). Ellos viven en el mismo mundo; sólo que el individuo feliz ve sus límites de manera correcta (ve sus límites con exactitud), mientras que la persona éticamente infeliz los ve de manera equivocada.

Suponiendo que el joven Wittgenstein tenga razón sobre la naturaleza del bien,⁴⁰ entonces un sujeto ético cambia el mundo únicamente en la medida que logra una concepción correcta de sus límites, a diferencia de la persona que los concibe de manera equivocada. Pese a esto, el mundo del éticamente feliz coincide con el mundo del éticamente desgraciado: sus idiomas describen los mismos hechos y estados de cosas; ellos difieren apenas respecto a su concepción correcta o equivocada sobre tales límites. Así entiendo la afirmación tractariana de que el mundo desde la perspectiva ética correcta o equivocada “tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad” (6.43).

Lo que sostiene Wittgenstein sobre la naturaleza de lo ético nos permite entender también por qué piensa que con la muerte no se produce un cambio en el mundo, sino que con ella éste simplemente se extingue.⁴¹ Primero, el solipsismo del *Tractatus* identifica el mundo

⁴⁰ Aquí, utilizo de manera intercambiable los términos “ético” y “moral”. Sin embargo, soy consciente de que muchos filósofos prefieren no dar por sentado que sean sinónimos. Creo que mi decisión no afecta la presente discusión. En todo caso, sobre la supuesta distinción entre ética y moral, cfr. Williams (2004).

⁴¹ El verbo en alemán es “aufhören”. La traducción de Pears y McGuinness lo vierte como “to come to an end”. Ambas traducciones al español (la de Muñoz y Reguera y la de Tierno) lo parafrasean como “cesar”. Yo preferí “extinguirse” porque transmite mejor la idea de que con la muerte se termina la capacidad de figurar o representar hechos. Más sobre eso a continuación.

con la vida. (5.621).⁴² Esta observación se hace en el contexto de la tesis según la cual los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo (5.62). El sujeto filosófico tractariano se obtiene, ya lo sabemos, al abstraer la capacidad lingüística⁴³ de cada psicología individual. Esta capacidad lingüística —de proyectar el mundo (5.511) en el pensamiento y en el lenguaje— convierte nuestra vida mental en un microcosmos de él (5.63), es decir: cada pensamiento individual constituye una especie de maqueta del mundo. Si una vida humana se entiende de esta manera, entonces con la muerte se borra únicamente este mundo microcósmico individual: se extingue esta particular figura del mundo.

¿Habría en el *Tractatus* alguna manera de justificar la vida ética? En la cita al inicio de esta sección, Wittgenstein afirma: “parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que *es* la única correcta”. A esta observación le sigue: “¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡*Está claro* que la ética no *se deja* expresar!”. Los editores del *Diario* sugieren comparar este último enunciado con la proposición 6.421. Según el sistema de numeración del *Tractatus*, 6.421, así como 6.422, contribuyen para elucidar 6.42, cuya segunda oración afirma: “las proposiciones (informativas) no pueden expresar nada más alto”. Sabemos que las experiencias, vivencias y actitudes éticas no se dejan expresar en el lenguaje justamente porque son evaluaciones cuyo valor no depende de ninguna relación con algún valor más elevado, cómo en el ejemplo de la carretera valorada en virtud de que permite llegar más rápido a determinada ciudad.⁴⁴ El bien ético no se puede relativizar a ningún bien mayor. En este sentido, la vida ética se autojustifica, en el sentido de que no requiere de ninguna justificación superior, pues encarna el ideal del bien supremo.

De acuerdo con la analogía entre el bien ético y la carretera absolutamente correcta, la vida ética sería el camino absolutamente correcto: aquel que “todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente* o se sentiría culpable de no hacerlo” (Wittgenstein, 1989, p. 38). Nada es más valioso que lo ético: todo lo demás tiene menos valor y por lo tanto debe estar en una relación

⁴² Cfr. también Wittgenstein (1982, 24.7.16, p. 126).

⁴³ Capacidad que nos pertenece en la medida que nuestros pensamientos (nuestras representaciones mentales de los hechos) se proyectan sobre el lenguaje de comunicación.

⁴⁴ Cfr. Wittgenstein (1989, pp. 36-38).

de subordinación con él. La imposibilidad de justificación del ideal y del valor absoluto de la vida ética se relaciona con la tesis de que el bien supremo coincide con la finalidad última de lo humano; él mismo no puede estar fundado en nada más primordial. En el *Diario*, Wittgenstein (1982, 06.07.16, p. 126) expresa su acuerdo con Dostoiévski cuando este sostiene que aquel que vive éticamente satisface el propósito de la existencia humana y añade que el que satisface este propósito es feliz.

Me gustaría concluir esta sección con un breve panorama de algunas de las interpretaciones más relevantes de la concepción wittgensteiniana de la ética, con la finalidad de ubicar la exégesis que defiendo aquí en un marco más definido y poder señalar su aspecto novedoso.

Según Jordi Fairhurst, la concepción de la ética del *Tractatus* se distingue de las demás interpretaciones por no describir lo ético como una actitud frente al mundo, sino más bien como una mirada hacia el mundo, la perspectiva *sub specie aeterni*; para Fairhurst, al identificar la ética con una manera *sui generis* de ver el mundo, su interpretación logra evitar el problema de la marca física de lo ético asociado con las interpretaciones actitudinales o experienciales de la ética tractariana, mismas que, según él, se basan en evidencia textual frágil y anterior a la época del *Tractatus*, oriunda de un único pasaje del *Diario*.⁴⁵ Suponiendo, sin embargo, correcta la traducción inglesa y conclusiva la evidencia textual, ya mostramos cómo la actitud o experiencia del valor absoluto ético se distingue de cualquier actitud psicológica; así que mi interpretación también logra mostrar que no puede haber una marca física de lo ético. Además, lo logra de modo más elegante, ya que es capaz de eliminar la paradoja asociada a la experiencia con valor absoluto. Asimismo, hay evidencia textual tanto el *Tractatus* como en la *Conferencia* de que lo ético involucra tomar cierta actitud (abandonar la perspectiva cotidiana y buscar el punto de vista totalizante sobre el mundo) y experimentar el mundo de cierta manera (a saber: como un todo limitado). Por lo tanto, tampoco es cierto, como lo afirma Fairhurst, que las interpretaciones actitudinales de lo ético se fundamentan únicamente en evidencia textual proveniente del *Diario*.

⁴⁵ El pasaje en cuestión data del 4 de noviembre del 1916 y se aprecia mejor en la traducción inglesa de Elizabeth Anscombe: "The will is an attitude of the subject to the world" (Wittgenstein, 1961, p. 87e). Jacobo Muñoz traduce el mismo pasaje de la siguiente manera: "La voluntad es una toma de posición del sujeto frente al mundo" (Wittgenstein 2009, p. 110).

Ahora bien, entre los que interpretan lo ético en el *Tractatus* en términos actitudinales, están aquellos que consideran la vida en armonía con el mundo, en el sentido de la aceptación (es decir: el no rechazo) cabal de la realidad, como la actitud ética por excelencia. Dos ejemplos de exegetas que defienden esta postura son Cora Diamond (2000) y Oskari Kuusela (2018). Para el último, la vida ética requiere armonía con los hechos —conformidad entre la voluntad y el mundo—, pero no en el sentido de la renuncia a cualquier actuar sobre el mundo, sino más bien en aquel de un querer o actuar acompañado de la aceptación de sus resultados y consecuencias, principalmente cuando estos provocan insatisfacción o dolor en el agente. Pese a que la concepción de Kuusela se encuentra en condiciones de explicar el malestar moral asociado con la actitud de no aceptación de la realidad que adopta el agente que actúa de manera antiética, me parece que todavía es insuficiente para dar cuenta del aspecto positivo de la conducta ética. Ciertamente, habrá muchas maneras de asegurar algún tipo de armonía entre voluntad y mundo, entre las cuales está el actuar con resignación respecto a sus consecuencias (en otras palabras: no rebelarse en su contra). Sin embargo, esto no significa que tal actuar responsable coincida con la manera ética de actuar: basta pensar en un agente como el Raskolnikov de Dostoievski, quien finalmente acepta ir a la cárcel para pagar por su crimen; este gesto no torna lo que hizo anteriormente —matar a su casera usurera— una conducta ética. Actuar con resignación respecto a sus consecuencias no constituye una buena manera de caracterizar lo ético.

Cora Diamond también interpreta la concepción ética del primer Wittgenstein como una actitud hacia la vida, a saber: una actitud de aceptación por parte del agente de que los hechos de la vida (o del mundo) son independientes de su voluntad.⁴⁶ Tal es la actitud de la persona éticamente feliz; en contraste, el individuo éticamente infeliz es aquel que no acepta dicha independencia y, por tanto, estaría inclusive dispuesto a suicidarse si su vida no transcurre en acuerdo con su voluntad.⁴⁷ Aquí cabe afirmar algo semejante a lo que objeté a la

⁴⁶ La tesis de la independencia entre voluntad y mundo es lo que afirma la proposición 6.373. Quien acepta esta independencia, vive de cierta forma en armonía con el mundo.

⁴⁷ Además del caso del agente que se quiere suicidar porque el curso de su vida no sigue los dictámenes de su voluntad, Diamond menciona otro ejemplo

concepción de Kuusela, es decir: pese a que la exegesis de Diamond parece dar una buena idea sobre lo que significa ser éticamente desdichado, no obstante falla en ofrecer una caracterización satisfactoria del aspecto positivo de lo ético, pues uno podría muy bien aceptar que el mundo no necesariamente se comporta de acuerdo con los dictámenes de su voluntad y, aun así, insistir en cambiar el mundo. El caso de Raskolnikov de nuevo tal vez nos pueda ayudar a ilustrar el punto; supongamos que él acepta la independencia entre el mundo y su voluntad y, sin embargo, quiere cambiarlo al eliminar a su casera usurera. La intervención de su voluntad en el mundo al asesinarla no se puede considerar como ética y, sin embargo, parece estar en consonancia con la interpretación de Diamond.

Tal vez el que más se aproxima a la interpretación aquí propuesta es Chon Tejedor (2013). En su opinión, lo ético se expresa en términos de cierta actitud hacia el pensamiento, el lenguaje y el mundo, la cual se manifiesta en la persona que tiene claridad conceptual sobre su estructura. En este sentido, el ideal ético coincide con la búsqueda de claridad conceptual absoluta, algo que el *Tractatus* había, según su autor, finalmente logrado; aquel que no busca tal claridad y, por lo tanto, vive en estado de confusión conceptual, vive de forma antiética. Así se explica el propósito ético del libro de Wittgenstein: guiar a su autor y a los lectores que alcanzan a entenderlo a la claridad total sobre la estructura de nuestro esquema conceptual. Así también se explica la verdadera transformación ética por la que debería pasar todo el que se deja iluminar por el conjunto de proposiciones aclaradoras del *Tractatus* hacia la visión correcta de la estructura lógica del mundo (6.54). Pese a que se aproxima mucho a una explicación satisfactoria de lo ético, me parece que Tejedor todavía no la logra de manera satisfactoria: le falta dar cuenta de la conexión entre lo bueno ético y la felicidad y, por otro lado, entre la mala vida y la infelicidad. Ello se debe a que toma a la actitud o experiencia ética como no emotiva.⁴⁸ Por ejemplo, la experiencia ético-religiosa del asombro frente a la existencia del mundo es una emoción de felicidad desde la perspectiva muy personal del sujeto, aunque desde

de individuo éticamente infeliz: el destacado científico Aylmer, del cuento "The Birthmark" de Nathaniel Hawthorne (1846), quien se obsesiona con una señal de nacimiento en el rostro de su bella esposa al punto de intentar él mismo removerla y, en este intento, provoca su muerte.

⁴⁸ Cfr., por ejemplo, Tejedor (2013, pp. 74-75).

la perspectiva de los demás se pueda considerar como un mero hecho sin cualquier marca ética.

Podríamos continuar con esta lista de interpretaciones de la ética del primer Wittgenstein, pero creo que las cuatro ya presentadas nos permiten obtener un nítido contraste con la exégesis presentada aquí. En la siguiente sección, regresaremos a la tesis de que una vida ética consiste en alcanzar una concepción correcta del mundo y en este sentido vivir en armonía con él, pues nos interesa mostrar que, de acuerdo con el autor del *Tractatus*, la actividad filosófica que consiste en buscar este tipo de armonía es esencialmente ética.

4. El sentido ético de la actividad filosófica en la concepción wittgensteiniana

Según lo que afirman 6.45 y 6.54, la filosofía debe proporcionar una visión correcta de los límites del mundo. Esta descripción aparece en el contexto del brevísimo discurso sobre el método filosófico correcto, el cual consiste en “no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos” (6.53).⁴⁹ La tesis de que el filósofo debe quedarse en silencio se justifica porque todas las proposiciones metafísicas —los diálogos de Platón, las meditaciones cartesianas, el idealismo trascendental de Kant y las proposiciones del *Tractatus*— son esfuerzos por decir algo sobre lo que nada se puede decir. Esto porque todo discurso filosófico intenta hablar sobre la forma lógica común al lenguaje y al mundo (4.003-4.0031), la cual, como ya sabemos, apenas se muestra en el simbolismo correcto; no se puede hablar de tal forma con verdad o falsedad (4.1212-4.1213) y, por lo tanto, cualquier intento de decir algo sobre lo que sería mejor callarse produce sinsentidos —“la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido” (4.003)—.⁵⁰

Pese a tal imposibilidad y a tales sinsentidos, sigue siendo indispensable el discurso filosófico, pues el lenguaje cotidiano no refleja

⁴⁹ Aquí escogí la traducción de Muñoz y Reguera, en mi opinión, la más fiel al original alemán.

⁵⁰ Para este pasaje, me pareció más correcta la traducción de Enrique Tierno.

con claridad la forma lógica y los límites del pensamiento (4.002). Wittgenstein llega a afirmar que toda la filosofía es crítica del lenguaje cotidiano, es decir: un análisis exhaustivo de sus proposiciones a fin de exhibir su forma lógica genuina (3.25 y 4.0031). La crítica tractariana del lenguaje inspirada en el análisis filosófico propuesto por Russell⁵¹ tampoco logra escapar al sinsentido, pues cualquier esfuerzo por explicitar los límites del lenguaje requiere rebasar estos límites. Como ya lo vimos, Wittgenstein está empeñado en mostrar, por ejemplo, que las proposiciones de la ética, de la religión y de la metafísica carecen de sentido.⁵²

Si a esta descripción de la tarea filosófica se añaden otras dos ideas del *Tractatus* —1) la de que el punto central del libro es ético (sección 2) y 2) la de que el ideal ético más elevado se identifica con la correcta concepción de los límites del mundo (sección 3)—, es plausible afirmar que el esfuerzo filosófico que implicó escribirlo fue para Wittgenstein una experiencia ética, una vivencia que le permitió, durante su elaboración,⁵³ abstraer de la perspectiva cotidiana para elevarse al punto de vista ético-filosófico,⁵⁴ desde el cual se alcanza una mirada sobre el espacio lógico de posibilidades para el mundo y sobre el pensamiento que lo refleja. Este estado de claridad conceptual corresponde al acercamiento más profundo a la estructura lingüística del pensamiento humano, pues

⁵¹ En la época del *Tractatus*, Wittgenstein creía que el análisis filosófico russelliano, propuesto inicialmente en el “On Denoting” (Russell, 1905) y desarrollado posteriormente por ambos y conocido como el atomismo lógico (Russell, 1918; Wittgenstein, 1922), sería capaz de revelar la forma lógica de las proposiciones del lenguaje natural. En las *Investigaciones*, dejó de creerlo. Pese a que un examen de este contraste se vislumbra como muy relevante, rebasa los límites del presente artículo.

⁵² En la *Conferencia*, Wittgenstein (1989, pp. 39-41) muestra que la experiencia ético-religiosa que se expresa a través del enunciado “me asombro ante la existencia del mundo” es un sinsentido; en el *Tractatus*, demuestra también el sinsentido de las tesis metafísicas asociadas con el solipsismo (5.6-5.641) y el escepticismo (6.51).

⁵³ Un proceso que duró entre seis y siete años y fue marcado por interrupciones como su participación en la Primera Guerra Mundial.

⁵⁴ Esta es la perspectiva ético-filosófica, desde donde es posible ver el mundo, como dice Wittgenstein, “*sub specie aeterni*”. Desde esta perspectiva, el autor del *Tractatus* fue capaz de tener la experiencia mística de sentir el mundo como un todo limitado (6.45).

requiere dejar de usarlo para describir los hechos mundanos y sus relaciones, como normalmente lo hacemos, para pasar a contemplarlo como un gigantesco objeto de estudio filosófico.

Tal punto de vista ético-filosófico es paradójico, pues debe iluminar la estructura lógica del mentalés pese a que no le es permitido describirla con verdad o falsedad. La receta tractariana para eliminar la paradoja de la filosofía es tomar las proposiciones iluminadoras del libro como una escalera para alcanzar el estado de claridad conceptual, pero hay que deshacerse de ella después de tener la visión correcta del mundo (6.54).

Para terminar, me gustaría sugerir una comparación entre la concepción wittgensteiniana de la ética y la que propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*,⁵⁵ porque muestra, en mi opinión, una sorprendente coincidencia entre los dos autores sobre la vida filosófica. Como es bien sabido, Aristóteles asocia la vida ética a cierto principio racional que denomina “sabiduría práctica”: la persona virtuosa es aquella que adquirió el hábito de deliberación práctica para escoger sistemáticamente la mejor secuencia de acciones que le proporcionan el estado de bienestar ético denominado “eudaimonia”; Aristóteles insiste en que el predicado ético “eudaimónico” se aplica a una vida considerada en su totalidad y no a acciones tomadas aisladamente.⁵⁶ Pero ¿en qué consiste la sabiduría práctica y el estado eudaimónico en que se encuentra aquel que vive de forma ética? Así como el joven Wittgenstein, el autor de la *Ética* creía que el bien moral tiene que ser un fin en sí mismo, es decir: algo que valoramos de manera absoluta, no un estado de cosas que deseamos realizar apenas como un medio para alcanzar algún bien más valioso. ¿Cuál sería el bien supremo para el ser humano?

Aristóteles apela a algo que singulariza una vida humana bien lograda respecto a la vida de cualquier otra especie: aquello que distingue el mundo vital humano de las maneras no humanas de vivir —por ejemplo, la vida de un vegetal o la vida de un animal no humano— es la función propia de la especie humana, es decir, una actividad

⁵⁵ Refiero el lector a la traducción de Gredos (Aristóteles, 2014) y también a la traducción inglesa titulada *Nicomachean Ethics* y publicada en el segundo volumen de la obra completa de Aristóteles —*The Complete Works of Aristotle*—, editada por Jonathan Barnes para la Princeton University Press (Aristóteles, 1984). De aquí en adelante, simplemente *Ética*.

⁵⁶ Para esta interpretación de la concepción aristotélica de la vida ética, me baso en (MacIntyre, 1996, pp. 57-109).

continua del alma guiada por la razón (I, 7, 1098a5-18). Aristóteles piensa que el principio racional que guía la forma ética de vivir consiste en una regla de moderación que nos aconseja elegir, entre las pasiones y acciones opuestas, aquellas que se nos presentan como términos medios entre dos extremos: la persona buena es aquella que adquirió el hábito de elección moderada entre posibilidades de acción cuyas causas y consecuencias son más extremas (II, 6, 1106a14-1106b34). Por ejemplo, frente a situaciones en que su vida está en peligro, el virtuoso elige actuar con valentía, no de manera cobarde (la carencia completa de valor) ni temerariamente (el exceso de valor); en circunstancias de decisión donde algunos adinerados hubieran derrochado su riqueza (vicio normalmente denominado “prodigalidad”) y otros acaudalados hubiesen optado por no gastar nada (vicio conocido como “avaricia”), la buena persona elige gastar con criterio y moderación.

Una de las mejores ilustraciones de la vida virtuosa aparece en el libro V de la *Ética*; ahí es donde se discute la sabiduría práctica que ejercita el hombre justo. Sobre la acción justa, Aristóteles afirma lo siguiente: “el justo practica intencionalmente lo justo y [...] distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos” (V, 5, 1134a2-7). Esta imagen de la justicia y las anteriores sobre el valiente y el gastador moderado nos dan una idea de la disposición virtuosa como una tendencia a actuar en acuerdo con cierto principio racional que busca un equilibrio entre creencias, deseos y acciones. Muchos comentarios, críticas y objeciones se podrían hacer a la concepción aristotélica de la vida ética, pero hay algo muy interesante sobre la manera como concibe su culminación: esta se encuentra en la contemplación filosófica del pensamiento entendido como la parte más noble de lo humano.

Según Aristóteles, la actividad filosófica logra esta mirada sobre el pensamiento, es decir, una reflexión sobre el pensamiento sin otro propósito que el de conocerlo de manera perspicua. Esta actividad representa perfectamente lo más característico de lo humano: la culminación de la vida ética es la visión filosófica de la forma lógica de nuestra capacidad de pensar. Tal coincidencia entre los dos pensadores sobre la tarea y la finalidad de la labor filosófica y su significado ético resalta una vez más la extrema importancia que el autor del *Tractatus* atribuía a la filosofía como una actividad de elevación y purificación espiritual. Como antes para Aristóteles, también para Wittgenstein la

vida filosófica de aclaración y contemplación del pensamiento es “la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud [...] y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad será la más feliz” (X, 8, 1178b22-25).

Se podría objetar⁵⁷ una cierta incompatibilidad entre la concepción tractariana de lo ético y la concepción aristotélica, pues mientras la primera sitúa lo ético y lo filosófico más allá de los límites de la razón, la segunda aparentemente las considera como ubicadas dentro de tales límites. La aparente incompatibilidad se debe a que se está comparando el principio aristotélico de búsqueda de la moderación aplicado en toda su extensión —es decir, en la vida cotidiana pero también en la vida de contemplación filosófica del intelecto— con el principio wittgensteiniano de claridad conceptual aplicado a la completa estructura del mundo, cuando la correcta comparación entre los dos principios debería darse de manera exclusiva en el dominio de la contemplación del pensamiento: es precisamente ahí donde tanto Wittgenstein como Aristóteles opinan que lo ético supremo y lo filosófico rebasan los límites de la razón.⁵⁸

Pero ¿es cierto que Wittgenstein creía que *solo* la actividad filosófica podría satisfacer al imperativo ético-religioso de vivir la vida de armonía con el mundo en el sentido aquí privilegiado de la búsqueda del estado de pureza conceptual sobre el pensamiento, el lenguaje y el mundo? No, pero si aceptamos esta interpretación de lo ético según el *Tractatus*, se sigue que la manera de aproximarse a tal estado espiritual a través del esfuerzo por desenredar enigmas filosóficos (es decir: resolver problemas filosóficos) es sugerida como un camino para alcanzar dicha iluminación espiritual. Es por ello que cuando se convenció de que el *Tractatus* finalmente no había logrado resolverlos y por lo tanto no había

⁵⁷ La objeción me fue planteada por un dictaminador anónimo de *Tópicos*, a quien agradezco por la oportunidad que me ha brindado de aclarar el punto.

⁵⁸ En el *Tractatus*, la idea de que la actividad filosófica es un constante sobrepasar la razón la encontramos, por ejemplo, en el siguiente pasaje del prólogo: “El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo” (Wittgenstein, 1999, p. 11). En Aristóteles, la misma idea aparece, por ejemplo, en el libro III de la *Metafísica*, donde se encuentra la exposición de una serie de aporías o paradojas filosóficas (995a24-1003a18).

alcanzado la entonces creída contemplación correcta del mundo (6.54), sintió la necesidad ética de regresar a la actividad filosófica, ahora sí de manera constante hasta su muerte.

5. Conclusión

Finalmente ¿cómo logra Wittgenstein conciliar la inefabilidad de lo ético con su aparente expresión en la *Conferencia*? De acuerdo con lo que vimos, se trata de un uso paradójico del lenguaje, por lo que solo el empleo de una metáfora podría transmitir algo que arremete contra los límites del sentido: por ejemplo, la metáfora de la experiencia de seguridad absoluta como una sensación de estar completamente seguro en las manos de Dios. Pero ¿la interpretación aquí propuesta de lo ético en el *Tractatus* alcanza a eliminar la paradoja asociada con la afirmación del autor de la *Conferencia* de que ha tenido experiencias ético-religiosas? A partir de lo discutido en la sección 3, estas son las experiencias que se alcanza a tener solamente cuando se logra asumir la perspectiva ético-filosófica sobre la forma lógica del pensamiento para poder contemplarla en toda su amplitud. Para Wittgenstein, como también para Aristóteles, tal contemplación filosófica es el paradigma más elevado de la perfección moral: es el ideal de una vida en armonía con el mundo.

6. Bibliografía

- Aristóteles. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. 2. J. Barnes (ed.). Princeton University Press.
- Aristóteles. (2011). *Protréptico. Metafísica*. C. Megino Rodríguez y T. Calvo Martínez (trads.). Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
- Carnap, R. (1928). *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis.
- Carnap, R. (1988). *La construcción lógica del mundo*. L. Mues de Schrenk (trad.). UNAM.
- Diamond, C. (2000). Ethics, Imagination and the Attractions of Wittgenstein's *Tractatus*. En A. Crary (ed.), *The New Wittgenstein* (pp. 149-173). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_7
- Fairhurst, J. (2022). The Early Wittgenstein on Living a Good Ethical Live. *Philosophia*, 50, 1745-1767. <https://doi.org/10.1007/s11406-022-00485-0>
- García-Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas*. Editorial Ariel.

- Harcourt, E. (2007). Wittgenstein, Ethics and Therapy. En C. Jäger y W. Löffler (eds.), *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Papers of the 34th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg* (pp. 523-537). Ontos. <https://doi.org/10.1515/9783110329018.523>
- Hawthorne, N. (1846). *Mosses from an Old Manse*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Kuusela, O. (2018). Wittgenstein, Ethics and Philosophical Clarification. En R. Agam-Segal y E. Dain (eds.), *Wittgenstein's Moral Thought* (pp. 37-66). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315180762-3>
- Janik, A. y Toulmin, S. (1973). *Wittgenstein's Vienna*. Simon and Schuster.
- Janik, A. y Toulmin, S. (1974). *La Viena de Wittgenstein*. I. Gómez de Llano (trad.). Santillana.
- MacIntyre, A. (1996). *A Short History of Ethics*. Notre Dame University Press.
- Monk, R. (1991). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Penguin.
- Moore, G. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Rogers, B. (2015). Generality in the *Tractatus*: Wittgenstein's Critique of His Former Account in His 1930-33 Cambridge Lectures. [Conferencia no publicada]. Universidad de Iowa.
- Russell, B. (1905). On Denoting. En R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge* (pp. 39-56). Routledge.
- Russell, B. (1918). The Philosophy of Logical Atomism. En R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge* (pp. 177-281). Routledge. <https://doi.org/10.5840/monist19182843>
- Stenius, E. (1960). *Wittgenstein's "Tractatus"*. Blackwell.
- Tejedor, C. (2013). The Earlier Wittgenstein on the Notion of Religious Attitude. *Philosophy*, 88(343), 55-79. <https://doi.org/10.1017/S0031819112000538>
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203969847>
- Wittgenstein, L. (1921). Logisch-philosophische Abhandlung. En W. Ostwald (ed.), *Annalen der Naturphilosophie. Band 14* (pp. 185-262). Verlag von Veit & Comp.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. F. P. Ramsey y C. K. Ogden (trads.). Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914-1916*. Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965). Wittgenstein's Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12. <https://doi.org/10.2307/2183526>
- Wittgenstein, L. (1969). *Briefe an Ludwig von Ficker*. Otto Müller Verlag.

- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. E. Tierno (trad.). Alianza.
- Wittgenstein, L. (1974). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. Pears y B. McGuinness (trads.). Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1982). *Diario filosófico*. J. Muñoz e I. Reguera (trads.). Ariel.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. F. Birulés (trad.). Paidós.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. J. Muñoz e I. Reguera (trads.). Alianza.
- Wittgenstein, L. (2009). *Diarios. Conferencias*. J. Muñoz, L. F. Moreno Claros, I. Reguera, J. Sádaba, J. Castro y C. U. Moulines (trads.). Gredos.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3118>

La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): ¿una ontología bidireccional? Parte dos

The Temporization of Factual Living in Martin Heidegger's Early Works (1924-1927): A Bidirectional Ontology? Part Two

Diego Honorato Errázuriz

Universidad de los Andes, Chile

dhonorato@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-7965-6429>

Recibido: 30 - 03 - 2024.

Aceptado: 15 - 06 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Honorato Errázuriz, D. (2026). La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): ¿una ontología bidireccional? Parte dos. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 277-314. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3118>



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

Resumen

En este segundo artículo, damos cuenta de una oscilación o fluctuación en el modelo de la temporización que encontramos en el periodo previo a SZ (particularmente entre 1924 y 1926). Mostramos que frente al modelo proyectivo que enfatiza el ser-futuro —y que describimos en el primer artículo de esta serie—, Heidegger parece ver la necesidad de plantear un modelo retroyectivo, cuyo concepto central es el de “hacer presente” (*Gegenwärtigen*). Proponemos que, en esta segunda caracterización, previa a SZ, estaríamos frente a un modelo ontológico *bidireccional*, proyectivo y retroyectivo a la vez, y según el cual comprender algo implicaría manifestar la verdad del ente como “ser-para-consigo-mismo”. Reflexionamos sobre los alcances aleiteológicos de este movimiento retroyectivo respecto del ente natural y respondemos si es posible compatibilizar este modelo de la temporización con el estándar (unidireccional) que encontramos en SZ.

Palabras claves: Heidegger; Dasein; temporización; carácter remisional; bidireccionalidad; presentificación; proyección; retroyección; aleiteología; naturaleza.

Abstract

In this second article, we discuss an oscillation or fluctuation in the model of temporization observed in the period prior to SZ (particularly between 1924 and 1926). We show that, in contrast to the projective model that emphasizes the future-being (which we described in the first article in this series), Heidegger seems to see the need to propose a retrojective model, whose central concept is that of “making present” (*Gegenwärtigen*). We propose that, in this second characterization, prior to SZ, one would see a *bidirectional* ontological model, both projective and retrojective, according to which understanding something would imply manifesting the truth of being as “being-for-itself.” We consider the alethiological implications of this retrojective movement regarding natural being and address whether it is possible to reconcile this model of temporization with the standard (unidirectional) model found in SZ.

Keywords: Heidegger; Dasein; temporization; remissional character; bidirectionality; presentification; projection; retrojection; alethiology; nature.

Introducción¹

El presente artículo se plantea como una continuación del trabajo publicado anteriormente (Honorato Errázuriz, 2026), donde analizamos un primer modelo de la temporización del vivir fáctico, según el cual es posible constatar, al interior de la unidad de los éxtasis temporales, una prioridad del futuro. Tal como vimos en su momento, este marcado énfasis en el futuro parece provenir de la experiencia de la finitud y de la muerte que Heidegger descubre en sus lecturas de pensadores cristianos y que se expresa, asimismo, en la importancia decisiva que cobra el existencialismo del cuidado (*Sorge*) desde los primeros años de la década de los veinte. Desde esta perspectiva advertimos cómo la prioridad del éxtasis temporal del futuro es correlativa a la dimensión del anticiparse-a-sí que define al cuidado y que se expresa en el modo de tratar con los entes que Heidegger designa como “ocupación” (*Besorgen*), y según la cual el Dasein trata con las cosas ocupándose de ellas “por mor de una posibilidad de su ser” (*ST*, 110/84).² Bajo este modelo de temporización, proyectante y futurizo, la ontología general descubre el sentido del ser del ente a partir del carácter remisional (*Bewandtnis*) de lo a la mano (*Zuhanden*), de manera tal que este tiene “al ser del Dasein como al verdadero y único por-mor-de [*Worum-willen*]” (*ST*, 111/84). Así, la ontología general, en tanto que pregunta por el sentido del ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*), es elaborada por Heidegger al modo de una hermenéutica de la facticidad temporizada desde el futuro. Una primera conclusión importante que obtuvimos a la luz de esta caracterización de la temporización es que Heidegger parece establecer, particularmente en *SZ*, una vía *unidireccional* de interpretación del sentido que va desde las posibilidades que abre el poder-ser del Dasein hacia el carácter subsistente del ente natural. En otras palabras, el sentido del ser del ente es leído unilateralmente por mor de posibilidades de mi propio ser, por

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 Al citar textualmente *Ser y tiempo*, después de las siglas *ST* presento la página de la edición en español seguida de la página de la edición en alemán, con una barra inclinada en medio. Uso *SZ* para referir solo a la edición en alemán o como siglas de la obra en general.

mor de los caracteres ontológicos del Dasein. En segundo lugar, dado este esquema temporal y la precedencia del futuro, nos preguntamos por los modos de comparecencia del ente natural. En este contexto, y en plena coherencia con los principios hermenéuticos propuestos por Heidegger desde la lección de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, vimos que Heidegger distingue, en principio, dos modos de comparecencia del ente natural. Un modo originario (i) según el cual la naturaleza se muestra como naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*), es decir, como naturaleza apropiada en vistas a una posibilidad práctica o vital del hombre concreto (“el viento como viento en las velas”), y (ii) un modo derivado de tratar con ella que la hace objeto de un mirar objetivante (teorético), y que sería, por ejemplo, el que opera en las ciencias de la naturaleza. Esta distinción, según advertimos, es análoga a la distinción bimodal entre *Zuhanden* (ser a la mano) y *Vorhanden* (ser ahí delante o ante los ojos), la cual opera sistemáticamente en *SZ*, aun cuando Heidegger nunca estableció que fueran los únicos modos posibles de comparecencia de las cosas.

A la luz de esta bimodalidad que se encuentra operando *de facto* en numerosos párrafos del tratado de 1927, nuestra atención se concentró especialmente en dos pasajes en los que Heidegger casi inadvertidamente —y sin que medie aclaración alguna— introduce una forma peculiar de comparecencia de la naturaleza que se presenta como una vía alternativa frente a la bimodalidad previamente establecida. Se trata de la naturaleza como aquello que nos “rodea” (*umfängt*) (*ST*, 232/211) y que en otros pasajes parece identificar con lo que “se agita y afana” (*ST*, 98/70) o la “naturaleza al aire libre” (2000b, p. 212; *GA* 24, 240). Tal como observamos en su momento, estos ejemplos se sustraen a una concepción de la naturaleza como *Umweltnatur*, y parecen apuntar hacia lo que más tarde, en la década de los treinta y siguientes, Heidegger llamará la “tierra” (*die Erde*) (cfr. *GA* 5) o “naturalidad de la naturaleza” (*Natürlichkeit der Natur*) (cfr. 2000a, p. 72; *GA* 13, 144 y ss.). Ahora bien, en el contexto del presente trabajo, estas referencias a los modos posibles de comparecencia de la naturaleza, atestiguadas en el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger, nos forzaron a volver la mirada sobre el esquema de la temporización proyectante para examinar críticamente los alcances ontológicos y aleitológicos que la primacía metódica de lo *Zuhanden* y de la temporización como ser-futuro (la vía unidireccional de *SZ*) le imprimen al proyecto filosófico del joven Heidegger. En este contexto, permítaseme citar directamente

ese primer artículo de esta serie, que contiene algunos de los nudos filosóficos que nos proponemos examinar en la presente contribución:

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 real subsistente— puede descubrir al ente en su “puro ser-para-consigo-mismo” (*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*) (cfr. GA 21, 415)? (Honorato Errázuriz, 2026, pp. 421-422).

En el presente trabajo nos proponemos examinar con mayor profundidad algunas de estas mismas aporías, pero tomando esta vez como referencia diversos pasajes de las lecciones de Marburgo (especialmente 1924-1926), pasajes en los que, a mi juicio, se aprecia una clara oscilación o fluctuación en el modelo de la temporización que describimos en el primer artículo. Así, frente al marcado énfasis en el éxtasis del futuro y el carácter unilateralmente proyectivo de la comprensión que encontramos en *Ser y tiempo* (SZ), nos proponemos recuperar una dimensión manifestativa del ente donde la prioridad parece estar en la presencia (*Praesenz*) y en la noción clave del presentificar o presentar (*Gegenwärtigen*). Si bien evitaremos en todo momento una interpretación “realista” de los textos, argumentamos que esta segunda caracterización de la temporización de la temporalidad parece ser bidireccional, esto es, retroyectiva y proyectiva a la vez. Finalmente, intentaremos sopesar hasta qué punto la ontología unidireccional de SZ es compatible con una lectura bidireccional como la que, según sostenemos, es posible encontrar en estas lecciones previas a SZ.

1. La bidireccionalidad de la temporización en *El concepto de tiempo* (1924)

El tratado de 1924, *El concepto de tiempo* (CT) —y la conferencia homónima que Heidegger diera ante la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de julio del mismo año—, constituye, tal como Von Herrmann (CT, 141, n. del ed.; GA 64, 132-133) ha señalado, el “texto embrionario” sobre el cual Heidegger concibió *Ser y tiempo*. En efecto, los apartados centrales de CT contienen en lo medular una descripción de los existenciales más importantes que luego encontramos desarrollados en las primeras dos secciones de SZ. Así, por ejemplo, que el Dasein mismo es tiempo y que la esencia de su temporalidad consiste en estarabierto a lo que él todavía no es; la preeminencia del fenómeno de la muerte y la posibilidad de apartar la mirada de ella como modalidad del “uno”, o bien, la apropiación originaria de esta bajo la forma de la resolución; el carácter central de la disposición afectiva de la angustia; el estar-en como forma de trato ocupado que deja comparecer al ente “estando a la espera” y que enfatiza el hecho de que el ser-temporal del Dasein es ser-futuro; la situación hermenéutica del Dasein como ser histórico determinado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender, etc. Estas afirmaciones son enormemente familiares para cualquier lector de SZ, y no es necesario explayarse aquí sobre la importancia que tuvieron las lecciones tempranas de Heidegger en la génesis de SZ ni tampoco sobre el origen de CT en las lecciones que el filósofo diera en Friburgo (1919-1923).³ Todas estas cuestiones —y particularmente las que se relacionan con la prehistoria de SZ— forman parte del acervo de los estudios heideggerianos. En este sentido, tampoco puede sorprender el hecho de que CT se inscriba marcadamente dentro de una comprensión de la temporización del vivir fáctico que da prioridad al futuro.⁴ Sin embargo, lo que sí resulta sorprendente es

³ Respecto de la génesis de SZ, la obra canónica es, sin duda, la de Kisiel (1995); para un intento de situar CT en el contexto de la obra temprana de Heidegger, cfr. Escudero (2009).

⁴ Aunque nos ocupamos del modelo proyectante y futurizo de la temporización en el artículo anterior de esta serie (Honorato Errázuriz, 2026), me permito reproducir aquí una serie de pasajes de CT que muestran esta primacía del futuro: “Todos los momentos ontológicos de la ocupación muestran

que en medio de esos mismos textos encontramos descripciones que parecen tensionar la temporización de la facticidad en la dirección contraria de aquella meramente proyectiva. Aun cuando este énfasis no tenga el mismo grado de explicitud que encontramos en relación con la prioridad del futuro, este cumple, a mi entender, una función esencial que nos proponemos explicitar.

Un primer pasaje interesante que nos permite situar lo que consideramos una manifiesta fluctuación en el tratamiento de la temporización (proyectante y retroyectante) se encuentra en la sección final de *CT*, “Temporalidad e historicidad”, donde Heidegger se esfuerza por hacer ver que la elaboración de la ontología (la pregunta por el sentido del ser) solo puede ser planteada correctamente desde un esclarecimiento de la situación hermenéutica del Dasein y de su ser-histórico. En ese contexto, y tras una discusión breve con el ideal de la evidencia cartesiana y la metafísica de la *ousía* aristotélica, Heidegger vuelve a presentar su posición respecto de la situación hermenéutica inicial como único punto de partida para toda auténtica investigación ontológica. Así, en las páginas finales del tratado (*CT*, 127 y ss.; *GA* 64, 100 y ss.) encontramos, en primer lugar, la descripción estándar que establece la situación hermenéutica desde el ser-en-el-mundo: “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 también se obtiene de ahí” (*CT*, 127; *GA* 64, 100). Aquí la temporización de la temporalidad se caracteriza por “estar a la espera” de aquellas posibilidades que el trato ocupado con el ente descubre. Así, la presencia del ente queda descubierta en el estar-en, pero lo hace en vistas a las posibilidades que abre el trato práctico del Dasein. Sin embargo, sin que medie inflexión alguna, el tono del pasaje

la misma modalidad del ser-temporal: *el traer aquello de lo que uno se ocupa a la dimensión 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” (*CT*, 84-85; *GA* 64, 64-65; cursivas en el original); “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?’” (*CT*, 104; *GA* 64, 81).

toma, a renglón seguido, una dirección distinta. El texto en cuestión continua de este modo:

El sumo modo de ser del Dasein humano es, por tanto, aquel que deja comparecer el ente propio en su des-ocultamiento, en su des-encubrimiento (ἀ-λήθεια). El ἀληθεύειν, que *deja estar presente al ente mismo puramente a partir de sí mismo* [das Seiende selbst rein von ihm selbst her anwesend sein lässt], es el θεωρεῖν, el estar-en-el-mundo del βίος θεωρητικός; la existencia del investigador se determina, por consiguiente, como διαγωγή —como el puro permanecer [Verweilen bei] presentante en algo— (CT, 128; GA 64, 101; cursivas nuestras).

El énfasis del pasaje es marcadamente distinto al de la sección precedente, en la que el sentido del ser del ente es determinado desde los caracteres del ser del Dasein. En efecto, aunque el desvelamiento del ente se realiza necesariamente a través del existir humano, lo decisivo en este caso es que la mediación del Dasein no toma el giro práctico o ejecutivo que caracteriza la descripción canónica del trato circunspectivo. En este sentido, la referencia a la vida teórica de Aristóteles y a la dimensión intelectual de la *diagōgē* —forma de pasatiempo contemplativo lleno de ocio y agrado— enfatiza el hecho de que Heidegger tiene a la vista una forma de praxis muy peculiar, cuya actividad es máximamente pasiva y que consiste en un detenerse (o demorarse) (*Verweilen bei*) con agrado en algo presente. Por eso, aun cuando es cierto que la ontología del mundo se desvela en su verdad a partir de un modo de ser del Dasein —tal parece ser el significado de “el sumo modo de ser del Dasein humano” —, habría modos de praxis, como la *diagōgē*, cuya primera efectuación no consiste tanto en remitirnos a un para-qué (las posibilidades del Dasein), sino a una forma de desvelamiento del ente, cuya virtud parece ser la de enraizarnos retroyectivamente en la constitución fundamental de este. Es “el ἀληθεύειν, que deja estar presente al ente mismo puramente a partir de sí mismo”. Ahora bien, el problema se produce cuando el lector advierte, en el párrafo siguiente, que Heidegger, en una fluctuación que resulta evidente, vuelve a caracterizar la ontología del mundo a partir de los caracteres ontológicos del Dasein y su ser temporal.⁵

⁵ El texto en cuestión continua así: “La ontología del mundo es ella misma siempre un modo de ser (un modo de tratar) del Dasein con el mundo en el

A mi entender, la diferencia en el tono entre este y otros pasajes similares, no pueden ser explicados apelando, sin más, a énfasis retóricos, sino que expresan inadvertidamente una tensión interna al proyecto fenomenológico-hermenéutico de Heidegger que requiere ser adecuadamente ponderada. Introduzcamos otros pasajes que nos permitan justificar con mayor base textual este aserto. Un caso muy llamativo de esta oscilación lo encontramos en la segunda sección del tratado de 1924, “Los caracteres ontológicos originarios del Dasein”, donde Heidegger, con el propósito de ejemplificar de qué manera el abrir teórico del mundo se funda en el trato práctico, propone el caso de la madera: “La madera, por ejemplo, comparece primariamente en un ‘para-algo’ [*um-zu*] a la hora de hacer fuego, construir una barca y otras cosas por el estilo. La madera que comparece en semejante ‘para-algo’ es demasiado dura, demasiado blanda, demasiado húmeda, demasiado pesada. La madera se considera como esto o aquello en vista de su mayor o menor grado de utilizabilidad” (CT, 44; GA 64, 31-32). Tenemos aquí una descripción típica del modelo en el que el sentido del ser del ente es dado a la comprensión por mor de una posibilidad del mismo Dasein. Según esta caracterización, comprender el sentido de la madera como buena para el fuego implica un movimiento de despliegue de la estructura interna del algo en tanto que algo (*etwas als etwas*), según un movimiento de explicitación de la comprensión-interpretante que es conducido por el “para-algo”. Lo interesante de este ejemplo es que Heidegger lo retoma en la sección siguiente de CT, “Dasein y temporalidad”, pero esta vez en el contexto de una discusión acerca del tiempo y el movimiento en Aristóteles. Lo que Heidegger tiene a la vista es que, en el Estagirita (*Física*, III, 1, 201a10), la ontología del tiempo se revela junto a la ontología del movimiento: el movimiento, en efecto, es entendido como la actualidad de lo que está en potencia en cuanto tal. De este modo, Heidegger toma esta definición para decirnos que el movimiento como actualidad (*entelécheia*) es la presencia (*Anwesenheit*) de un estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*) de algo concluido en su poder-ser (*dýnamis*) como tal. Y retomando, entonces, el ejemplo de la madera, añade:

que éste está. Mientras la ontología permanezca así, quedará determinada con respecto a las posibilidades de descubrir y abrir interpretativamente el mundo a partir del ser del Dasein, el cual se manifestó como ser temporal” (CT, 128-129; GA 64, 101).

El movimiento es precisamente el estar-ahí-delante (la presencia) de un ente *en su poder ser como tal* [*in seinem Seinkönnen als solchem*]. El poder-ser está en cada caso orientado [*orientiertes*]. La madera seca y dura que se encuentra en el taller se puede convertir en una mesa. En la medida en que este poder-ser como tal [*dieses Seinkönnen als solches*] está presente en la plena extensión de su poder [*vorhanden ist in der vollen Erstreckung des Könnens*] —es decir, si esta madera está “en fase de elaboración” y mientras siga sí— este se mueve (CT, 101; GA 64, 78).

Notemos, en primer lugar, que Heidegger retoma la tesis formulada previamente, según la cual la madera comparece en medio del mundo como siendo para-algo (*um-zu*); por ejemplo, según su capacidad para llegar a ser mesa. Sin embargo, como se aprecia en el texto, el énfasis del pasaje no está puesto en la dirección del poder-ser del Dasein, en la visión comprensora-interpretante del para-qué (el utensilio mesa), sino en el poder-ser de la madera en cuanto tal (*in seinem Seinkönnen als solchem*). Ciertamente este poder-ser de la madera está orientado (*orientiertes*) hacia posibilidades múltiples, entre las que se encuentran eminentemente las aptitudes existenciales⁶ de la madera para ser mesa

⁶ Es fundamental confrontar el análisis que realizamos aquí con la conocida tesis de SZ según la cual lo *Zuhanden* tiene “aptitudes” (*Geeignetheiten*) o “inaptitudes” (*Ungeeignetheiten*) ontológicas que se dicen *quoad nos* respecto del Dasein, aptitudes que no debemos confundir con las “propiedades” o determinaciones entitativas (*quoad se*) de lo *Vorhanden*. Es igualmente importante recordar que Heidegger advierte repetidamente que las propiedades del ente (la dureza de la madera) están en cierto modo vinculadas a las aptitudes (la madera para hacer embarcaciones), puesto que es a través de las últimas que se manifiestan las primeras (las propiedades): “Lo a la mano tiene a lo sumo aptitudes e inaptitudes, y sus ‘propiedades’ [*Eigenschaften*] están, por así decirlo, vinculadas a aquéllas [*in diesem gleichsam noch gebunden*], así como el estar-ahí, en cuanto posible modo de ser de un ente a la mano, está vinculado con el estar a la mano” —(SZ, 83) traducción modificada: traducimos el participio *gebunden* tomado de *binden in*, siguiendo la traducción italiana de Marini (Heidegger, 2017) y la francesa de Martineau (Heidegger, 1985), como “vincular” o “unir”, y desestimamos la traducción de Rivera y Gaos, quienes traducen “latente” y “sumida”, respectivamente—. En el tratamiento estándar que hallamos en SZ, y en general en el periodo fenomenológico, la vinculación entre las aptitudes

o silla. Sin embargo, Heidegger presenta aquí este movimiento como un despliegue o extensión (*Erstreckung*) de este *Seinkönnen*, que no es sino la misma actualidad dinámica del ente.⁷ Habría que apurarse en aclarar —y este énfasis es del todo esencial— que Heidegger interpreta la ontología del movimiento aristotélica desde la ontología de la temporalidad que, en las lecciones del tratado de 1924 que aquí comentamos, se encuentra ya plenamente desarrollada. Esto significa que la actualidad dada en el presente originario debe ser siempre comprendida como un “hacer presente” (*das Gegenwärtigen*), es decir, como una presencia⁸ desplegante

remisionales y las propiedades es unidireccional: se va *metódicamente* desde las aptitudes prácticas hacia la determinación de las propiedades entitativas, desde la mundanidad hacia la realidad de la naturaleza (2007, p. 250; GA 20, 271). Sin embargo, lo llamativo del pasaje de CT que comentamos es que la relación entre estos dos niveles parece ser bidireccional: en efecto, por una parte, habría una prioridad metódica de lo *Zuhanden* y, por otra, una prioridad metafísica-orientativa de la actualidad, aunque esta vez entendida como presencia en el sentido activo o fáctico de “hacer-presente” (cfr. 2004b, pp. 314 y ss.; GA 21, 400 y ss.). Si esta interpretación es plausible, habría que señalar que la prioridad asignada al presente (propio) que vemos en el texto nada tiene que ver con la acepción más rígida que toma lo *Vorhanden* como objeto de un mirar teórico en *Prolegomena* (2007, p. 243; GA 20, 263), y luego especialmente en SZ, ni con el carácter de corporalidad o realidad que Heidegger adscribe a la “percepción pura” (*puren Vernehmen*) de Husserl (2007, pp. 244-245; GA 20, 263 y ss.). La pregunta, entonces, que surge en este punto es la siguiente: ¿hay alguna dimensión en la estructura formal de la comprensión y del trato circunspectivo que nos remita a esta presencia activa (y activadora) de la madera, a la presencia originaria del ente pre-temático? ¿Cómo se arraiga pre-categorialmente la comprensión en el orden natural del ser dado en el mundo-en-torno?

⁷ El problema de la recepción hecha por Heidegger de Aristóteles, así como de los términos *entelécheia*, *ousía*, *enérgeia*, *phýsis* y *alétheia*, es compleja y se transforma desde el periodo temprano que aquí comentamos, los años de transición de 1928-33 y su pensamiento maduro sobre el *Ereignis*. Para un buen estudio sobre la recepción de Aristóteles tanto en el primer periodo como después del giro, cfr. Volpi (2012), Vigo (2014) y Mora (2000). Respecto de la relectura de Heidegger del concepto de *kínesis* en los años treinta, cfr. Segura-Peraíta (2018) y Gonzalez (2018), quien analiza cuidadosamente la evolución del término *enérgeia* desde los años veinte hasta la concepción del ser como *Ereignis*.

⁸ Sin duda se requeriría, aquí, un análisis más detallado de los distintos términos que utiliza Heidegger para referirse a “presencia”, “presente”, “hacer-presente”, etc. en el contexto de la temporalidad y de sus respectivos rendimientos ontológicos. En torno a los años 1924-26, Heidegger utiliza los

al interior de la unidad de los éxtasis temporales, y no desde la concepción de los ahoras (*Jetzt*) aislados y atomizados que Heidegger lee en Aristóteles. Con todo, el punto central de nuestra observación es que, en el pasaje que comentamos, la dirección del movimiento, su extensión o despliegue, no se realiza primariamente desde o hacia las categorías ontológicas (existenciaris) del ser del Dasein, sino desde los caracteres ontológicos del ente mismo (*Seinkönnen als solchem*). Así, es el poder-

términos *Anwesenheit* y *Präsenz* para referirse a la presencia con la que nos ocupamos. Más específicamente, *Anwesenheit* puede designar tanto la presencia de la cosa a la mano como la presencia del mundo entendida como significatividad del todo remisional (2007, p. 245 y 267; GA 20, 265 y 292, respectivamente); por otra parte, en *Prolegomena*, Heidegger le otorga a la *Präsenz* una función de fundamentación última que queda estrechamente ligada al horizonte temporal y a una presentificación de la cosa que, si bien es comprendida desde la totalidad remisional, no disuelve la “substancia” (con comillas) en un haz de relaciones (2007, p. 268; GA 20, 292); *Gegenwart* es el tiempo presente que, según el contexto, puede designar tanto el día de hoy —que diferenciamos del día de mañana— como el existenciaris o presente fáctico (en sentido activo y transitivo); finalmente *Gegenwärtigen* es hacer-presente o presentificar, que, en su sentido más auténtico, alude al dejar salir algo al encuentro de algo (2004b, p. 318; GA 21, 405). Debemos advertir que Heidegger no utiliza siempre estos términos denotando lo mismo: por ejemplo, en *Die Grundprobleme* (1927) usa “presentificar” (*Gegenwärtigen*) impropriamente para significar algo en el “ahora” caído (GA 24, 368]. Por otra parte, en el conocido pasaje de *Logik* (2004b, pp. 157-158; GA 21, 192-193), donde se critica la metafísica de la presencia, lo que Heidegger critica —explícitamente— es una forma particular de pensar la presencia (*Anwesenheit*) como algo dado a una visión completa, total, sin posibilidad de encubrimiento. A esto Heidegger lo llama el “puro hacer presente” (*reines Gegenwärtigen*). Sin embargo, en el mismo pasaje él distingue esa manera inauténtica (desde el presente puro) de una manera auténtica de pensar la presencia y el presentificar —a este respecto, cfr. Volpi (2012, pp. 89 y 140), quien parece leer unilateralmente *Anwesenheit* como presencia total—. Para una discusión de la noción de “presencia” en Heidegger, véase la polémica que sostuvieron en los años noventa Olafson (1987 y 1994) y Carman (1994 y 1995). Según Olafson, el concepto de “presencia” —particularmente en la obra más tardía de Heidegger— expresa el concepto mismo de “ser”; para Carman, en cambio, el concepto está signado negativamente por la crítica que, en torno a *SZ*, Heidegger dirige contra las llamadas metafísicas de la presencia. Una lectura exhaustiva de estas cuestiones que intenta hacer justicia a las respectivas posiciones puede encontrarse en Blattner (1999, pp. 256-261 y 289-291) y Hernández (2011).

ser de la madera misma el que conduce y delimita las posibilidades existenciales de expresión que adquirirá para el Dasein (madera para una embarcación, por ejemplo).

Ciertamente el hecho de que Heidegger esté comentando el problema del movimiento en Aristóteles debe ser tenido en cuenta para explicar la inflexión del pasaje, pero, a mi entender, sería un error pensar que Heidegger estaría solo comentando al Estagirita, sin asumir *positivamente* la cuestión de fondo referida en el texto y que está intentando introducir en su propio andamiaje filosófico. En efecto, si el tiempo no es una categoría accidental respecto de la constitución del ser mismo (de la substancia), sino que es determinante para su manifestación, y si el tiempo es el tiempo del Dasein, el cual, a su vez, es el tiempo del trabajo y del ocuparse humano, ¿no significa esto que las cosas (*ta onta*, en el sentido aristotélico) quedarían disueltas en un plexo de remisiones o relaciones accidentales entre sí, de modo que “las ‘substancias’ [quedarían convertidas] en nexos de funciones de leyes” (2007, p. 268; GA 20, 292)⁹ al interior del mundo-en-torno? ¿No se incurriría, por esa vía, en el peligro de una mala subjetivización, respecto de la cual Heidegger nos advierte desde *La doctrina del juicio en el psicologismo* (de 1914)? A mi juicio, gran parte de la tensión filosófica del pensamiento de Heidegger en estos años de Marburgo puede leerse como un intento de articular una ontología del ser elaborada desde dos fuentes aparentemente contrapuestas: (i) a partir de toda la relectura de la modernidad que va desde Descartes a Kant y Husserl, una ontología de la subjetividad concreta desde la existencia temporal marcada por el cuidado como anticipación-de-sí (futuro); por otra parte, (ii) siguiendo el pensamiento de Platón y Aristóteles, una ontología radical del “en sí” (con comillas) que sea capaz de descubrir la verdad del ente en su ser autárquico, “en el puro ser para-consigo-mismo” (*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*) (2004, p. 325; GA 21, 415).

⁹ “El que se caracterice la mundanidad del mundo en cuanto totalidad de remisiones no debe llevarnos a pensar que con eso se disuelvan las cosas del mundo-en-torno, las ‘substancias’ en nexos de funciones de leyes. Por el contrario, el que se defina el remitir en cuanto significar nos muestra el sentido de presentación de las remisiones, que es lo que es sólo por fundarse en la presencia [*Präsenz*] de aquello que ocupa al mundo del trabajo” (2007, p. 268; GA 20, 292).

Como analizaremos en lo que sigue, es en el contexto de esta problematización —y precisamente en las lecciones de 1924 a 1926— donde la noción de “presencia” (*Präsenz*) y particularmente la de “presentificar” o “hacer-presente” (*Gegenwärtigen*) adquieren un lugar decisivo. Retornando al pasaje de CT (de 1924), si bien es evidente que el análisis de la temporización de la facticidad tiene como hilo conductor principal la caracterización del estar-en (*Insein*) como un hacer presente el ente dado a la circunspección (*Umsicht*), una lectura atenta descubre una tensión o ambivalencia entre esa visión en-torno (*Umsicht*) y una visión natural (*natürliche Sicht*) que delimita internamente las posibilidades del trato circunspectivo.¹⁰ De hecho, Heidegger continua el texto de CT observando que el poder-trasladarse de la línea de sombra producida por el gnomon es un movimiento que presupone “el estar-ahí-presente de su determinado poder ser” (*das Vorhandensein seines bestimmten Sein Könnens*) (CT, 101, n. 131; GA 64, 78, n. 131; *seines* en cursivas en el original). Ahora bien, es indudable que la visión natural del movimiento de la sombra que va de un lugar a otro es pensada por Heidegger desde (en medio de) la apertura de significatividad que constituye el vivir fáctico. Por eso, si el movimiento de la sombra puede funcionar como reloj, no lo hace al modo de una posibilidad que “sobrevenga” sobre un primer acto senso-perceptual puramente natural. La visión natural y la visión en-torno de posibilidades están internamente entrelazadas en el hacer-presente, de manera tal que la visión natural es dada “en” la visión circunspectiva, pero sin ser producida “por” ella.

A mi juicio, esto es lo que Heidegger parece tener en mente un poco antes de la sección que venimos comentando. Allí, a propósito de la dimensión temporal del estar-en, según la cual el Dasein se mantiene ocupado en un “qué” pero bajo la modalidad del adelantarse (ser-futuro), Heidegger aclara que el llegar a ser presente (presentificar)

¹⁰ Sin duda el peligro residiría en creer que esta visión natural tendría alguna precedencia temporal sobre la circunspección. Ya hemos dicho (cfr. Honorato Errázuriz, 2026) que una lectura de ese tipo contradice sistemáticamente toda la obra de Heidegger en un punto decisivo que tan solo realismos acríticos podrían invocar. Pero el problema está en pensar cómo debemos entender esta articulación sin identificar ambas formas de visión y sin caer en formas de dualismo epistémico, es decir, evitando una descripción errónea del mundo cotidiano, tal como Heidegger nos advierte en el curso del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1999, pp. 113-114; GA 63, 88).

significa “dejar comparecer en el presente estando a la espera” (CT, 85; GA 64, 65), y luego agrega: “El estar-en es el presente. La expresión ‘estar presente’ hay que entenderla como determinación del estar-en en el sentido de ‘presentar’, de “hacer presente” [*Gegenwartigen*]. Este presentar que está a la espera y olvida es el ser temporal de la ocupación” (CT, 85; GA 64, 65). De este modo, el ser temporal de la ocupación es reconducido al presente y al hacer presente o presentificar en tanto que es allí donde (i) se deja comparecer (retroyectivamente) lo cosa según su ser y su ser así (ontología del perfecto *a priori*) y (ii) tal comparecencia es apropiada bajo la estructura proyectante del cuidado (ontología de la subjetividad fáctica). La oscilación entre estos dos momentos de la ontología del ente que encontramos en el “dejar comparecer (lo ya-sido) en el presente estando a la espera” es difícil de asir, puesto que la misma estructura de la impulsividad y del deseo le otorga al ser-futuro su característica hegemonía bajo la forma de la protensión, de manera tal que ella “se olvida de lo que ya ha sido [*vergisst des Gewesenen*]” (CT, 85; GA 64, 65). Ahora bien, si continuamos un par de páginas más adelante encontramos uno de los ejemplos más recurrentes en el pensamiento heideggeriano de contabilización primitiva del trabajo humano: el uso del cielo y del sol como indicadores de la hora propicia para comenzar y terminar las labores del campo. Examinemos, pues, estas líneas con la mirada puesta en las distinciones temporales del *dejar comparecer algo en el presente estando a la espera*.

Heidegger tiene a la vista, aquí, al interior del tiempo vulgar, lo que seguramente es una de las formas cotidianas más antiguas de mirar el cielo y sus astros. Es el trato ocupado del mundo del campesinado en el cual la salida y la puesta del sol son comprendidos como señalizadores: “Ahora”, dice Heidegger, “hay que llevar a pastar el ganado” (CT, 87; GA 64, 67). El ejemplo es sencillo, pero elocuente, puesto que muestra de qué manera la naturaleza, y particularmente las posiciones del sol en el cielo, comparecen como naturaleza del mundo (*Weltnatur*) dada a la circunspección (*Umsicht*). Cualquier lector de SZ reconocerá de inmediato que estamos frente a un modo de comparecencia de la naturaleza (la naturaleza del mundo circundante) que se corresponde exactamente con aquellos pasajes del tratado donde Heidegger señala que “el viento es viento en las velas” o “el bosque es reserva forestal”. La forma de visión (*Sicht*) originaria es la *Umsicht*, lo que significa que aquello que comparece en el presente tiene la dirección o el sentido del porvenir, de lo que está a la espera. El tiempo, dentro del quehacer cotidiano del

campo, es el ahora-adecuado-para esto o aquello: momento oportuno para labrar la tierra, momento para descansar del sol agobiante detenido sobre nuestras cabezas, momento para guarecer los animales de los peligros de la noche. Sin embargo, en continuidad con lo que hemos expuesto, Heidegger nos advierte, a renglón seguido, que el estar-en-circunspectivo debe tener en cuenta la visión natural del cielo y el sol, cuya alternancia física —su presencia y ausencia en la bóveda celeste— delimitan y orientan las posibilidades del trato:

Que el estar-en disponga en cada caso de la visión depende del mundo mismo. El estar-en-el-mundo dispone o carece de la visión en función de que el sol esté ausente o presente en el cielo. El estar-en, en la medida en que se procura la posibilidad de la visión, tiene que tener en cuenta lo que la visión permite ver y el hecho de que deja ver en una alternancia constante. El cielo y el sol comparecen en su alternante disponibilidad y desaprovechamiento con el carácter de la significatividad, esto es, como algo que contribuye de una manera realmente decisiva a la visión. Bien es cierto que la ocupación no necesita producir esta visión natural [*natürliche Sicht*], pero en la medida en que esta visión cambia, el estar-en-presentante tiene que ajustarse a ella (esperar) [*darnach richten (warten)*] (CT, 87; GA 64, 66-67).

Toda forma de visión se realiza en la apertura del mundo y de la totalidad remisional que Heidegger denomina “significatividad”. Pero la disponibilidad confiada por la que se ve significativamente el sol levantarse, colocándonos de inmediato en la dirección del trabajo cotidiano, presupone la visión natural alternante del cuerpo celeste ascendiendo o descendiendo en el espacio que denominamos “bóveda” o “cielo”. Esta visión natural, que no es producida por la ocupación, pero que tampoco se da fuera del contexto remisional, regula o dirige (*richten*), por medio de su alternancia de cambio regular (*regelmässig kehrender Wechsel*), el modo como se hace presente el ocupado estar-en del sol en tanto que reloj. De este modo, el ocupado estar-en del trato circunspectivo no solo sería dirigido por este estrato natural del hacer presente, sino que, en cierta manera, el trato familiar con la cosa a la mano aguarda o espera en él (*warten*), como cuando, por ejemplo,

decimos que el campesino aguarda la salida del sol.¹¹ Por tanto, en esta interpretación, el reloj del campesino —que se caracteriza por determinar algo presente por medio de otra cosa presente— debe ser descrito por un movimiento ontológico de dirección doble, aunque evidentemente

¹¹ Es llamativo que Heidegger, en un breve ensayo de 1957, *Hebel, el amigo de la casa*, se sirva de los mismos ejemplos —la alternancia de los astros en los cielos, el salir y retornar del sol y la luna— para ejemplificar cómo ellos son hacedores del calendario del mundo y, al mismo tiempo —y por la misma razón—, custodios de nuestro trabajo y descanso. Como lo hizo antes con Hölderlin, Heidegger se sirve de Hebel para insistir, en este segundo momento de su filosofía, en la función ontológica del lenguaje poético. Lo que nos interesa recalcar es que Heidegger distingue claramente entre una forma de “contabilidad temporal” posibilitada por los astros (la dimensión mensurable de la naturaleza que encontramos en las ciencias) y un modo ejemplar de develar la naturaleza que se retrotrae a la *phýsis* griega y que sería la “naturalidad de la naturaleza” (*Natürlichkeit der Natur*) (2000a, p. 72; GA 13, 144): “el surgir y retornar de todo lo existente en su presentarse y ausentarse” (2000a, p. 72; GA 13, 145). De este modo, habría una correspondencia entre lo natural de la naturaleza tal como es descubierta por la luna, “verdadero amigo de la casa, el primer hacedor del calendario de nuestra tierra” (2000a, pp. 66-67; GA 13, 140), y el lenguaje, particularmente el del poeta, quien puede “elevar por primera vez hasta la palabra lo previamente no pronunciado, nunca dicho y dejar aparecer, en el decir, lo hasta ahora escondido” (2000a, p. 75; GA 13, 147). Con todo, debemos mantener alguna cautela en estas comparaciones. La distancia filosófica y lingüística que hay entre el periodo analizado en este artículo y el Heidegger tardío es significativa —cuestión que exigiría introducir un marco de contextualización que aquí no podemos proveer—, pero pienso que esto no impide advertir que Heidegger, como si fuera una constante de su pensamiento, le adscribe a la comprensión primitiva de la temporalidad, representada en el movimiento rítmico de los astros, una función ontológica central: primero, como movimiento que anticipa el momento oportuno para ocuparse en esto o en lo otro (“tiempo-para”); y, en segundo lugar, como movimiento regresivo que desvela la presencia natural de la naturaleza, presencia que orienta y custodia la propia existencia en función de ritmos naturales que el ocuparse mismo no produce (“tiempo-de” o “tiempo-desde”). El esfuerzo de este trabajo ha estado puesto, al menos parcialmente, en mostrar que existen huellas tempranas, aunque encubiertas, de la impronta de la *phýsis* griega —de esa inescrutable tercera vía que constatamos en *Ser y tiempo* (SZ, 43; cfr. Honorato Errázuriz, 2026)— en el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger.

el carácter dual¹² de este movimiento ha sido abierto *por uno y el mismo presentificar*: por una parte, la medición del tiempo abre o proyecta posibilidades en relación a los caracteres ontológicos del Dasein (y así decimos que es el momento oportuno “para” salir al campo); pero, por otra, tal posibilidad presupone un movimiento de retracción hacia un “carácter ontológico del estar-en” (*Seinscharakter des Inseins*) (CT, 95; GA 64, 73) que es posibilitada por la comparecencia de un *poder-ser* de la cosa misma (y tal es el sentido que le dimos al *Seinkönnen* en clave aristotélica) que comparece desde sí misma. A mi juicio, aunque esta afirmación pueda exceder el plano puramente exegético, la solución que Heidegger parece entrever al problema de la verdad en estas lecciones de 1924-26 se encuentra en pensar a fondo el presentificar (o hacer presente) y la presencia como una forma de comparecencia del ente que es *significativamente natural o naturalmente significativa*.¹³

¹² Podemos encontrar este carácter dual (¡nunca dualismo!) en una formulación muy apretada en la nota 116 de la sección “Dasein y Temporalidad” de CT, donde Heidegger distingue un “doble sentido del ‘ahí’” (*Doppelsinn des “Da”*): un ahí como lo “mundanamente presente” y otro ahí como “estar-en”, en el sentido de “tiempo propio” y “adelantarse” (futuro) (CT, 96, n. 116; GA 64, 74, n. 116). La nota no agrega nada más, pero al menos nos permite corroborar que este movimiento de dirección doble fue reconocido por el mismo filósofo.

¹³ Este juego con los términos “significativamente natural o naturalmente significativa” no se encuentra en las lecciones que comentamos, pero constituye, a mi entender, un intento de formular el modo en que habría que pensar la articulación entre el ver comprensor y el ver natural, hecha ya la advertencia acerca de cómo no debe leerse su articulación. Con todo, debe admitirse que la reconstrucción del problema que proponemos no fue realizada explícitamente por Heidegger. Al enfatizar el carácter oscilatorio y ambivalente de las fórmulas utilizadas por el filósofo alemán, nos interesa, precisamente, recalcar tal ambigüedad. Heidegger, hasta donde alcanzo a ver, no proveyó una solución a este problema ni en las lecciones tempranas ni en SZ. De hecho, con la notable excepción de SZ § 43 (211), donde se menciona al pasar una tercera vía de comparecencia de la naturaleza (frente a lo *Zuhanden* y lo *Vorhanden*), hay que reconocer que el espinoso asunto que aquí intentamos reconstruir ni siquiera parece haber sido problematizado. Una de las razones que cabría aducir para este bloqueo epistémico es que cuando Heidegger intenta abordar *explícitamente* el problema de la articulación *Natur/Geist*, lo hace, durante estos años del periodo fenomenológico —esta fue una de las conclusiones principales de nuestra contribución anterior (Honorato Errázuriz, 2026)—, desde un esquema

De hecho, esta dimensión de retorno o de movimiento retroactivo a la presencia es particularmente evidente cuando el medir toma la forma de un “determinar algo presente por medio de otra cosa presente” (CT, 94; GA 64, 72): así, por ejemplo, cuando utilizamos directamente el sol para determinar el momento adecuado para una tarea.¹⁴ En toda forma de medición del tiempo, nos dice Heidegger, se da esta forma de regreso (*Rückgang*) que en su estar presente nos permite determinar directamente la hora, o bien, indirectamente, cuando somos remitidos a una serie de otras presencias (la sombra del ciprés, el gnomon, las campanadas, el reloj mecánico del campanario, las manecillas de mi reloj, etc.) que hacen un uso tácito de la posición del sol (cfr. SZ, 71): “Lo decisivo en la medición del tiempo es, por tanto, regresar a algo [*der Rückgang auf etwas*] que está disponible como algo presente en cada ahora y que *en*

unidireccional: desde la mundanidad hacia la realidad de la naturaleza (cfr. GA 20, 271).

¹⁴ Mientras más mediaciones técnicas hay entre el numerar y lo numerado, entre la actividad de medir el tiempo y lo realizado en el ahora así medido (es decir, mientras menos presencia del cielo abierto o de la noche cerrada haya en la determinación del “es momento para”), menos evidente se vuelve la necesidad del regreso a la presencia de la naturaleza como aquello que nos rodea. Pero no porque las remisiones estén cortadas, sino porque más caídos estamos en el tiempo del ahora atomizado (*Jetzt-Zeit*) que ha dejado de comprenderse desde el esquema de horizonte (apertura) previo que Heidegger denomina “presencia” (*Präsenz*). Esta función orientadora de la presencia aparece explícitamente señalada en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) en un pasaje que contiene los rasgos fundamentales de retención y direccionalidad del presente que hemos detectado en los cursos previos a SZ: “Mostrábamos que la temporalidad del trato con el útil es un presentificante que anticipa y retiene [*behaltendgewärtigendes*]. El éxtasis del presente es directivo [*führend*] en la temporalidad del trato con lo a la mano. Por ello el ser de lo a la mano, el carácter de lo a la mano, es comprendido primariamente como presencia [*Präsenz*]” (GA 24, 438). Es ciertamente llamativa la diferencia, tanto en el uso de los conceptos como en el tono, que encontramos entre esta sección de *Die Grundprobleme* (§ 21) y la prioridad del futuro en SZ (§§ 65 y ss.). A mi juicio, esta evidente fluctuación podría explicarse considerando que todo el tratamiento de la temporalidad de SZ es dirigido por el fenómeno de la finitud y la muerte. Con todo, lo que realmente nos importa destacar es que los rendimientos ontológicos de ambas caracterizaciones (anticipante y presentificante) son claramente distintos: uno apunta a los caracteres ontológicos del Dasein; el otro, en cambio, toma la dirección que nos “retiene” en la presencia activa (y activadora) de lo dado.

cuanto tal permite determinar cada ahora. Usar el reloj significa: *estar en el mundo haciéndolo presente*” (CT, 95; GA 64, 73; cursivas en el original).

2. La bidireccionalidad de la temporización en *Lógica* (1925/1926) y *El sofista* (1924/1925)

El análisis precedente ha intentado recuperar un modelo de la temporización de la facticidad donde el presente propio toma *cierta* precedencia relativa frente a la prioridad estándar del futuro descrita en SZ. En lo que sigue expondremos brevemente lo que Heidegger señala sobre el presentificar y una peculiar forma de “intuir” (*Anschauuen*) que aparece en la sección final de *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/1926). Intentaremos mostrar que la exposición que encontramos en *Lógica* y en *El Sofista* es solidaria de aquella que hemos pesquisado en CT.

Recordemos que, en la segunda parte de *Lógica*, Heidegger replantea la pregunta por la verdad que elaboró en la primera parte (desde la lógica aristotélica), al modo de una repetición de la perspectiva ganada sobre la verdad, pero esta vez desde el horizonte de la temporalidad. Se trata de mirar el fenómeno de la verdad y del ente desde la óptica del tiempo, asumido como condición de posibilidad de todo mostrarse. En este contexto, Heidegger realiza una revisión de la interpretación histórica de la temporalidad que comienza en Hegel; pasa brevemente por Bergson y se detiene largamente en el tratamiento kantiano tal como se encuentra en la “Estética” y en la “Lógica trascendental”. Aunque Heidegger prescinde aquí de volver sobre el planteamiento aristotélico del tiempo, ya suficientemente tratado en lecciones previas, resulta claro que, para él, la interpretación histórica de este es, en gran medida, la historia de la recepción histórica de las ideas del Estagirita.¹⁵ Incluso Kant, quien —piensa Heidegger— es el que más ha avanzado hacia el desvelamiento de la función trascendental del tiempo, sigue dependiendo de la concepción aristotélica como tiempo de la naturaleza y del ahora (*Jetzt-Zeit*) (cfr. GA 21, 269 y 397).

Dado este contexto general, lo que nos interesa rastrear es la manera como Heidegger, en la sección final de su reconstrucción, pone en relación la idea kantiana del tiempo como autoafección original

¹⁵ Para una discusión sobre la interpretación heideggeriana de Aristóteles y su particular recepción del tiempo, así como sobre su comprensión naturalista de la temporalidad, cfr. Volpi (2012, pp. 69-151).

(autoafección que ligará de inmediato al “yo pienso”) con una forma de presentificación auténtica, aunque entendida dentro de los límites cartesianos del intuir puro del yo pienso y la lógica formal. En efecto, en la base de la autoafección —según la lectura heideggeriana de Kant— habría un ser afectado atemático que consistiría en “un constante apartarse-a-un-lado y hacer ver liberando” (2004b, p. 315; GA 21, 401). Es importante señalar que Heidegger ve aquí una verdadera contribución de la propuesta kantiana, puesto que la temporalidad que acompaña tal autoafección pura es anterior a la idea de series de ahora temáticos, como cuando decimos “ahora esto”, “ahora aquello”. Por eso Heidegger señala que para Kant “el hacer presente [*Gegenwärtigen*] es antes que nada condición de posibilidad de que tal cosa como el ‘ahora’ pueda hacerse explícito en tanto que ‘ahora esto’, ‘ahora éste’” (2004b, p. 315; GA 21, 401). Con todo, a pesar de los avances que Heidegger ve en el planteo kantiano, este seguiría atado a una posición dogmática, heredera de Descartes, según la cual el yo pienso queda, en último término, desconectado del tiempo como el más puro *a priori* atemporal. Por eso, Heidegger, en los apartados finales de *Lógica*, ve la necesidad de rectificar el planteamiento kantiano tomando la concepción de “presentificación” como momento central de la temporalización, pero insertándola en la propia existencia fáctica. Es la temporalidad de la existencia histórica y concreta —y no la del “yo pienso” de raíz cartesiana— la que se verá llenada por los fenómenos en una forma de encuentro en el que no cabe hablar ni de sujeto cognoscente (*cogito*) ni de objeto conocido (*cogitatum*). Heidegger, de hecho, señala que este es el sentido auténtico y más propio del “presentificar” o “hacer presente” (*Gegenwärtigen*), ya que en el hacer presente “la existencia deja que lo que sale al encuentro le advenga, y concretamente de modo que, en ello, ni el yo deviene objeto ni el tiempo [...] es un objeto” (2004b, p. 318; GA 21, 405). De este modo, en el fundamento último de la lógica tradicional, la constatación o acreditabilidad del ser consiste en una forma de comparecencia radical en la que la temporalidad del existir es “un puro dejar salir al encuentro algo” (2004b, p. 318; GA 21, 405). Permítaseme citar *in extenso* un pasaje que expresa elocuentemente esta función manifestativa del ente tomado en sí mismo. La temporización de la existencia humana, según el modelo retroyectivo, es descrita, aquí, como estando absorta o embargada por la misma presencia en un movimiento de comprensión dirigido hacia (*zu*) la misma presencia:

Al hacer presente [*Gegenwärtigen*], por así decirlo, la existencia se pone puramente en el presente hacia algo [*zu etwas*], está pura y totalmente embargada [*selbst benommen*] de la comparecencia [*Anwesenheit*], del propio presente, afectada por ella, y en concreto de tal modo que en este ser embargado por ella, haciendo presente el tiempo no se ve a sí mismo, sino que meramente libera [*frei gibt*] aquello que puede salir al encuentro de un hacer presente, y que en el hacer presente se vuelve comprensible en tanto que compareciente (2004b, p. 318; GA 21, 405-406).

Nótese aquí que el presentificar o hacer presente auténtico es máximamente pasivo,¹⁶ y lo es en un sentido que, sin duda, parece contener una referencia a la autoafección atemática del yo en Kant, pues es allí donde Heidegger descubre un hacer presente como “apartarse-

¹⁶ Aunque excede ampliamente los límites de este trabajo, pienso que sería muy fructífero examinar comparativamente los intentos de bidireccionalidad y reversibilidad que encontramos en el segundo Heidegger —p. ej. en el conflicto mundo-tierra en *El origen de la obra de arte* (1936)—, en el Husserl de “Las lecciones sobre la pasividad” de los años veinte, “El origen de la geometría” (1934) y “La Tierra no se mueve” (1934), y en los cursos de Merleau-Ponty sobre *La Nature. Notes Cours du Collège de France* (1956-1960), así como en *La institución - la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France* (1954-1955). En estos filósofos, el problema de la articulación naturaleza/espíritu (ver natural/ver comprensor) es pensado desde la pasividad en tanto que reverso interno del concepto de “institución” (*Stiftung*). En efecto, tanto para Merleau-Ponty como para Husserl, estaríamos frente a un movimiento de doble faz (proyectivo y retroyectivo): así, por una parte, hay institución (*Stiftung*) de un sentido estratificado en un horizonte primordial de protonaturaleza (*Urpräsenz*) que “establece” y “da comienzo” a una historia como “apertura a” (futuro); sin embargo, este impulso que abre se produce “a partir de” (retracción a) un fondo inobjetivable de pasividad pre-voica, en el cual comparece una alteridad radical —una excedencia de sentido— que se resiste a ser pensada como posición. Si bien es evidente que la filosofía de Heidegger no puede ser analizada desde las mismas categorías (Heidegger diría que la estratificación del sentido husserliana se mueve en el plano óntico, no ontológico), estimo que la descripción del presentificar (*Gegenwärtigen*) que encontramos en *Lógica* —en contrapunto al “yo pienso” kantiano— se mueve en una dirección de pasividad (el “puro dejar salir al encuentro algo”) que es *estructuralmente* afín a las tratativas de Husserl y Merleau-Ponty.

a-un-lado y hacer ver liberando" (2004b, p. 315; GA 21, 401). La subjetividad pura kantiana se transforma en la subjetividad fáctica y concreta de Heidegger, que asume, sin componendas, la temporalidad como forma universal del vivir fáctico. Mas no podemos perder de vista que la temporización de la temporalidad se realiza desde la unidad de los éxtasis y según el esquema de horizonte como aquel "hacia qué" respecto del cual se proyectan los éxtasis particulares. Esto quiere decir que la prevalencia que en los textos examinados alcanza la presencia y el hacer-presente no es absoluta, sino relacional. De aquí que sería un error entender esta "pasividad" (término que, por lo demás, Heidegger no usa en *Lógica*) al modo de una comparecencia total, sin posibilidad de encubrimiento de ningún tipo. Heidegger, en este sentido, por la misma razón por la que critica las metafísicas de la presencia (en el sentido de presencia pura o total o del "puro hacer presente"; cfr. *supra*, n. 8), jamás aceptaría una forma de comparecencia que careciera de negatividad en su misma presentificación. La fenomenología, como pocas tradiciones lo han hecho ver, muestra el carácter aspectual y progrediente de toda presencia que, en el caso de Heidegger, se revela, además, en y para un vivir fáctico. Debemos tener presente, por tanto —repitiendo la máxima que encontramos en CT y que se reitera en *Lógica*—, que todo presentificar *deja comparecer algo en el presente estando a la espera*, de manera tal que el hacer presente nos remite (momento retroyectivo) a la actualidad dinámica de una presencia que nos abre y proyecta hacia posibilidades de nuestro ser.

Con todo, debe admitirse que no resulta fácil armonizar ambas descripciones (proyectiva y retroyectiva) y que el esfuerzo reconstructivo por comprenderlos como momentos al interior de una dialéctica constituye una propuesta de armonización que Heidegger jamás realizó explícitamente. De hecho, una inspección rápida del § 37 evidencia más bien que hay saltos abruptos entre los dos modelos descriptivos sin que se explicita en ningún momento la diferencia entre ellos. Por eso, si es correcta la lectura de oscilación y ambivalencia que sostenemos, es necesario repetir que ella no se tematiza como tal y que mucho menos es problematizada. Así, por ejemplo, en la parte más extensa del § 37 abundan las descripciones que explicitan la estructura del cuidado o preocupación (*Sorgestruktur*) y de la temporalidad del existir como formas del ocuparse (procurar). En estos pasajes, los caracteres ontológicos del existir están orientados tácitamente por las modalidades del estar a la espera y el ser sí-mismo-por-anticipado. En esta caracterización

proyectiva, la estructura del enunciado tiene el carácter de la indicación: “indican la existencia y las estructuras de la existencia y del tiempo” (2004b, p. 322; GA 21, 410), esto es, los modos ontológicos del Dasein como ser-futuro. Empero, apenas un par de páginas más adelante (2004b, p. 325-326; GA 21, 414-415), y en un tono llamativamente distinto introducido por el infinitivo *Aussagen* (enunciar), Heidegger termina la lección recordándonos que la función fundamental del *logos* como *apophaínesthai* consiste en la presencia (*Anwesenheit*) de una existencia (*des Vorhandenen*), entendida como ser del ente (*Sein des Seienden*). El enunciado, en esta segunda caracterización, ya no señala hacia el modo de ser del Dasein, sino que custodia el descubrimiento del ente (*verwahrt in sich die Entdecktheit des Seienden*). Resulta aún más asombroso constatar que este custodiar al ente no toma aquí el giro hacia o por mor del Dasein, sino el del “ente apelado en su ser y en su ser así” (*des angesprochenen Seienden in seinem Sein und Sosei*). De esta manera, el curso termina en los últimos dos párrafos volviendo nuestra atención sobre la estructura del comprender y del *logos* (analizada en detalle en la primera parte del curso) donde enfáticamente Heidegger señala que el sentido del ser (*Sinn von Sein*) no puede ser comprendido sino desde el presente y del en-sí del ente: “¿Pues qué significa comprender? Determinar algo en tanto que algo. Ahora bien, al ente, tomado en sí mismo, en su en-sí, se lo comprende cuando se lo comprende en el puro-ser-para-consigo-mismo [*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*], es decir, en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo” (2004b, p. 325; GA 21, 415).

Es verdad que interpretar este “en-sí” como refiriendo a una comparecencia “pura” del ente es algo contra lo que toda la filosofía de Heidegger nos precave. Al yo histórico que somos cada uno no le es dada una visión acircunspectiva del ente. La comprensión del en-sí se proyecta necesariamente desde la existencia como ser-en-el-mundo, que es lo que Heidegger quiere decir al señalar que se lo comprende “en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo”. Con todo, la articulación de estas dos caracterizaciones de la temporización de la existencia (“existencia hacia” / “existencia desde”; “comprensión hacia” / “comprensión desde”) dista mucho de haber sido esclarecida o tematizada en el pensamiento de Heidegger.

Por esta misma razón, y dada la proximidad entre estas lecciones (1924/1926) y *SZ*, no deja de sorprender que la estructura de la comprensión tome esa dirección de regreso hacia el puro-ser-para-consigo-mismo, frente a la orientación de *SZ* (§ 32), que se dirige

exclusivamente hacia el poder-ser y el proyecto. Y es incluso más sorprendente encontrar, al término de la lección, la referencia a una forma de intuición que actuaría como correlato de esa presencia:

Pero el fundamento inexpresable de la lógica tradicional es una determinada temporalidad que se orienta primariamente con arreglo al hacer presente, lo cual se expresa de modo extremo en la formulación del concepto griego de conocimiento como *theorein* puro, como intuir puro. Toda verdad de esta lógica es verdad de intuición. Intuir entendido como hacer presente (2004b, p. 326; GA 21, 415).

No es fácil dar con el sentido exacto que Heidegger le confiere al acto de intuición (*Anschauen*) que menciona al final de este pasaje (y con el que cierra las lecciones del semestre de invierno de 1925/1926 en Marburgo), aunque pienso que la alusión al modo extremo (*extrem*) que tomó esa intuición en los griegos como "*theorein* puro" debe ser tomada como una referencia restrictiva: como aquello que, al menos en parte, no puede ser el caso. Pero si esta no puede ser tomada en el sentido del mirar objetivante y carente de contexto práctico o productivo, ¿será, entonces, una forma provisional o alternativa de designar la misma comprensión (*Verstandnis*)? ¿O habrá en ella más bien una referencia a la intuición de cuño husserliano que Heidegger discutió en el § 6 de *Prolegómenos* a propósito de la intuición categorial? ¿O bien, en discusión con Kant, quien ha sido el interlocutor principal de la segunda parte de las lecciones sobre lógica, debemos leerla como un intento de formular una intuición intelectual más allá de los severos límites puestos por Kant mismo?

Sin desear proponer un marco único de interpretación, pienso que una clave importante está en la referencia, dada por Heidegger, al modo extremo que tomó en los griegos el *theorein* como una intuición pura de los primeros principios. Más específicamente, me parece de indudable valor, por su proximidad con *Lógica*, analizar lo que Heidegger dice sobre el *theorein* en la lección de *El sofista* (1924/1925) (cfr. GA 19, 121-131). En efecto, la proximidad cronológica con las lecciones que venimos comentado lo vuelven una referencia ineludible que puede ayudarnos a situar las peculiaridades que tiene la referencia al *Anschauen* en la parte final de *Lógica*. Aunque no podamos entrar con todo el detalle que quisiéramos en *El sofista*, permítaseme una alusión breve al uso positivo

que Heidegger le da a esta forma de “ver teórico” en el § 16, donde analiza el cuarto momento esencial de la *sophía* aristotélica, el cual trata sobre el carácter autárquico de esta (cfr. *Met.* I, 2, 982a y ss.).

Heidegger reconstruye este problema señalando que el carácter de autosuficiencia de la sabiduría fue pensado por Aristóteles de dos maneras: (a) desde una aproximación temática a la sabiduría, lo que implica hacer del ente un objeto del *theorein puro*, aunque atendiendo al hecho —y esto es decisivo— de que la perfección de cada ente es desplegada internamente por o hacia su propio bien (*agathón*), y (b) desde una remisión al Dasein, quien descubre, a través del asombro (*thaumázein*) y del encontrarse perplejo (*aporein*), una tendencia natural del existente humano hacia el *theorein puro*. Resulta llamativo constatar que —en la reconstrucción que Heidegger hace del asunto— estas dos formas de representar la autosuficiencia de la sabiduría parecen corresponderse *lato sensu* con las dos caracterizaciones que hemos presentado de la temporización del existir: una orientada por un movimiento arqueológico hacia la verdad del ente, que Heidegger se las arregla para hacer coincidir con el bien (*agathón*),¹⁷ y otra que descubre la autonomía de la sabiduría como una modalidad ontológica del mismo Dasein, en tanto que este es el único viviente que, llevado por el

¹⁷ Frente a la concepción del *theorein* de la *sophía* aristotélica —saber último que persigue un conocimiento puro de los primeros principios y causas, sin orientación a las técnicas productivas y a la utilidad—, Heidegger hace notar, con no poca sagacidad, que para el mismo Aristóteles el bien (*agathón*) es uno de esos mismos principios, y es, además, causa de la perfección del ente, puesto que lo dirige hacia su propia plenitud (*télos*). La intención de Heidegger en estas líneas es clara: intenta mostrar que el *agathón* no se dice primariamente respecto de la praxis, sino de los entes mismos, y que por esa vía puede ser el objeto de un *theorein*, aunque no comprendido al modo de un ver puramente intelectual —desprovisto de remisiones prácticas—, sino teniendo a la vista el bien del ente y, de esa manera, constituyéndose como una peculiar forma de intuición que comparte elementos de la *sophía* y de la *phrónesis* (cfr. GA 19, §§ 18-21). Si nuestra interpretación es correcta, Heidegger, a la vez que problematiza la concepción pura de la *sophía* aristotélica como una visión de principios eternos (cuestión que parece escapar de nuestra finitud), intenta pensar una forma de *theorein* concreta, esto es, una ciencia preteórica vital (o una teórica *sui generis*) orientada por una intuición phronética (comprensiva) del *agathón* entitativo. Para un intento de acercar la teoría a la praxis en la interpretación heideggeriana de Aristóteles, cfr. Marcantonio (2020 y 2021).

asombro y la perplejidad frente a lo que no entiende, busca entender por el simple hecho de entender (cfr. *Met.* I, 2, 982b24 y ss.). En ambos casos, sin embargo, Heidegger se esfuerza por mostrar que la pretensión de un *theorein puro* es un caso limítrofe que, o bien no está a nuestro alcance, puesto que “la naturaleza humana es esclava en muchos respectos” (*Met.* I, 2, 982b29; cfr. *GA* 19, 130), o bien porque requiere ser moderada en sus pretensiones de pureza y autarquía.

La estrategia de Heidegger en este punto queda expresada en términos generales en el § 17 de *El sofista*, donde establece que todos los modos del *aletheúein* (*téchne*, *epistéme*, *phrónesis* y *sophía*) deben ser pensados como modalizaciones de la auto-orientación del Dasein (*als Modifikationen des sich orientierenden Daseins*) (*GA* 19, 129), puesto que es a través de ellas que el hombre descubre su ser en medio del mundo. La conclusión preliminar que Heidegger obtiene es que, dado que el *noein puro*, en el sentido pleno de *sophía*, es una actividad propia de los dioses, al ser humano le corresponden modalizaciones del *noein* que necesariamente toman la forma concreta de su ser temporal e histórico. En este contexto, Heidegger hace un esfuerzo considerable para captar la especificidad de *sophía* frente a la *phrónesis*, pero enfatizando que una demarcación nítida entre ambas solo es posible en la medida en que atendemos a sus respectivos objetos y a su modalidad temporal, aspectos donde efectivamente se muestran como opuestos (cfr. *GA* 19, 163). Esta oposición, empero, deja de presentarse como tal si la consideramos desde su originación radical en el *nous* en lo que tiene de apertura intelectual del viviente humano. De este modo, si *sophía*, para Aristóteles, se caracteriza por ser una contemplación de lo máximamente valioso (*timiótata*), de lo que es siempre (*aei*), de lo divino (trátese de la divinidad en sí o bien de lo divino, como manifestación de ella);¹⁸ *phrónesis*, por otra parte, es la

¹⁸ Para Aristóteles, las manifestaciones naturales de la divinidad —aunque él no use el término “manifestación”— se refieren a lo movido o causado por la divinidad (motor inmóvil) en cuanto que su naturaleza comparte un aspecto de lo eterno o de lo que es siempre. Estas son (i) el *kósmos*, el movimiento circular de los cuerpos celestes (cfr. *De caelo* I, 2, 269a y ss.) y (ii) los principios de los entes compuestos, esto es, la forma y su substrato, la materia (cfr. *Física* I, 9; *Acerca de la generación y la corrupción* II, 10). En un sentido amplio, toda forma de conocimiento evidente que en su manifestarse excluya el ser de otro modo (aquello que se presenta como idéntico a sí mismo) sería una forma de *sophía* o un movimiento hacia ella. A mi entender, cada vez que Heidegger remite a una

más alta de las virtudes en el orden de los asuntos humanos, una *héxis* orientada hacia un bien práctico (*praktón agathón*) captado por un ver (*noein*) que discierne lo óptimo en el momento concreto del ahora. Sin embargo, ambas modalidades contemplativas —señala Heidegger— son estructuralmente idénticas en la medida que se originan en una forma de ver que acredita su objeto sin logos: “*Phrónesis* es estructuralmente lo mismo que *sophía*; ella es un *áletheuein áneu lógou*; eso es lo que tienen en común *phrónesis* y *sophía*” (GA 19, 163; traducción nuestra).

Pienso que estas breves indicaciones sobre el modo en que Heidegger interpreta la *sophía* desde Aristóteles en el semestre de invierno de 1924/25 (un año antes de que dictara *Lógica*) pueden ayudarnos a comprender mejor el sentido posible de los párrafos finales de *Lógica* y, de paso, echar luz sobre la oscilación detectada en el modo de comprender la temporización de la facticidad. En efecto, en los pasajes de *El sofista* a los que hemos hecho referencia, Heidegger busca acercar la *sophía* a la *phrónesis* de dos maneras distintas, pero complementarias. En primer lugar, en la sección a del § 16, con el propósito de justificar la autonomía de *sophía*, Heidegger examina la dimensión temática de esta observando que el objeto del ver teórico descubre al ente según el carácter de lo bueno (*agathón*), en el sentido de *télos* que conduce el ente a su plenitud. Lo llamativo, a mi entender, es que Heidegger no tiene en mente aquí una forma de *praktón agathón* (“bien práctico”), lo que implicaría identificar directamente el mirar teórico con una forma de praxis orientada hacia el bien de la acción (*euboulía*) —dimensión que excede al puro *noein*—, sino a una forma de “bien entitativo” que se presentaría como objeto del mirar sin más.

Un rendimiento evidente de esta consideración es que *sophía*, sin dejar de ser un ver contemplativo, se aproximaría a la *phrónesis* al descubrir al

forma de comparecencia donde el fenómeno se manifiesta como “un puro dejar salir al encuentro algo”, esto es, como una forma de captación presentificadora de un “en sí” (con comillas), estaríamos frente a un tipo de rendimiento intelectual que se correspondería con lo que los griegos llamaban *sophía*. En un plano más especulativo, pienso que Heidegger tenía en mente una forma peculiar de *sophía praktike* (si se nos perdona el oxímoron). Si esta interpretación es plausible, entonces todo el asunto está en comprender cómo es posible trasladar al orden del vivir fáctico lo que para los griegos era la *sophía* universal sin hacer onto-teología ni recaer en ontologías acriticas. Acerca de la lectura heideggeriana en torno a la división del objeto de la *sophía* en (i) la divinidad en sí (*theós*) y (ii) las manifestaciones de lo divino (*tà theía*), cfr. Heidegger (GA 19, 134).

ente en el orden del bien que le corresponde según su propia naturaleza (“en el puro ser-para-consigo-mismo”, según leemos en *Lógica*). De este modo, ya no sería el ver del alma platónica de formas puras ni mucho menos el *noein* puro del ver divino (que contempla formas puras sin movimiento), sino un ver el ente natural actualizándose hacia sí mismo (cfr. Aristóteles, *Física*, 193b13), según ese peculiar tipo de movimiento (*enérgeia*) que consiste en una realización hacia su propio bien (*agathón*) (cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1094a3). Habría aquí, por tanto, un ver o intuir que presentifica al modo de un *dejar salir al encuentro algo* en su *agathón* entitativo.

En segundo lugar, si volvemos nuestra atención a la raíz común de *sophía* y *phrónesis*, Heidegger advierte (siguiendo muy de cerca *EN*, VI, 11) que en la base de ambas hay una forma de intuición que hace presente, sin razonamiento, aquello que es último o extremo (*éschaton*), aunque en dos direcciones distintas (*in doppelter Richtung = epi amphótera*). Una es la captación de los extremos primeros e inmóviles (cuerpos celestes), aunque Heidegger enfatiza, con una intencionalidad evidente, que en el orden de los entes naturales esos principios incluyen la consideración de la forma como bien que direcciona al ente hacia la plenitud de su ser tal (su *télos*). La segunda dirección es la que toma la *phrónesis*, que tiene como fin último lo contingente y la así llamada segunda premisa, esto es, las circunstancias particulares en las que se realiza la acción. Así, el primer intuir es el *noein* que toma la forma de *sophía*, que conoce, mirando retrospectivamente, desde los principios eternos (o bien, desde el *agathón* del ente mismo) en el momento presente; el segundo intuir es el *noein* de la *phrónesis* que conoce, mirando hacia adelante, el *praktón agathón* en un mirar circunspectivo (*umsichtiges Hinsehen*) (*GA* 19, 163), de acuerdo con la situación existencial y las posibilidades del Dasein. A mi entender, el esfuerzo del filosofar de Heidegger de estos fructíferos años de Marburgo es movilizado, al menos en parte, por un intento de fundamentar la posibilidad de la verdad como correlato de una forma peculiar de intuición *praktiké* —distinta, por tanto, del intuir puro— que nos retrotrae al en-sí del suelo natural, al tiempo que nos orienta y delimita en las posibilidades del ver circunspectivo del ente, es decir, “en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo” (*GA* 21, 415).

Podemos concluir que la oscilación entre los dos modos de temporización de la facticidad que hemos descrito en *CT* y *Lógica* (pero que encontramos en otras lecciones del periodo temprano) guarda

una evidente relación con el tratamiento de *sophía* y *phrónesis* hecho por Heidegger en la lección sobre el *Sofista*. Así, tanto en relación con sus objetos (el en-sí del ente/la praxis del viviente) como en el sentido temporal (el presente de lo que es/el futuro del trato práctico) o en la direccionalidad dual del *noein* (mirar desde los principios/mirar hacia la praxis), es posible constatar una similitud estructural y de contenidos manifiesta. De este modo, en las lecciones previas a SZ (especialmente de 1924-26), el esfuerzo del pensar de Heidegger se mantiene tenso —y por momentos ambivalente— al interior de una ontología bidireccional implícita (*in doppelter Richtung*), nunca tematizada como tal, pero que se percibe operando en sus presupuestos como una forma de “intuición-desde” y “comprensión-hacia”, sin tomar aún la forma unidireccional de la primacía metódica que encontramos en *Ser y tiempo*.

Conclusiones

En el marco general de la obra temprana de Heidegger, hemos descrito una oscilación en la dirección ontológica que afecta la temporización de la temporalidad del vivir fáctico. La tesis principal que hemos presentado sostiene que, dada la unidad de los éxtasis temporales, así como la precedencia del esquema horizontal, existe una oscilación en el modo como Heidegger presenta la prioridad interna de los respectivos éxtasis temporales (haber-sido — presente — futuro). La obra temprana de Heidegger, particularmente entre los años 1922 y 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*), establece de un modo explícito la prioridad del futuro. Esto se debe a razones estructurales al pensamiento del periodo fenomenológico que no pueden ser ignoradas. En efecto, el existenciario fundamental que define el vivir fáctico como ser-en-el-mundo es el cuidado (*Sorge*) como anticipación-de-sí y trato ocupado con los entes (*Besorgen*), afirmación desde la que se desprende con total naturalidad el énfasis en las categorías de “posibilidad” y “proyecto”. La temporalidad de la vida fáctica se temporiza en su finitud hacia posibilidades vitales, entre las cuales la propia muerte ocupa un lugar eminente. De igual modo, a partir de esta primera caracterización, la ontología es elaborada por Heidegger como una hermenéutica de la facticidad temporizada desde el futuro. Esto implica, evidentemente, que el sentido del ser del ente es leído unidireccionalmente por mor de posibilidades de mi propio ser. Tal marco interpretativo general es sorprendentemente consistente durante los años iniciales de la obra temprana de Heidegger y muestra hasta qué punto el joven Heidegger va desplegando un programa

filosófico sumamente ambicioso; programa que, tal como se encuentra sintetizado en las dos primeras secciones de *SZ*, constituye una de las conquistas filosóficas más altas de la tradición continental del siglo XX.

Sin embargo, esta descripción de la temporización como ser-futuro muestra una sorprendente divergencia respecto de aquella otra puesta en el presente y en el presentificar (*Gegenwärtigen*) que encontramos en *CT*, y especialmente en *Lógica*. En esta segunda caracterización se puede ver de qué manera la visión natural cumple una función central al interior del estar-en circunspectivo. Así, por ejemplo, la presencia y ausencia del sol en la bóveda celeste solo pueden cumplir una función señalizadora de *tiempo-para* las labores del campo, en la medida que presuponen la visión natural de la alternancia física del astro (su ascenso y ocaso) en el cielo. Esta visión natural, tal como hemos enfatizado reiteradamente, no se puede dar fuera del contexto remisional de la significatividad, aunque tampoco es producida por ella, razón por la cual Heidegger le otorga una función delimitadora y orientadora de las posibilidades del trato circunspectivo. En esta lectura de la obra temprana de Heidegger (y especialmente en las lecciones de 1924-26), la presentificación del sol o de la madera, su presencia originaria, dispondría al Dasein bidireccionalmente en una forma de intelección radical (*noein*) retentiva y proyectiva a la vez. A mi juicio, este es el sentido que tiene la afirmación “dejar comparecer en el presente estando a la espera”, fórmula que Heidegger repite en numerosas ocasiones tanto en *CT* como en *Lógica*. En otras palabras, habría en estas lecciones tempranas descripciones que parecen ajustarse de mejor manera a una caracterización bidireccional de los éxtasis temporales (un presente abierto desde el futuro y un futuro abierto desde el presente), frente a la temporización realizada eminentemente desde el esquema del futuro que encontramos en *SZ*.

Ahora bien, si esta reconstrucción del problema es correcta, entonces debemos preguntarnos si estas dos caracterizaciones de la temporización y sus respectivos rendimientos ontológicos (en dirección al ser del ente/ en dirección al ser del Dasein) pueden dialogar entre sí. En efecto, ¿es posible compatibilizar el esquema unidireccional de *SZ*, que enfatiza la primacía metódica de la analítica del Dasein (por mor de), la correspondiente prioridad del futuro y la vía unilateral que va desde la posibilidad (*Möglichkeit*) hacia la actualidad natural, con un esquema bidireccional de lectura como el propuesto para las lecciones previas a *SZ*? En principio, pienso que la respuesta, en general, puede ser positiva si se atiende a que la prioridad del futuro que encontramos en *SZ* y en

todas las lecciones del periodo fenomenológico nunca fue entendida en un sentido absoluto, sino de un modo relativo o relacional al interior de la unidad de los éxtasis temporales. Se trataría, desde esta perspectiva, tan solo de énfasis distintos que deben ser comprendidos al interior de la unidad que los precede y que se explicarían por la especificidad de los asuntos o intereses que toca Heidegger. El énfasis en el futuro tendría en su base la marcada experiencia de la finitud y de la muerte que Heidegger recibe de su lectura de autores cristianos. Por otra parte, el énfasis en el presentificar aparece en aquellas lecciones o pasajes de cuño epistémico que se ocupan del problema de la verdad como desocultamiento del ente (*alétheia*) y exhiben, por tanto, un marcado espíritu fenomenológico de retorno “a las cosas mismas”.

A mi juicio, una explicación o estrategia de este tipo permite efectivamente situar las diferencias observadas en un marco común que posibilita reconciliar *hasta cierto punto* ambas lecturas. En esta línea cabría añadir, además, el hecho de que, incluso después de SZ, Heidegger vuelve a enfatizar en la lección del 27, *Die Grundprobleme*, la prioridad de la presencia como horizonte (cfr. GA 24, 435 y n. 15) y que, en las lecciones de 1928, “Principios metafísicos de la lógica”, le vemos insistir, otra vez, en la prioridad del futuro (GA 26, 273). De este modo, esta marcada fluctuación, que aquí solo indicamos, no tiene por qué ser tomada necesariamente como expresión de inconsistencia interna de su proyecto filosófico, sino como fluctuaciones o acentos particulares dados en la unidad *a priori* del esquema de horizonte que las comprende y que mostrarían, en los hechos, que Heidegger no pretendía asignarle al futuro una prioridad total al interior de los éxtasis temporales.

Ahora bien, una estrategia o lectura compatibilista de este tipo se enfrenta con objeciones serias que requieren ser puestas de relieve. Me limitaré, en este momento, a consignarlas. Una primera observación que debe ser tenida en cuenta es que la prioridad del futuro hunde sus raíces en la misma estructura de la *Sorge* (“preocupación” o “cuidado”), cuya centralidad en la estructura de la facticidad excede la de la experiencia de la finitud y la muerte. En otras palabras, la prioridad del futuro está íntimamente ligada a este carácter ontológico del Dasein en lo que tiene de continua anticipación-de-sí, de modo que, aun cuando es verdad que el futuro no tiene una primacía absoluta, parece haber razones arraigadas en la constitución misma de la *Sorge* que justificarían otorgarle al futuro la prioridad (relativa) que Heidegger le otorga en la mayoría de sus escritos.

A este argumento, empero, se le debe sumar una segunda cuestión que afecta la exposición de SZ en dos aspectos centrales que parecen bloquear, a mi juicio, la posibilidad de que el presentificar adquiera en *Ser y tiempo* un rendimiento ontológico más robusto. El primer aspecto tiene que ver con la distinción bimodal entre *Vorhanden* y *Zuhanden*¹⁹ y la primacía metódica del último por sobre el primero. Es verdad que Heidegger, en SZ, no excluye explícitamente la posibilidad de que el ente comparezca de otras maneras,²⁰ pero es tan sistemática la insistencia en que el modo originario de comparecer del ente se da en el trato práctico de lo a-la-mano (*Zuhanden*) y que la mirada que tematiza lo ahí-delante como objeto de una visión teórica es una manera derivada de ver, que parece imposible no concluir que cualquier otra vía de comparecencia del ente que tenga la orientación y las prestaciones ontológicas de la *sophía* aristotélica (o una variante de ella) ha quedado definitivamente cerrada en este momento del pensar de Heidegger.

Es decir, en lo que respecta a SZ, o bien el ente comparece significativamente por mor de una posibilidad de mi existencia, o bien comparece como objeto de un ver temático que lo extrae del entorno vital, haciéndolo tema de enunciados determinantes. La primera forma descubre al ente en un plexo remisional según un ver circunspectivo de posibilidades existenciales (ser-futuro). La segunda, en cambio, lanza

¹⁹ Para una introducción general a la distinción *Vorhanden/Zuhanden*, cfr. McManus (2012, pp. 51-75, 135-162 y 190-207); a su vez, para una lectura que problematiza críticamente el carácter bimodal, cfr. Bengoa Ruíz de Azúa (1994).

²⁰ Heidegger, en efecto, a propósito de sus escritos sobre la obra de arte y la poesía de la mitad de los años treinta, reconocerá en el lenguaje de las artes una tercera vía frente a la dicotomía de lo a-la-mano y lo ahí-delante. Misma cosa podría decirse del existenciario “juego” (*Spiel*) que Heidegger introduce en las lecciones de 1928, *Introducción a la filosofía* (GA 27, § 36), para dar cuenta, en discusión con Kant, del ser-en-el-mundo como una forma de *juego originario*. Sin embargo, ninguna de estas formas significativas de ser-en-el-mundo está aún a disposición de Heidegger en *Ser y tiempo*. Debemos, además, advertir que, incluso si lo hubieran estado, no basta simplemente con pensar la obra artística como una forma de lenguaje que abre un mundo y nos retiene en la tierra (*die Erde = phýsis*). Lo que se requiere, a mi juicio, es explicitar, en sede intelectual, ese momento de arraigo a la “tierra” al interior de la comprensión, esto es, como una forma peculiar de *sophía* o intuición hermenéutica. Pienso que esta cuestión no escapaba enteramente del horizonte filosófico del joven Heidegger, tal como hemos intentado mostrar en este artículo.

su mirada interrogativa al ente ahí-presente recortándolo en un aspecto determinado (*eidos*) y en un *ahora* determinado (*Jetzt-Zeit*). Resulta evidente, sin embargo, que el mirar-hacia (*hinsehen*) que inicia el curso del teorizar lanzando sus rayos objetivantes en dirección de la cosa no se corresponde con la intuición hermenéutica que presentifica al modo de un dejar salir al encuentro algo (y que observamos al final de *Lógica*). De este modo, la rígida descripción bimodal que encontramos en *SZ*, en la medida que no nos provee de otras alternativas de comparecencia o presencia originaria que no sea la de lo *Zuhanden*, parece cerrar el camino retroyectivo que *CT* y, especialmente *Lógica*, a pesar de sus evidentes fluctuaciones, se esforzaban por establecer.²¹

Un segundo aspecto, estrechamente ligado al primero, es que la primacía metódica de lo *Zuhanden* y del útil (*das Zeug*) tiene como correlato en la estructura formal de la comprensión (cfr. *SZ*, § 31) un predominio exclusivo de las dimensiones del poder-ser (*Seinkönnen*) y del proyecto (*Entwurf*). Pero estos momentos de la estructura de la comprensión están orientados íntegramente hacia las posibilidades existenciales del *Dasein*, de manera que el sentido del ser del ente es interpretado según las “aptitudes” (*Geeignetheiten*) o “inaptitudes” (*Ungeeignetheiten*) ontológicas que se descubren en el vivir fáctico. La conclusión que se extrae de estos análisis ya ha sido previamente establecida. Dado que

²¹ Es interesante advertir que, en línea con el carácter bimodal de lo *Zuhanden* y lo *Vorhanden*, Heidegger, en el § 69 de *SZ*, ve solo dos modalidades de presentificación (*Gegenwärtigen*): por una parte, el hacer presente de la circunspección, en la cual lo presente se da en la totalidad remisional a partir de una temporización que ha sido abierta desde el futuro y el haber-sido; y, por otra, una particular forma de presentificación objetivante que sería aquella que está a la espera del descubrimiento de lo que está-ahí en el ahora. En una reveladora nota al pie, Heidegger relaciona esta segunda forma de presentificación, que es precisamente la que está a la base de todo teorizar, con la intuición de cuño husserliana (cfr. *SZ*, § 69, 363, n. 1). De esta manera, Heidegger, a la altura de *SZ*, y probablemente en respuesta a la concepción de la intuición objetivante de su maestro Husserl, parece haber excluido la posibilidad de una tercera forma de presentificación como la que encontramos en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo* —donde usa la expresión “intuición hermenéutica” para designar una peculiar forma de apropiación de lo vivido “que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos” (2005, pp. 140-141; *GA* 56/57, 116-117)— y que, de alguna forma, sigue operando en los conceptos de “presentificación” e “intuición” que encontramos en *Lógica*.

la manera de entender la relación entre las aptitudes remisionales y las propiedades del ente es, en *SZ*, unidireccional —se va *metódicamente* desde las aptitudes prácticas hacia la determinación de las propiedades entitativas: desde la mundanidad hacia la realidad de la naturaleza (Heidegger, 2007, p. 250; GA 20, 271)—, debemos concluir que no se percibe, desde esta perspectiva, una manera de compatibilizar este esquema con el que encontramos en las obras anteriores a *SZ*.

Bibliografía

- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. E. L. Croce y A. Bernabé (trads.). Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física. Libros III-IV*. A. G. Vigo (trad.). Biblos.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea*. E. Sinnott (trad.). Colihue.
- Aristóteles. (2010). *Metafísica*. E. Sinnott (trad.). Colihue.
- Aristóteles. (2018). *Acerca del cielo*. F. Mié (trad.). Colihue.
- 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 Teología*, 19(1), 195-205.
- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173155>
- Carman, T. (1994). On Being Social: A Reply to Olafson. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37(2), 203-223. <https://doi.org/10.1080/00201749408602349>
- Carman, T. (1995). Heidegger's Concept of Presence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 38(4), 431-453. <https://doi.org/10.1080/00201749508602399>
- Gonzalez, F. J. (2018). Δύναμις and Dasein, Ἐνέργεια and Ereignis: Heidegger's (Re)Turn to Aristotle. *Research in Phenomenology*, 48(3), 409-432. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341404>
- Escudero, J. A. (2009). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*. Herder.
- Hernández, J. P. (2011). How Presencing (*Anwesen*) became Heidegger's Concept of Being. *Universitas Philosophica*, 28(57), 213-240.
- 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. (1985). *Être et temps*. E. Martineau (trad.). E. Martineau [édition numérique hors-commerce].
- 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). Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles (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. (1995). [GA 63]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). [GA 27]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 27. Einleitung in die Philosophie. (Wintersemester 1928/29)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). [ST]. *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Jaime Aspiunza (trad.). Alianza.
- 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. (2001). *Introducción a la filosofía*. M. Jiménez Redondo (trad.). Frónesis.
- Heidegger, M. (2003). [GA 5]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 5. Holzwege*. 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). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del 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. (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. (2017). *Essere e tempo*. A. Marini (trad.) Mondadori.
- Honorato Errázuriz, D. (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>
- Kiesel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916609>
- Marcantonio, U. (2020). L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del Sommersemester 1922. (Prima parte). *Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics*, 12(2), 1-25.
- Marcantonio, U. (2021). L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del Sommersemester 1922. (Seconda parte). *Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics*, 13(1), 1-33.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin.
- McManus, D. (2012). *Heidegger and the Measure of Truth*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694877.001.0001>
- Mora, F. (2000). *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele*. Il Poligrafo.
- Olafson, F. A. (1987). *Heidegger and the Philosophy of Mind*. Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1xp3vk0>
- Olafson, F. A. (1994). Individualism, Subjectivity, and Presence: A Response to Taylor Carman. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37(3), 331-337. <https://doi.org/10.1080/00201749408602357>

- Segura-Peraita, C. (2018). Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la *kínesis*. Hacia una ontología dinámica y aleteiológica. *Discusiones Filosóficas*, 19(32), 135-150. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.9>
- Vigo, A. G. (2014). *Arqueología y aleteiología*. Estudios heideggerianos. Logos Verlag. <https://doi.org/10.30819/3804>
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. M. J. De Ruschi (trad.). Fondo de Cultura Económica.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3183>

La emergencia de la cuestión del lenguaje en *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty

The Emergence of the Question of Language in Merleau-Ponty's *The Structure of Behavior*

Giulia Ábalos Romeo

Universidad de los Andes, Chile

gaabalos@miuandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-9281-2994>

Recibido: 02 - 07 - 2024.

Aceptado: 10 - 09 - 2024.

Publicado en línea: 15 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: Ábalos Romeo, G. (2026). La emergencia de la cuestión del lenguaje en *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 315-341. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3183>



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

Resumen

Este artículo examina el surgimiento de la cuestión del lenguaje en *La estructura del comportamiento* de Maurice Merleau-Ponty, obra que precede a *Fenomenología de la percepción* y que, sin embargo, ha sido frecuentemente omitida al estudiar su filosofía del lenguaje. Frente a la interpretación que sitúa el inicio de esta problemática posteriormente, se defiende que los fundamentos de su concepción lingüística ya se encuentran *in nuce* en su primer libro. A través del análisis de las críticas al conductismo y del diálogo con la teoría organísmica de Kurt Goldstein, se examinan dos ejes centrales: las implicaciones filosóficas de la afasia y la noción de “conciencia lingüística”. Se muestra cómo Merleau-Ponty concibe el lenguaje como estructura material *a priori*, inseparable del cuerpo y de la intersubjetividad. Finalmente, se subraya la continuidad entre *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción* y la relevancia de la primera para comprender el desarrollo posterior de su pensamiento.

Palabras clave: Merleau-Ponty; Goldstein; lenguaje; conducta verbal; afasia; conductismo; *Gestalt*; conciencia lingüística; *a priori* material; intersubjetividad; fenomenología.

Abstract

This article examines the emergence of the question of language in Maurice Merleau-Ponty's *The Structure of Behaviour*, which precedes *Phenomenology of Perception* and yet has often been overlooked in studies of his philosophy of language. Contrary to the interpretation that places the beginning of this problem in a later work, it is argued that the foundations of his linguistic conception are already present *in nuce* in his first book. Through an analysis of his critiques of behaviourism and the dialogue with Kurt Goldstein's organismic theory, two central themes are examined: the philosophical implications of aphasia and the notion of "linguistic consciousness." It is shown how Merleau-Ponty understands language as an *a priori* material structure, inseparable from the body and intersubjectivity. Finally, the continuity between *The Structure of Behaviour* and *Phenomenology of Perception* is highlighted, as well as the relevance of the former for understanding the subsequent development of his thought.

Keywords: Merleau-Ponty; Goldstein; language; verbal behaviour; aphasia; behaviourism; *Gestalt*; linguistic consciousness; material *a priori*; intersubjectivity; phenomenology.

La cuestión del lenguaje en Merleau-Ponty es generalmente investigada a partir de la *Fenomenología de la percepción* (1993). El artículo de Dillon (2009) ejemplifica esta tendencia: trata extensamente de la naturaleza *a priori* del lenguaje según Merleau-Ponty sin hacer ninguna referencia a *La estructura del comportamiento*, obra en la cual esta noción aparece por primera vez. Sin embargo, autores como Xavier Escribano (2004) y Stephen Noble (2014) invitan a volver a considerar la primera obra de Merleau-Ponty en cuanto –mantienen– en este texto se pueden encontrar ya *in nuce* las principales cuestiones de su filosofía del lenguaje. El presente ensayo pretende defender esta segunda posición.

Con tal propósito en mente, se reconstruirá el pensamiento de Merleau-Ponty sobre el lenguaje tal como aparece en su primera obra; recopiló los distintos fragmentos en los cuales el autor somete a examen el tema aquí tratado de acuerdo con las diferentes problemáticas lingüísticas que examina a lo largo de la obra. La necesidad de este tipo de trabajo clasificatorio se debe a que, si en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty (1993, pp. 191-215) sistematiza sus consideraciones sobre el lenguaje hasta dedicarle un capítulo, en *La estructura del comportamiento* dicho argumento se encuentra disperso en todo el texto, lo que probablemente ha contribuido a perder de vista esta obra en los estudios sobre la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty. Para aclarar el aporte de *La estructura del comportamiento* a la filosofía del lenguaje en la obra de Merleau-Ponty, los fragmentos de la obra en que aparece la cuestión del lenguaje han sido divididos en dos bloques temáticos: (i) las consideraciones sobre la afasia y (ii) la conciencia lingüística. Para contextualizar el argumento, este será precedido por una breve introducción a *La estructura del comportamiento*, así como de una presentación del estado de la cuestión sobre el debate relativo a la naturaleza del lenguaje en la psicología experimental de los inicios del siglo XX, discusión dentro de la cual se incorpora el texto de Merleau-Ponty aquí comentado.

Para concluir el presente estudio, se evidenciará la continuidad entre *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción* respecto al argumento aquí tratado y, sobre todo, la relevancia del primer libro

de Merleau-Ponty para comprender la concepción del lenguaje presente en su obra maestra. Dado el objetivo del artículo y la economía del texto, esta última parte se limitará exclusivamente a demostrar, brevemente, la coherencia entre las dos obras.

1. Breve introducción a *La estructura del comportamiento*

Terminada en 1938 pero publicada solo hasta 1942, *La estructura del comportamiento* fue presentada al École Normale Supérieure como *thèse doctorale complémentaire*, a la cual siguió, en 1945, *Fenomenología de la percepción*, trabajo final de su doctorado en Filosofía. El propósito de su primera disertación es “comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza – orgánica, psicológica e incluso social –” (1953, p. 19) a través de una interpretación que supere la visión dicotómica de sujeto y objeto por la cual se caracterizan las teorías empirista e intelectualista, particularmente influyentes en la primera mitad del siglo XX. Cabe destacar que, a pesar de ser una tesis filosófica, los interlocutores de Merleau-Ponty son aquí principalmente biólogos, físicos y, sobre todo, psicólogos. Lo anterior se debe a que –coherentemente con la disposición de la fenomenología husserliana– Merleau-Ponty se preocupa por mostrar al científico el origen pre-teórico de su práctica, del cual la ciencia se ha olvidado, terminando por desconocer la función metodológica de sus objetivaciones y llegando así a transformar su metodología en una ontología.

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty pretende recuperar una descripción que rescate la condición del hombre en cuanto ser-en-el-mundo, es decir, íntimamente comprometido con el ambiente que habita. Es en la *Gestalttheorie* donde nuestro autor encuentra la posibilidad de que un saber científico pueda defender su tesis. Nacida en Alemania a principios del siglo XX, la *Gestalttheorie* es una doctrina psicológica que considera la percepción como la constitución de un sentido particular emergente desde la interacción entre el organismo y su entorno.¹ En otras palabras, los autores de la *Gestalttheorie* señalan

¹ Entre los principales autores de la *Gestalttheorie* se puede nombrar a Max Wertheimer y sus discípulos Kurt Koffka y Wolfgang Köhler. Cabe señalar que, con respecto a la cuestión del lenguaje, Merleau-Ponty se refiere más a la teoría organizacional del neurólogo Kurt Goldstein –la cual será presentada en detalle a lo largo del presente ensayo– que a los autores mencionados. Ciertamente es que, si bien Goldstein no es propiamente parte de esta escuela, la inspiración

que, si bien el ambiente ofrece múltiples “oportunidades” perceptivas, cada sujeto percibirá solo los objetos que responden a un conjunto de variables psicológicas, neurológicas, anatómicas y, sobre todo, intencionales del organismo. Consecuentemente, la percepción no depende únicamente de causas exteriores ni es explicable como un fenómeno puramente interno a la conciencia; el acto perceptivo es, más bien, una “forma” (*Gestalt*) o “estructura”, es decir, una unidad de sentido que se constituye espontáneamente en la interacción dialéctica entre el hombre y su medio (cfr. Merleau-Ponty, 1953, p. 79).

Lo expuesto parece justificar el empleo del concepto de “estructura” en el título de la obra aquí comentada; sin embargo, si se lee con atención la introducción del texto, la matización del análisis se torna necesaria. Efectivamente, presentando el título de su tesis, Merleau-Ponty parece atribuir el concepto de “estructura” no solamente a la doctrina gestáltica sino también a la teoría conductista. A este propósito, señala que “pasando por el conductismo, se gana al menos el introducir la conciencia no como realidad psíquica o como causa, sino como *estructura*” (Merleau-Ponty, 1953, p. 22).² Podría sorprender que Merleau-Ponty se remita al conductismo para referirse a la naturaleza estructural de la conciencia, ya que la escuela conductista había eliminado la conciencia de su glosario: “Behaviorism claims that ‘consciousness’ is neither a definable nor a usable concept”,³ afirma lacónicamente Watson (1930, p. 3). Por consiguiente, el conductismo emplea la noción de “estructura” en clave puramente fisiológica. En efecto, si se analiza el apartado “The structures that make behavior possible” (Watson, 1930, pp. 42-60), se hace evidente que las estructuras mencionadas por el teórico conductista se refieren a la organización estrictamente fisiológica de los distintos componentes anatómicos (por ejemplo, la estructura ósea, celular, nerviosa, muscular, etc.) y de la combinación, entre todas las

gestáltica de sus postulados es indudable y claramente señalada por él mismo (cfr. Goldstein, 1995).

² En la versión original emplea precisamente la palabra “structure”. Escribe Merleau-Ponty: “À passer par le behaviorisme, on gagne du moins d’introduire la conscience, non pas comme réalité psychique ou comme cause, mais comme *structure*” (1967, p. 3; las cursivas *supra* y en esta nota son mías).

³ Se ha decidido examinar este libro de Watson no solo porque representa un texto fundamental de la filosofía conductista sino, más bien, porque está presente en la bibliografía de *La estructura del comportamiento*.

partes del cuerpo, en una unidad orgánica que causa en el organismo una reacción específica a los estímulos exteriores. El comportamiento del sujeto resultaría así de la suma de las reacciones de su cuerpo.⁴ A pesar de lo anterior, Merleau-Ponty reconoce al conductismo el mérito de no haber hipostasiado la conciencia y de haber evitado entenderla como causa, tratando de superar así la dicotomía entre mente y cuerpo.⁵

Análogamente, constatada sobre el concepto de “estructura”, la inclusión de la noción de “comportamiento” en el título del texto aquí comentado parece demostrar la necesidad de dialogar con el conductismo para redefinir su concepto medular a la luz de los descubrimientos en el ámbito psicológico por parte de la *Gestalttheorie*. En efecto, Merleau-Ponty concede a la escuela de Watson el mérito de haber concebido el comportamiento como un fenómeno “que reside entre el individuo y el ambiente” (Merleau-Ponty, 1953, p. 21, n. 3) dado que, definiendo las actividades del hombre en el mundo, la conducta emerge de la participación de ambas dimensiones, subjetiva y objetiva. Sin embargo, mantiene Merleau-Ponty, la concepción puramente mecánica de la acción humana que caracteriza al conductismo lleva a Watson y sus discípulos a analizar el comportamiento según parámetros interpretativos propios de la fisiología atomista y de la física mecanicista. Terminan así concibiendo su objeto de estudio como receptor pasivo y, por ende, contradicen sus propias premisas. Para salvar la reciprocidad entre sujeto y entorno, Merleau-Ponty (1953, p. 183) propone pensar el comportamiento como una forma y las acciones que despliega como una relación dialéctica y no mecánica entre el organismo y su medio. A esta altura de la discusión, queda claro que son las teorías de matriz gestáltica las que guían la reconceptualización que Merleau-Ponty nos ofrece del concepto conductista de “comportamiento”.

⁴ Conviene citar aquí la explicación que Goldstein ofrece sobre la concepción conductista de la estructura del comportamiento: “Parts that functionally belong together have a specific structure acquired through specific ‘practice’. This structure favors the effect of specific stimuli appropriate to it. Normal performance, that is the normal reaction to a specific stimulus, is linked to the normal structure. This is where the significance of the anatomic structures becomes evident for the distribution of the excitation in the system” (Goldstein, 1995, p. 99).

⁵ Escribe Watson (1930, p. 4): “All psychology except behaviorism is dualistic”.

En resumen, el título de la primera obra de Merleau-Ponty parece condensar el propósito y el camino del texto: analizar la relación entre la conciencia y la naturaleza dialogando con el conductismo, una de las doctrinas más influyentes de la época, para superarlo ofreciendo un nuevo sentido a sus conceptos a la luz de las consideraciones de la *Gestalttheorie*, de la doctrina organísmica de Goldstein y de la fenomenología de Husserl (1997).

Introducida brevemente la obra que es objeto del presente estudio, se puede pasar ahora al análisis sobre el lenguaje. A tal fin, el próximo apartado ofrece una breve presentación del estado de la cuestión sobre la naturaleza del lenguaje al interior de la psicología experimental de inicios del siglo XX.

2. Estado de la cuestión: el lenguaje en la psicología experimental de inicios del siglo XX

Como se ha descrito anteriormente, las consideraciones sobre el lenguaje que Merleau-Ponty desarrolla en *La estructura del comportamiento* se insertan en el debate epistemológico entre conductismo y *Gestaltpsychologie* de los años veinte y treinta del siglo XX. El propósito del presente apartado es presentar brevemente la evolución del pensamiento acerca del comportamiento lingüístico, a partir de la doctrina conductista, para analizar las críticas que esta enfrenta por parte de la teoría organísmica de Kurt Goldstein, autor que determinó en mayor grado la emergencia de la cuestión del lenguaje en *La estructura del comportamiento*.

2.1. La concepción conductista del lenguaje

De acuerdo con el conductismo, el lenguaje es un fenómeno de origen nervo-muscular⁶ necesario, dentro de la economía del comportamiento humano, para alcanzar fines prácticos. Explica Watson a este propósito:

Think what it means in the economy of time and the ability to call out cooperation from groups to have word substitutes for objects common to all members.

⁶ Refiriéndose a la naturaleza del lenguaje, afirma Watson (1930, p. 187): "We carry this world around with us as actual bodily organization, in the muscular and glandular organization of our throat, chest, etc. (including, of course, the sense organs in the muscles and the nervous system)".

Soon the human has a verbal substitute within himself theoretically for every object in the world. *Thereafter he carries the world around with him by means of this organization.* And he can manipulate this word world in the privacy of his room or when he lies down in his bed in the dark. Many of our discoveries come largely through this ability to manipulate a world of objects not actually present to our senses (Watson, 1930, p. 187).

Respecto a su aprendizaje, de acuerdo con el conductismo, el lenguaje se adquiere por condicionamiento verbal. El niño, escuchando un nombre asociado a un objeto, una actividad o una emoción, aprende a asociar el vocablo con su referente y a emplearlo como objeto de uso para alcanzar sus fines particulares. La posibilidad de recordar y, por ende, utilizar el lenguaje es dada a nivel cerebral por las “imágenes verbales” —es decir, “vestigios que los vocablos pronunciados u oídos han dejado en nosotros” (Merleau-Ponty, 1993, p. 191)— que, activadas por estímulos externos, producen el lenguaje expresado. En este sentido, la memoria no es otra cosa para Watson (1930, p. 188) que un mecanismo de conservación de representaciones y hábitos verbales. Siguiendo esta línea de razonamiento, el pensamiento se reduce a una interiorización de un acto verbal que se produce a partir de los mismos mecanismos anatómicos responsables del lenguaje oral. Sostiene Watson (1930, p. 191): “thought is in short nothing but talking to ourselves [...] the muscular habits in overt speech are responsible for internal speech (thought)”.⁷ Si pensar significa introyectar un hábito verbal adquirido (cfr. Watson, 1930, p. 192) con el fin de resolver un problema, el pensamiento termina por subordinarse al lenguaje y deja de ser necesario cuando el problema que lo ha causado ha encontrado su solución, es decir, cuando el estímulo que generó el pensamiento se extingue (precisamente como el estímulo del hambre termina al alimentarse) (cfr. Watson, 1930, p. 198).

⁷ La oposición con la psicología experimental mentalista se hace aquí evidente. En efecto, según el enfoque mentalista, el pensamiento es un fenómeno de la conciencia y los comportamientos verbales observables solo son relevantes como manifestaciones de actividades internas a la conciencia misma, razón por la cual la psicología mentalista otorga prioridad a la introspección respecto a la observación de la conducta del paciente.

Esclarecido lo anterior, Watson plantea la cuestión acerca de la posibilidad del acto creativo. La pregunta es la siguiente: si el comportamiento verbal resulta total y linealmente de los *input* lingüísticos externos y el pensamiento se subordina a él, ¿cómo se justifica la posibilidad de un pensamiento original o de un lenguaje creativo? Escribe el padre del conductismo: “How do we ever get new verbal creations such as a poem or a brilliant essay? The answer is that *we get them by manipulating words, shifting them about until a new pattern is hit upon*” (Watson, 1930, p. 198). La originalidad de una creación consistiría en una combinación insólita de términos ordinarios, así como la originalidad de una melodía se encuentra en la inaudita composición de las notas musicales, elementos conocidos y disponibles para todos los compositores. Antes de examinar la crítica de Merleau-Ponty a esta visión y la solución que propone, es conveniente terminar la presentación del conductismo analizando su definición del concepto de “significado”.

La consideración del aspecto semántico del lenguaje por parte del conductismo emerge, una vez más, desde la crítica a la psicología experimental mentalista que define como “significado” de una palabra la idea a la cual el vocablo o la frase refiere. Habría así un contenido mental “detrás” de las palabras e independiente de estas. La escuela conductista niega precisamente este contenido mental absoluto llegando a sostener que los distintos significados de una palabra son simplemente las posibles acciones humanas frente a un objeto, entendidas como reacciones verbales a estímulos contingentes. Para ilustrar su tesis, Watson analiza la definición del término “fuego” y enumera, como sus posibles significaciones, los usos que se dan al fuego (cocinar, calentar un ambiente, quemar leña, etc.) y las actitudes frente a ello (miedo, atracción, etc.). En cada escenario, el significado del vocablo coincidirá con el uso más adecuado del objeto de acuerdo con la circunstancia contingente (para una persona que lo está utilizando para protegerse del frío, el fuego será el elemento que produce calor; para un chef será un combustible necesario para cocinar, etc.). Por esta razón, concluye Watson (1930, pp. 200-201), el concepto de “significado” es equivalente a la acción internalizada del individuo. Ahora bien, desde la observación de la conducta de los pacientes afásicos, el neurólogo Kurt Goldstein vislumbró algunos problemas de la tesis conductista que se analizarán a continuación.

2.2. La crítica de Kurt Goldstein al conductismo desde las observaciones sobre pacientes afásicos

En 1934, Goldstein publica *Der Aufbau des Organismus*,⁸ texto en el cual desarrolla una metodología para la investigación del comportamiento de los organismos vivientes, en particular de los seres humanos (Goldstein, 1995, p. 17), en evidente discontinuidad con la práctica conductista desde la cual provenía su experiencia médica. Según Goldstein, las teorías neurológicas de sus contemporáneos no ofrecían una explicación plausible de la conducta de los seres vivientes. Dicha dificultad lo motivó a plantear un método investigativo que, contrariamente a la praxis común en su época, partiera de la observación del comportamiento patológico para comprender un determinado fenómeno neurológico no solo en su condición anómala, sino también en sujetos sanos (cfr. Goldstein, 1995, p. 29). En particular, Goldstein (1995, p. 34) reconoce la utilidad de la indagación sobre las afasias amnésicas para la comprensión de la estructura del lenguaje. Observando atentamente el comportamiento de sus pacientes afásicos y las situaciones en las cuales se manifestaban los síntomas, Goldstein notó dos fenómenos: (i) la imposibilidad o dificultad que sus pacientes tenían en encontrar una determinada palabra no se daba en todas las situaciones; (ii) el trastorno no se limitaba al acto lingüístico, sino que afectaba transversalmente varias habilidades del sujeto.

Respecto al punto (i), Goldstein observó que, en situaciones comunicativas concretas y contingentes, sus pacientes no tenían problemas afásicos evidentes; sin embargo, la patología se manifestaba cuando la misma locución tenía que ser empleada fuera del contexto concreto de manera más simbólica. Por otro lado, el punto (ii) es bien explicado en el ejemplo que Goldstein presenta para mostrar la dificultad de sus pacientes para ordenar una serie de colores de acuerdo con un principio clasificatorio (por ejemplo, la intensidad). El neurólogo observó que, si bien los sujetos afásicos eran capaces de poner en línea correctamente los colores, la estrategia adoptada para lograr tal resultado era anómala y expresaba la misma dificultad que estaba a la base del trastorno verbal. En concreto, Goldstein advirtió

⁸ El presente artículo utiliza la traducción inglés de esta obra de Goldstein.

que sus pacientes ordenaban los colores combinando un tono con el inmediatamente anterior o siguiente sin apreciar efectivamente el criterio de ordenación de la totalidad de los elementos. La condición patológica del comportamiento asociativo “piece-to-piece” fue probada cuando, al sacar uno de los elementos de la serie, los pacientes no podían reconstruir la sucesión.⁹ De lo anterior se deduce que tanto el trastorno de la conducta verbal como el desorden asociativo que se acaba de describir son sintomáticos de la misma alteración del comportamiento categorial.¹⁰

Así las cosas, se hace evidente el motivo por el cual Goldstein no puede declararse satisfecho con la perspectiva atomista de la teoría conductista, según la cual la afasia amnésica sería causada por la pérdida de determinadas imágenes verbales (cfr. Goldstein, 1995, p. 38) y correspondería a lesiones localizadas en áreas cerebrales precisas. Tal concepción del comportamiento humano no explicaría cómo es posible que el síntoma no se manifieste en una situación concreta y sí aparezca cuando se requiere de un pensamiento más abstracto. Asimismo, no se justificaría por qué a la incapacidad de utilizar el lenguaje simbólico le corresponde un trastorno de otra habilidad conductual que no debería tener relación con la conducta lingüística (como en el caso de la imposibilidad de organizar una serie de tonos de colores bajo un mismo principio clasificatorio).

Establecido lo anterior, Goldstein se propone presentar un sistema de investigación basado en un enfoque “organicista” que, en el examen del comportamiento humano, tome en consideración principalmente las modificaciones en el organismo considerado en su totalidad, es decir, en cuanto todo emergente desde la interacción de sus partes y, a pesar de ello, cualitativamente distinto de la suma de estas. Si las partes que componen al organismo no pueden ser aisladas, tampoco el organismo puede ser analizado desligado de su medio. El individuo y su medio forman un ecosistema del cual el neurofisiólogo no puede prescindir en la elaboración de su diagnóstico. Por esta razón, más que intentar localizar los fenómenos psicológicos en determinadas áreas cerebrales con la ilusión de llegar a obtener una topografía cerebral completa del comportamiento humano, la neurología de Goldstein se propone

⁹ Cfr. Goldstein (1995, pp. 39-40) y Merleau-Ponty (1953, p. 100, n. 37).

¹⁰ Goldstein (1995, p. 44) lo define como “categorial behavior”.

observar la dialéctica que emerge en la interacción entre el individuo y su entorno, identificando el nivel de libertad de acción que el sujeto puede alcanzar con respecto a los condicionamientos ambientales. Escribe Goldstein (1995, p. 33): “[...] we might point to the patient’s inability to emancipate and withhold himself from the world, the shrinkage of his freedom, and his greater bondage to the demands of environment”.¹¹

Ahora bien, antes de entrar en la teoría merleau-pontiana de la estructura del comportamiento lingüístico, es necesario hacer una breve digresión sobre la relación entre el individuo y su entorno y las diferentes concepciones de este último defendidas por la escuela conductista y la teoría organicista organísmica. Esclarecer ese aspecto ayudará a comprender el particular vínculo del sujeto con su medio que la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty pone de relieve.

2.2.1. *Welt* y *Umwelt*: la emergencia del lenguaje desde la dialéctica entre el sujeto y su entorno

A diferencia del conductismo, que describe el ambiente como espacio físico-geográfico —que genera por sí mismo y desde sí una serie de estímulos—, Goldstein reconoce en el comportamiento verbal una actividad dialéctica particular entre el individuo y su entorno (*Umwelt*). De acuerdo con él, el ambiente tiene un significado distinto para el afásico y para el sujeto normal. De esta manera, y a pesar de que los dos sujetos tienen el mismo *Welt* —mundo objetivo, inalterable e independiente respecto al sujeto que lo percibe—, el paciente afásico y el sujeto normal no comparten el mismo *Umwelt*, entendido como el ambiente en el cual el organismo actúa y con el cual forma experiencias significativas. Explica Goldstein a este propósito:

We must make a clear distinction between the surrounding world in which the organism is located, and the milieu [*Umwelt*] that represents only a part of the world—that part that is adequate to it, that is, that allows for the described relationship between the organism and its environment. Each organism has its

¹¹ Es evidente la influencia que esta formulación debe haber tenido para la teorización de las estructuras del comportamiento descritas por Merleau-Ponty. Para una presentación más detallada del tema, cfr. *infra* (sección 3).

milieu, as Jakob von Uexküll has emphasized (1995, pp. 105-106).¹²

De acuerdo con lo anterior, las patologías verbales expresan una particular modalidad dialógica entre el individuo y su entorno. Por lo tanto, en su diagnóstico, es necesario considerar la forma peculiar que emerge en la interacción entre acto y contexto lingüístico, entre expresión y experiencia o, para utilizar terminología gestáltica, entre figura y fondo. En este marco teórico, Goldstein considera la afasia como la imposibilidad de pasar de un vínculo estrictamente dependiente de las exigencias contingentes del contexto a una relación “categorial”, donde el individuo puede expresarse con mayor independencia de su contexto. Por consiguiente, el comportamiento afásico y la conducta verbal normal denotan dos grados dialécticos distintos de interacción entre el organismo y su entorno y necesitan ser examinados como una alteración de la experiencia del mundo del sujeto, no simplemente como una disfunción de un área cerebral.

Ahora bien, descritas las perspectivas conductista y organísmica sobre la naturaleza del lenguaje y, más en general, sobre la relación entre conciencia y naturaleza (principal objeto de estudio, cabe recordar, de *La estructura del comportamiento*), se puede presentar ahora la posición de Merleau-Ponty acerca del fenómeno lingüístico.

¹² Como fue reconocido por Goldstein, la introducción del concepto de *Umwelt* se debe al biólogo Jakob von Uexküll, que lo emplea originalmente en su obra *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* –publicada en 1934– con el propósito de ofrecer una teoría biológica alternativa al enfoque mecanicista. Uexküll sostiene que el ser viviente no puede ser tratado como un objeto ni siquiera en fase de observación científica, en cuanto que es ontológicamente diferente de todos los seres inanimados: los seres inanimados son objetos y los seres vivientes, sujetos. Esta diferencia se refleja en la relación que los dos entes mantienen con su entorno. En efecto, si bien los objetos y seres animados están insertados en un espacio geográfico común (*Welt*), solo los seres vivientes tienen un entorno (*Umwelt*), es decir, un ambiente al interior del *Welt*, determinado por los intereses del sujeto, de un lado, y las posibilidades de acción que le ofrece el ambiente, del otro. El presente ensayo emplea la traducción al inglés de la obra de Jakob von Uexküll (2010).

3. Las consideraciones sobre la afasia en *La estructura del comportamiento*

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty recupera el trabajo de Goldstein y, en particular, sus consideraciones acerca de la conducta afásica para fundamentar su tesis sobre la relación entre la conciencia y la naturaleza. El segundo capítulo de la obra está dedicado principalmente a la presentación de la concepción de Goldstein del comportamiento humano, especialmente sus observaciones sobre los trastornos verbales. En efecto, si se analiza en detalle el capítulo se puede observar que, después de una breve introducción a la teoría del condicionamiento de Pavlov, Merleau-Ponty presenta una primera crítica a esta doctrina a través de las observaciones de Goldstein sobre los trastornos verbales (tal como se han expuesto en la sección anterior de este artículo). Merleau-Ponty pone particular énfasis en el problema de las localizaciones, es decir, la concepción atomista según la cual cada fenómeno conductual es reconducible a una particular alteración de un segmento cerebral en “una especie de correspondencia puntual y unívoca” (Merleau-Ponty, 1953, p. 96). El cerebro viene a ser concebido, de este modo, como un mosaico de *loci* comunicados entre sí, cuya actividad es completamente determinada por un estímulo exterior y que, a su vez, causa cada comportamiento específico. Como se ha expuesto en el apartado anterior, en este cuadro, las afasias aparecen como una deficiencia de imágenes verbales debidas a la lesión de un área particular del cerebro. Siguiendo a Goldstein, Merleau-Ponty invita a superar la noción de “localización” y sus postulados atomistas para considerar la afasia como un trastorno estructural, es decir, una alteración de la dialéctica entre la conciencia y su *Umwelt* (cfr. Merleau-Ponty, 1943, p. 98) que no se limita a una región del comportamiento, sino que se refleja transversalmente en todas sus facetas.¹³ Afirma Merleau-Ponty: “La experiencia en un organismo no es el registro y la fijación de ciertos movimientos realmente cumplidos; surge de las aptitudes, es decir, del poder general de responder a situaciones de un cierto tipo por reacciones

¹³ Explica Merleau-Ponty (1953, p. 100): “Se comprende por consiguiente que el trastorno no se limita a una facultad particular, sino que vuelve a encontrarse, en grados variables, en todas aquellas que exigen la misma actitud de gratuidad”.

variadas que no tienen en común más que el sentido" (Merleau-Ponty, 1953, p. 186). Así concebido, el comportamiento es una forma compleja y dinámica¹⁴ que se desencadena en el incesante "debate" entre el sujeto y su entorno.¹⁵

Cabe precisar que Merleau-Ponty no pretende negar el rol fundamental que desempeñan la anatomía y la neurología en la comprensión de los fenómenos comportamentales. El objeto de la crítica de Merleau-Ponty no es la fisiología, sino la doctrina localizacionista que reduce el organismo a su dimensión neuroanatómica sin tener en consideración la complejidad del comportamiento. Resulta interesante evidenciar que, en consonancia con el pensamiento de Uexküll, para Merleau-Ponty, "[e]l organismo es a la vez una máquina cuya actividad total es la suma de las actividades locales, y un todo donde las actividades locales no son aislables" (Merleau-Ponty, 1953, p. 40). Desafío y condición necesaria de todo análisis biológico es mantener la ambigüedad de esta condición propia del organismo que el comportamiento afásico, reduciendo el cuerpo a su estado mecánico, permite develar. En efecto, se podría afirmar que la privación de una cierta ambigüedad propia del comportamiento humano explica la conducta patológica del sujeto afásico. De aquí que Goldstein y, luego, Merleau-Ponty pueden inclinarse por una descripción del comportamiento no como reacción pasiva y mecánica a un estímulo ambiental sino, más bien, como distintas modalidades dialécticas entre el organismo y el entorno que se distinguen por el grado de libertad que el sujeto tiene con respecto a los condicionamientos ambientales.

Se le podría objetar a este análisis que las reflexiones recién expuestas no son ideas auténticas del fenomenólogo francés, pero lo que importa aquí observar es la relevancia de la tesis de Goldstein en la concepción del lenguaje de Merleau-Ponty, pues es sobre este pensamiento que el fenomenólogo desarrolla sus contribuciones originales, que se revisan a continuación.

¹⁴ Para profundizar en el aspecto dinámico de las estructuras del comportamiento, cfr. Weiszäcker (1958).

¹⁵ "El espíritu anatómico buscaba realizar el funcionamiento nervioso en conexiones visibles y territorios circunscriptos. Las investigaciones modernas, por lo contrario, proceden por la descripción concreta y por el análisis ideal" (Merleau-Ponty, 1953, p. 99).

4. Las dimensiones de la estructura del comportamiento

A partir de las premisas gestálticas que se han presentado, Merleau-Ponty señala la necesidad de pensar el comportamiento en cuanto “forma”, es decir, buscando la unidad de sentido que emerge desde sus distintas modalidades fenoménicas. En virtud de lo expuesto, y siguiendo el criterio clasificatorio indicado por Goldstein, Merleau-Ponty establece tres estructuras del comportamiento –sincrética, amovible y simbólica– que corresponden a tres órdenes de la existencia (físico, vital y humano) definidos con base en el nivel de integración que se puede observar en la relación entre el organismo y su medio. Estas tres estructuras dialécticas no pueden ser consideradas como tres mundos separados, como sustancias, sino que, como se ha señalado anteriormente, expresan tres grados integradores que se despliegan de forma que en cada orden acontece “una ‘nueva estructuración’ del precedente” (Merleau-Ponty, 1953, p. 257). De acuerdo con lo anterior, cada estructura se funda en la precedente y al mismo tiempo la supera (cfr. Merleau-Ponty, 1953, p. 257). Cabe agregar que “las estructuras no están ‘en’ una ‘naturaleza’” (p. 202) sino que son “para una conciencia”.

Como ya se notó, cada orden existencial expresa un cierto grado de autonomía respecto del comportamiento. En el nivel físico, el organismo está completamente “aprisionado” por las condiciones naturales a las cuales responde instintivamente. Dada la naturaleza elemental de las formas sincréticas, podría parecer adecuado aquí un análisis conductista; sin embargo, Merleau-Ponty nos recuerda que se trata siempre de una realidad estructural y no mecánica. Efectivamente, el comportamiento, aunque instintivo, describe una unidad de significación, una cierta manera de significar el propio entorno, el cual, por esta razón, no podrá en ningún caso representarse como un mundo geográfico (*Welt*), sino siempre como entorno significativo (*Umwelt*).

En el segundo nivel de integración, el orden vital de las formas amovibles, se puede notar una primitiva forma de interioridad productiva capaz de manipular el medio. En este caso, el medio asume un valor funcional y es manipulado para satisfacer una necesidad práctica. Para demostrar lo anterior, aparece particularmente instructivo el experimento de Köhler en el cual un chimpancé utiliza una caja, sobre la cual hasta ese momento estaba sentado, como instrumento para alcanzar unas bananas. La caja-asiento asume así un valor funcional novedoso.

De la observación de la conducta del chimpancé se puede apreciar, entonces, un cierto grado de autonomía del organismo con respecto a la situación vital que se le presenta, una particular interpretación y apropiación del entorno, una cierta co-adaptación o integración entre el organismo y su medio. Sin embargo, la capacidad de significación del animal se limita al contexto pragmático que se le presenta. Los objetos vienen interpretados aquí en cuanto señales, es decir, vectores de acción. Por esta razón, el chimpancé no es capaz de reconocer la unidad del objeto “caja” detrás de sus distintas funcionalidades (caja-asiento *versus* caja-caña).

La estructura simbólica del comportamiento, propia de la conducta humana, permitirá reconocer el “mismo núcleo de significación” (Merleau-Ponty, 1953, p. 175) en la multiplicidad fenoménica del medio. En otras palabras, en el comportamiento humano, las señales devienen símbolos.¹⁶ La falta de adherencia permite al comportamiento simbólico “improvisar, es decir [...], ejecutar las melodías cinéticas que corresponden a palabras nunca vistas o a músicas jamás interpretadas” (Merleau-Ponty, 1953, p. 175). A través del trabajo, el ser humano puede crear su propio medio (compuesto de objetos de uso y culturales), que se interpone entre el organismo y su mundo biológico. La actitud cultural, entonces, transforma la significación del propio mundo y revela el carácter distintivo de la condición humana, que no se limita a la introducción de una “segunda naturaleza –económica, social, cultural–” (Merleau-Ponty, 1953, p. 245), sino, más bien, a la capacidad creativa en sí, es decir, a su posibilidad de trascender las estructuras establecidas para generar siempre nuevas relaciones dialécticas. Como evidencia Xavier Escribano (2004, p. 152), “este poder de transformación o de transfiguración llega a su máxima potencia en la palabra”. A este propósito, mantiene Merleau-Ponty (1953, p. 244): “El acto de la palabra expresa el fin que deja de adherirse inmediatamente al medio, lo eleva a condición de espectáculo y toma posesión de él mentalmente por el conocimiento propiamente dicho”.

¹⁶ Cfr. Merleau-Ponty (1953, p. 174). Una exposición clara de la diferencia entre símbolo y señal puede encontrarse en Raymond Firth, quien explica: “signal tends to connote some precision of technical consequences; symbol, a much more imprecise, open-ended sequence of events and experiences” (1973, p. 66).

Se puede aquí apreciar la distancia de nuestro autor respecto a la tesis conductista sobre las posibilidades creativas del lenguaje.¹⁷ Además, se puede ver cómo Merleau-Ponty ha interiorizado plenamente el pensamiento de Goldstein, del cual ahora puede desviarse para ofrecer su aportación al debate.

5. La conciencia lingüística

La contribución original de Merleau-Ponty se puede apreciar en los capítulos III y IV de *La estructura del comportamiento*, respectivamente intitulados “El orden físico. El orden vital. El orden humano” y “Las relaciones entre el alma y el cuerpo, y el problema de la conciencia perceptiva”. En estas páginas, Merleau-Ponty desarrolla el concepto de “conciencia lingüística”, que se examinará a continuación.

En la introducción del último capítulo de *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty afirma concisamente: “La conciencia lingüística es primera” (Merleau-Ponty, 1953, p. 259). Dilucidar qué entiende Merleau-Ponty por la prioridad de la conciencia lingüística no es fácil; para aclararlo es necesario retroceder al capítulo III y en particular al apartado acerca de “La vida de la conciencia” en el cual Merleau-Ponty (1953, pp. 234-245) describe la conciencia incipiente apoyando sus análisis en la experiencia cognitiva del recién nacido.¹⁸ A este propósito, si se considera el primer acto perceptivo, se puede observar que este no se dirige a los datos sensibles de la experiencia, sino más bien “a los rostros y gestos, en particular a los de la madre” (Merleau-Ponty, 1953, p. 234). De esta evidencia resulta que, para el desarrollo de la experiencia perceptiva del niño, las personas son más relevantes que los objetos (la subjetividad es primaria con respecto a la objetividad) y, de las personas, lo que llama la atención del niño son las significaciones encarnadas en la expresión del otro y no sus características anatómicas (Merleau-Ponty, 1953, p. 235). En otras palabras, el rostro del otro es para el neonato “un centro de expresión” (Merleau-Ponty, 1953, p. 235) y el movimiento del cuerpo del otro es aprehendido en su valor gestual, es decir, como acto significativo, como manifestación de una interioridad. Es precisamente desde la expresión y el gesto que el niño

¹⁷ Para la tesis conductista acerca de la posibilidad de un lenguaje original, cfr. *supra* (sección 2.1).

¹⁸ Merleau-Ponty hace aquí referencia a M. W. Shinn (1893-1899).

desarrollará el lenguaje verbal, resultando así la conducta verbal un acto de trascendencia de la gestualidad corporal. Es desarrollando esta idea de *La estructura del comportamiento* que Merleau-Ponty llegará a afirmar en *Fenomenología de la percepción* que “la palabra es un gesto” (Merleau-Ponty, 1993, p. 201). Con lo anterior, Merleau-Ponty pretende afirmar que palabra, expresión corporal y pensamiento forman una unidad semántica que se ofrece al niño en una intuición inmediata.

Pasando desde la percepción del otro a la percepción de objetos naturales, Merleau-Ponty escribe: “Aun cuando [el niño] se dirige a objetos naturales, es también a través de ciertos objetos de uso, las palabras, como tiende a ellos la percepción incipiente, y la naturaleza solo es quizá aprehendida al comienzo como la puesta en escena mínima necesaria para la representación de un drama humano” (Merleau-Ponty, 1953, p. 236). El mundo del niño es cultural: no hay relación directa de él con la naturaleza, y esta es relevante para la conciencia incipiente en cuanto participa de la existencia humana. Asimismo, es en el acto de denominación que los objetos se hacen significativos para el niño, es decir, que el lenguaje participa desde el principio en la constitución del *Umwelt* del infante. Ahora bien, si el lenguaje tiene prioridad sobre los objetos naturales, no puede subordinarse a los datos de la sensibilidad. Por lo tanto, no puede concebirse como la designación de una realidad que aparece ya formada ante nuestros ojos. Por ende, concluye Merleau-Ponty (1953, p. 241), el lenguaje es un *a priori* material en cuanto es un acto constitutivo de sentido que se da desde el principio en la relación del sujeto encarnado con el otro. Conviene aquí detenerse en el análisis de esta noción a fin de aclarar la particular concepción de Merleau-Ponty al respecto.

5.1. La estructura material *a priori* del lenguaje

A partir de la descripción de la experiencia cognitiva del recién nacido, Merleau-Ponty advierte la incompatibilidad entre su noción de “conciencia lingüística” y la doctrina epistemológica kantiana, con particular referencia al concepto de *a priori*. A ese propósito, afirma: “Reducido a lo que tiene de indiscutible, el *a priori* es lo que no puede ser concebido parte por parte y debe ser pensado de un solo golpe, como una esencia in-descomponible; el *a posteriori*, por el contrario, designa lo que puede construirse ante el pensamiento pieza por pieza y por una reunión de partes exteriores” (Merleau-Ponty, 1953, p. 240). Ahora bien, recuerda Merleau-Ponty, Kant considera que el espacio y el

tiempo pueden entenderse como “formas *a priori* de la sensibilidad”, es decir, como condiciones formales que se realizan subjetivamente en la percepción. A este propósito, Merleau-Ponty critica a Kant por limitar la estética trascendental únicamente a estas dos formas de la sensibilidad, excluyendo la conciencia lingüística e intersubjetiva.¹⁹

Ciertamente, desde la óptica kantiana, el lenguaje ha de entenderse como la síntesis *a posteriori* de concepto (forma del pensamiento) y palabra (concebida como mero signo material del pensamiento). Por el contrario, Merleau-Ponty considera que el lenguaje, así como la alteridad, no puede resultar de una operación sintética *a posteriori* dado que, como se ha mostrado anteriormente, la palabra y el concepto forman una unidad de sentido que no se puede pensar disyuntivamente y que se ofrece a la conciencia en una intuición inmediata.

Acentuando su crítica a la concepción kantiana de *a priori*, Merleau-Ponty (1953, p. 240) se acerca al campo de la ética para rescatar el concepto de Max Scheler de “*a priori* material” e integrarlo a la definición del lenguaje recién descrita. A partir de la crítica al formalismo kantiano, Scheler desarrolla la idea de que los principios morales y valorativos son *a priori*, ya que no dependen de la verificabilidad empírica –como ha sido indicado por Kant–, pero, a diferencia del planteamiento kantiano, según Scheler (2001, pp. 103-143 y 147), no pueden existir sino *en* la acción individual y, por lo tanto, no pueden ser concebidos de modo abstracto. Ellos son, más bien, “leyes de la misma conducta” (2001, p. 147) y, por ende, deben considerarse como estructuras materiales que no se deducen empíricamente ni se construyen a partir de estructuras puras de la conciencia, sino que se intuyen fenomenológicamente en las cosas mismas. Análogamente, el lenguaje es una estructura material puesto que se realiza integralmente en el acto expresivo.

Apoyándose en esta crítica de la doctrina kantiana, Merleau-Ponty (1953, p. 241) puede fundamentar la noción de “conciencia lingüística” (y de “conciencia” en general) como *conscience actuelle*: condición de posibilidad de la particular integración del hombre con su entorno que

¹⁹ “Lo propio del kantismo es no admitir más que dos tipos de experiencia provistas [*pourvues*] de una estructura *a priori*: la de un mundo de objetos externos, la de los estados de sentimiento íntimo” (Merleau-Ponty, 1953, p. 240; el término francés es una añadidura mía, ya que, por considerarla errónea, se ha cambiado la traducción original, “desprovistas”, a “provistas”. Cfr. Merleau-Ponty, 1967).

se declina en las distintas modalidades de acción del sujeto encarnado (cfr. Merleau-Ponty, 1953, pp. 241-242). La conciencia, entonces, se funda en el cuerpo y el cuerpo humano no podría participar del mundo sin la conciencia. De aquí, la reflexión sobre la relación entre el pensamiento, el lenguaje y la conciencia conduce el texto de Merleau-Ponty a su capítulo conclusivo acerca de la relación entre el alma y el cuerpo.

5.2. La relación del lenguaje con el pensamiento como explicación del vínculo entre alma y cuerpo

El análisis de la naturaleza material *a priori* del lenguaje permite a Merleau-Ponty elaborar su tesis acerca de la relación entre cuerpo y alma. El fenomenólogo francés critica las doctrinas que subordinan el cuerpo a su componente anímico y sostiene que “el espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través de él” (Merleau-Ponty, 1953, p. 289). El cuerpo realiza el alma como la palabra completa el pensamiento.

La analogía no es simplemente figurativa. En ambas relaciones los dos polos son condición de existencia del otro. El alma se funda en el cuerpo y el cuerpo es cuerpo por un alma, así como la palabra expresa un concepto, el cual, por su parte, se constituye en ella. En este sentido, el lenguaje no puede ser concebido como revestimiento exterior del pensamiento (o el cuerpo como vestimenta del alma). Cada elemento de la relación es constitutivo del otro; en palabras de Merleau-Ponty, el sentido y la conciencia son encarnados (cfr. Merleau-Ponty, 1953, p. 293). El particular entramado que forman la palabra y el pensamiento –por un lado– y el cuerpo y el alma –por otro– se condensa en la “conducta de la expresión”, donde el cuerpo y la palabra ofrecen el espectáculo “de un espíritu que *viene al mundo*” (Merleau-Ponty, 1953, p. 289).

Se hace aquí indudable la resonancia entre la noción de “palabra” como aparece descrita en *La estructura del comportamiento* y el concepto de “cuerpo” como centro de expresión, que se analizará en detalle en *Fenomenología de la percepción*. Con ello en mente, en la siguiente sección se hace un análisis comparativo de las dos obras con respecto a la cuestión del lenguaje.

6. Hacia la Fenomenología de la percepción

Habiendo expuesto los conceptos lingüísticos presentes en *La estructura del comportamiento*, es necesario aún presentarlos en relación con *Fenomenología de la percepción* a fin de mostrar que las principales

argumentaciones sobre el lenguaje expuestas en *Fenomenología de la percepción* se pueden encontrar ya en *La estructura del comportamiento*, si bien de una forma menos sistemática.

Desde las primeras líneas del capítulo “El cuerpo como expresión y la palabra” (cfr. Merleau-Ponty, 1993, pp. 191-216) se presenta la crítica a la tesis conductista del lenguaje tal como aparece en *La estructura del comportamiento*. Escribe Merleau-Ponty (1993, p. 191): “La posesión del lenguaje se entiende, primero, como la simple existencia efectiva de ‘imágenes verbales’, esto es, de vestigios que los vocablos pronunciados u oídos han dejado en nosotros”. El concepto de “imagen verbal”, ya descrito en *La estructura del comportamiento*, es empleado aquí para señalar que la teoría conductista niega al sujeto la posibilidad de un pensamiento original, es decir, de una reflexión en primera persona. El pensamiento humano está completamente condicionado y el lenguaje consiste en la repetición de vocablos pronunciados por otros y cuya reviviscencia es causada por factores externos. La doctrina idealista, en cambio, conduce al mismo resultado que el conductismo al subordinar al sujeto a las estructuras innatas que regulan el pensamiento y el lenguaje. En resumen, para ambas escuelas, “no se da un ‘sujeto hablante’” (Merleau-Ponty, 1993, 191).

Es en este momento de la reflexión que Merleau-Ponty introduce sus consideraciones acerca de las observaciones de Goldstein sobre los pacientes afásicos. Merleau-Ponty le reconoce a Goldstein el mérito de haber demostrado que la afasia ejemplifica la naturaleza intencional del lenguaje. Como ya fue descrito exhaustivamente en *La estructura del comportamiento*, el fenomenólogo francés defiende que este trastorno del lenguaje no se puede explicar como una pérdida de imágenes verbales, sino más bien como la dificultad de liberarse de un lenguaje concreto. La imposibilidad de abstracción que caracteriza la afasia manifiesta una perturbación del intelecto del sujeto que sobrepasa el ámbito estrictamente lingüístico (cfr. Merleau-Ponty, 1993, p. 192). Se hace evidente aquí la consonancia con los análisis de Merleau-Ponty a este respecto en *La estructura del comportamiento*, afinidad confirmada por la transcripción completa de la descripción del experimento de Goldstein acerca de la amnesia de los nombres de los colores (ya descrita *supra*).²⁰

²⁰ Cfr. Merleau-Ponty (1993, pp. 192-193; 1953, p. 100, n. 37).

En cuanto a la crítica del intelectualismo, Merleau-Ponty mueve el enfoque de su análisis desde el sujeto hablante hacia la palabra. A este propósito, remarca cómo ni el conductismo ni el intelectualismo reconocen en la palabra un significado inmanente. Se ha podido ya apreciar la futilidad asignada al concepto de “significado” por Watson. El idealismo, aunque no niega la función semántica del acto de habla, la otorga al concepto que queda separado de la palabra; esta última es considerada como puro fenómeno de fonación. El lenguaje terminaría, así, por ser comprendido como “vestigio” del pensamiento (cfr. Merleau-Ponty, 1993, 193). En clara oposición con lo expuesto, Merleau-Ponty (1993, p. 194) considera que se debe encontrar un sentido en el vocablo mismo y no fuera de él. Ahora bien, una vez más –si bien en términos menos claros–, en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty (1953, p. 292) ya había descrito esta relación que, sin embargo, no se encontraría necesariamente en todo lenguaje, sino más bien en la “palabra viviente”, “en la que el sentido se formula por vez primera”. Se puede apreciar aquí la emergencia de la distinción entre “palabra hablante” y “palabra hablada” desarrollada en *Fenomenología de la percepción* (cfr. Merleau-Ponty, 1993, p. 213).

Analizando su segunda obra se advierte cómo, una vez recuperado el sujeto, las reflexiones de Merleau-Ponty se dirigen a rescatar la intersubjetividad. La posibilidad le es dada por la particular concepción del cuerpo que caracteriza esta obra y cuyos principios se pueden vislumbrar ya en *La estructura del comportamiento*. “La palabra es un verdadero gesto”, afirma Merleau-Ponty: “es esto lo que posibilita la comunicación” (1993, p. 200). La idea de que el hablante completa la intención de un acto de habla es algo novedoso. “La comunicación o la comprensión de los gestos se logra con la reciprocidad de mis intenciones [...]. El gesto está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él. La comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino” (Merleau-Ponty, 1993, p. 202).

A pesar de lo anterior, la idea del significado gestual del lenguaje se ha encontrado en los pasajes de *La estructura del comportamiento* dedicados a justificar la conciencia lingüística, concepto que, en su segunda obra, parece dejar el paso a una radicalización del potencial expresivo del cuerpo. Efectivamente, si el propósito de *La estructura del comportamiento* era investigar la relación entre la conciencia y la naturaleza, en su segunda tesis es el cuerpo el objeto de las preocupaciones de Merleau-

Ponty, y las especulaciones sobre el lenguaje siguen este sentido. En virtud de ello, la palabra sirve aquí para “reconocer la naturaleza enigmática del propio cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 214) más que para definir la conciencia, y en esta intención está la principal aportación original a la cuestión del lenguaje respecto a cuanto fue esbozado en su primera tesis. Sabemos que las dos estructuras –conciencia y cuerpo– se pertenecen, pero esta desviación del enfoque señala una evolución del pensamiento de Merleau-Ponty desde una reflexión todavía muy anclada en temáticas propias de la literatura gestáltica hacia su contribución original, la cual se destaca por haber puesto el cuerpo en el centro de la reflexión fenomenológica.

Conclusión

La mayor parte de la literatura acerca del pensamiento de Merleau-Ponty coincide en considerar la *Fenomenología de la percepción* como la primera obra en la cual el filósofo francés aborda claramente la cuestión del lenguaje; sin embargo, algunos autores estiman que la emergencia de la problemática lingüística puede remontarse a *La estructura del comportamiento* (1953). Ante esta situación, el presente trabajo quiso demostrar la importancia que tiene la primera obra de Merleau-Ponty para una mejor comprensión de las reflexiones sobre el lenguaje que desarrollará a partir de su segundo libro. A tal fin, después de haber presentado brevemente *La estructura del comportamiento* y contextualizado el tema aquí tratado, se han descrito dos aspectos medulares de la filosofía del lenguaje presentes en la primera obra del fenomenólogo francés: (i) las implicaciones filosóficas del comportamiento afásico y (ii) la conciencia lingüística.

En relación con el primer aspecto, se ha destacado la contribución de los análisis de Kurt Goldstein para la emergencia de la cuestión del lenguaje en *La estructura del comportamiento*. En particular, se ha mostrado cómo las observaciones del neurólogo sobre las patologías de la conducta verbal han significado, para Merleau-Ponty, una fuente de reflexión medular acerca de la relación entre conciencia y entorno (*Umwelt*), principal objeto de estudio de la obra aquí comentada. Posteriormente, la breve descripción de los tres niveles de integración del sujeto con su *Umwelt*, teorizados por Merleau-Ponty, ha permitido introducir la noción de “conciencia lingüística”, a partir de la cual se ha podido apreciar la originalidad del pensamiento merleau-pontiano sobre la cuestión del lenguaje. En relación con este aspecto,

se ha mostrado cómo, apoyándose en la experiencia del recién nacido, Merleau-Ponty mantiene que la conciencia lingüística y la intersubjetiva tienen prioridad sobre cualquier otro tipo de experiencia perceptiva. En efecto, con anterioridad a cualquier objeto, el neonato percibe el rostro de su madre, en el cual reconoce una particular expresividad independientemente de sus detalles fisionómicos. La expresión del interlocutor es, para el niño, la primera forma de comunicación a la cual su cuerpo contesta coherentemente. La experiencia de la conciencia incipiente ha motivado a Merleau-Ponty a criticar tanto el idealismo kantiano como el empirismo, que –si bien desde perspectivas muy diferentes– coinciden en considerar el lenguaje como un fenómeno *a posteriori*.

Por el contrario, Merleau-Ponty sostiene que el lenguaje es una estructura *a priori*, es decir, una unidad semántica dada en la intuición inmediata. Junto con lo expuesto, y apoyándose en el concepto scheleriano de “*a priori* material”, Merleau-Ponty pretende evidenciar la condición material del fenómeno lingüístico, es decir, su naturaleza encarnada en un cuerpo expresivo.

Tras la descripción de la filosofía del lenguaje presentada en *La estructura del comportamiento*, se ha comparado brevemente esta obra con *Fenomenología de la percepción* destacando no solo las similitudes, sino también las contribuciones originales de su obra maestra con respecto a la cuestión aquí tratada y subrayando el vínculo entre las dos tesis que inauguran el trabajo filosófico de Merleau-Ponty.

En conformidad con lo anterior, se concluye la necesidad de reconsiderar *La estructura del comportamiento* en la investigación de la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty, dado que, si bien de forma asistemática, se puede apreciar en esta obra el origen de la preocupación del autor por la naturaleza del fenómeno lingüístico, tema que desarrollará a lo largo de toda su actividad filosófica.

Bibliografía

- Dillon, M. C. (2009). Apriority in Kant and Merleau-Ponty. *Kant-Studien*, 78(1-4), 403-423. <https://doi.org/10.1515/kant.1987.78.1-4.403>
- Escribano, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Prohom.
- Firth, R. (1973). *Symbols: Public and Private*. Cornell University Press.
- Goldstein, K. (1995). *The Organism, a Holistic Approach to Biology*. O. Sacks (trad.). Zone Books.

- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. A. Ziri6n (trad.). Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Librería Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Planeta-De Agostini.
- Noble, S. A. (2014). *Silence et langage. Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004266858>
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. J. M. Palacios (ed.). H. Rodríguez Sanz (trad.). Caparrós Editores.
- Shinn, M. W. (1893-1899). *Notes on the Development of a Child. Parts 1-4. Vol. 1*. Berkeley: University of California.
- Von Uexküll, J. (2010). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans, with A Theory of Meaning*. J. D. O'Neil (trad.). University of Minnesota Press.
- Watson, J. B. (1930). *Behaviorism*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. <https://archive.org/details/behaviorism032636mbp>
- Weiszäcker, V. (1958). *Le cycle de la structure. (Der Gestaltkreis)*. M. Foucault y D. Rocher (trads). Desclée de Brower.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3206>

Situarse en lo virtual. Una aproximación merleau-pontiana al estatuto virtual de la corporalidad

Situating Oneself in the Virtual: A Merleau-Pontian Approach to the Virtual Status of Corporeality

Sergio González-Araneda
Universidad Alberto Hurtado
Chile
sgonzalezaraneda@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2109-1389>

Recibido: 15 - 07 - 2024.

Aceptado: 30 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: González-Araneda, S. (2026). Situarse en lo virtual. Una aproximación merleau-pontiana al estatuto virtual de la corporalidad. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 343-372. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3206>



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

Resumen

Este artículo expone el modo en que la corporalidad central en la fenomenología de Merleau-Ponty remite a una dimensión virtual originaria. Para esto, se revisa la relación entre movimiento y percepción en tanto constitutiva de todo cuerpo vivido. Posteriormente, se problematiza esta relación a partir de la distinción merleau-pontiana entre movimiento concreto y movimiento virtual; se da cuenta de que el movimiento no solo permite la apertura de campos de sentido, sino que fundamentalmente indica una virtualidad de estos campos. Finalmente, se sugiere repensar el apriorismo del cuerpo, desplazándolo hacia un apriorismo de lo virtual, en la medida en que la génesis del ser sensible adviene desde una dimensión virtual.

Palabras claves: corporalidad; motricidad; percepción; sentido; virtualidad; cuerpo virtual; espacio; invisible; motricidad; sensibilidad.

Abstract

This article discusses how the corporeality proposed in Merleau-Ponty's phenomenology refers to an original virtual dimension. To this end, the relationship between movement and perception as constitutive of all lived bodies is reviewed. Subsequently, this relationship is problematized based on the Merleau-Pontian distinction between concrete movement and virtual movement. It is shown that movement not only permits the opening of fields of meaning, but fundamentally indicates a virtuality of these fields. Lastly, it is suggested to rethink the apriorism of the body, shifting it towards an apriorism of the virtual, insofar as the genesis of sensible being arises from a virtual dimension.

Keywords: corporeality; motricity; perception; sense; virtuality; virtual body; space; invisible; motricity; sensitivity.

1. Introducción¹

La empresa filosófica de Merleau-Ponty toma como lugar central de referencia la cuestión del cuerpo vivido, su estatuto fenomenológico y sus modos de encontrarse perceptivamente con el mundo, abriéndose a distintas expresiones como lo político, la historia o el arte. Esta filosofía, no obstante, no se limita a una descripción del organismo vivo como polo que transita por un mundo donando significaciones o haciendo del mundo un mero conjunto de cosas dispuestas alrededor de sí. Lo que interesa al fenomenólogo francés es describir genéticamente el sentido de la corporalidad viva, su inscripción en campos perceptivos y el modo en que el sentido adviene en el devenir de la sensibilidad.

Para esto, Merleau-Ponty recoge como leitmotiv la actividad intencional operante del cuerpo vivido, lo que le permite no solo comprender el cuerpo como intención sensible, sino fundamentalmente como factor de movimiento y potencia perceptiva. En otras palabras, la noción de “cuerpo vivido” merleau-pontiana implica que su comprensión, desde un inicio, se encuentra entreverada con la posibilidad de desplazamiento, transición y motricidad.²

Resulta importante destacar este fundamento en la medida en que el cuerpo está situado e informa de su situación en el mundo originariamente desde su sensibilidad. Es decir, existe una dimensión pre-teórica que abre los campos de sentido en los cuales estamos desde

¹ La realización de esta investigación se encuentra financiada por el Proyecto ANID Fondecyt regular 1220218 “Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir”, dirigido por el Prof. Dr. Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile). Por lo demás, este artículo recupera directamente ideas y pasajes de González Araneda (2024).

² Esta intención motriz inscrita en el cuerpo, como se verá detenidamente, responde a un movimiento en tanto que “potencia de” y no como traslación de puntos en un espacio geométrico. Volviendo a esta fundamental distinción dentro del marco filosófico merleau-pontiano, Lucia Angelino ha realizado una interesante interpretación de la relación entre movimiento, expresión y sentido en el marco general del arte. Angelino (2015) sostiene que, a partir del movimiento vivido, y específicamente las reflexiones dirigidas a la expresión del movimiento pictórico, es posible trazar coordenadas que permitan comprender acabadamente el sentido del devenir expresivo de la carne del mundo y su historia.

siempre situados. Por tanto, la relación sensible, la apertura perceptiva del cuerpo no obedece a una captación completamente agotada en la presentación de las cosas, en el hecho de poseer un campo visual. Por el contrario, el modo en que el cuerpo está situado da cuenta de un reverso de todo cuanto es captado. Lo sensible, consecuentemente, “[n]o son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibujan, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 209). Este pasaje, que pertenece a “El filósofo y su sombra”, invita a pensar el estatuto ontológico de lo sensible más allá de una “presencia sensible” en medio del horizonte del mundo. De hecho, ofrece una reflexión sobre este horizonte mismo por cuanto es el lugar desde el cual permea toda presencia, todo ser-en-el-mundo. El mundo como destello, como ese “hueco” y “ausencia” permiten plantear cierto reverso de lo sensible, una dimensión genética que interroga acerca de la sensibilidad en una capa fundadora, una capa latente que posee ya una prefiguración de sentido virtualmente.

Pero ¿qué relación se establece entre la descripción del sentido a partir de la sensibilidad y una actividad virtual originaria? Desde el terreno de la reflexión ontogenética merleau-pontiana, notamos que la relación entre sintiente y sentido, entre cuerpo y mundo, se abre de acuerdo con una experiencia perceptiva que muestra una presencia no definitiva del mundo, una presencia que solo muestra un momento determinado que captamos por medio del aparato sensitivo que anima el cuerpo propio. En otras palabras, nuestra experiencia natural del mundo no es una experiencia totalizante ni totalizadora, sino una experiencia esbozada como arista que sobresale de un horizonte de sentidos latente.

Cuando mi atención se centra en una experiencia determinada del mundo, al momento de escribir estas líneas, por ejemplo, el contacto sensible con el mundo no es absoluto, sino solo parcial en la medida en que mi atención se posiciona sobre el teclado y la pantalla de mi computadora. Sin embargo, el teclado y la pantalla se muestran solamente porque, tras de sí, hay un horizonte de experiencias siempre abiertas que, de momento, se mantiene silente, latente. Bastaría con que detenga mi escritura un momento y encienda un cigarrillo para que mi campo experiencial se desplace y el mundo interactúe de otro modo con mi cuerpo, mostrándome la avenida ruidosa que está a mi costado derecho, las mascotas paseando por el parque y el cerro iluminado al final del paisaje queriendo clausurar el horizonte.

Ocorre, en este caso, que la interacción sensible con el mundo aparece como una presencia *no sustancializada*, como presencia que constantemente está modificándose, desplazándose y abriendo nuevos puntos de referencia respecto del horizonte que las envuelve. De algún modo, el vivenciar del mundo se da bajo la forma de un “yo tengo” (experiencia de la computadora en la que escribo, por ejemplo), que solo es resultado de un “yo tendría” (un cigarrillo, una mascota jugando, un cerro iluminado). En este contexto, la situación del cuerpo propio en el mundo está formada por modos virtuales encarnándose: “percibir es comprometerse con cualidades virtuales que son esencialmente modos virtuales de encarnación” (Steeves, 2001, p. 378).³

En este sentido, la concepción de “virtual” se despliega sobre toda variación que pueda efectuarse en el ámbito de lo concretamente real, como cierta superación de la facticidad del cuerpo propio. La virtualidad como horizonte desde donde se pliega lo real no se postula ni como ser pleno ni como puro no ser. La virtualidad es la *realidad propia de lo posible* que se expresa como “apertura” de lo que ya existe instituido y como “inherencia” al ser sensible del mundo. En la obra póstuma *Lo visible y lo invisible* se plantea esta cuestión a partir del modo en que lo visible se trasluce desde un fondo indiferenciado, esto es, cómo lo visible se diferencia desde un horizonte operacionalmente virtual.

En este contexto, la virtualidad viene a comprenderse como el modo en que la sensibilidad del ser trasluce desde un horizonte que, aunque silente y latente, opera como condición de posibilidad para tal experiencia. De allí que se comprenda la virtualidad como operatividad fundante y originaria de la rehabilitación ontológica de lo sensible, porque esta rehabilitación solo es posible en cuanto lo sensible se comprenda a modo de esencial apertura y potencialización de la experiencia concreta e inmediatamente dada. Habría que pensar la virtualidad como el principio de la génesis del sentido y no el efecto de un estado de cosas dado.

Marcello Vitali (2009) presta especial atención al modo en que la dinámica entre lo visible y lo invisible supone un despliegue virtual de sus potencias. Esto es, no solo lo invisible es potencia virtual que se hace visible, sino que lo visible mismo, lo perceptible como encarnación visual, adviene como foco desde el cual se abren campos virtuales de

³ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

experiencia: “Lo invisible es, pues, virtualmente visible, porque es a partir de lo invisible que vemos lo que vemos. Podríamos pensar, entonces, que lo invisible se encarna en lo visible. Lo invisible sería un virtual que luego encuentra su actualización en la visibilidad de un cuerpo, en una encarnación” (2009, p. 156).

Lo visible, de acuerdo con Vitali, acusa un desborde permanente de lo virtual; por tanto, en lugar de aparecer como presencia clausurada, es, propiamente, el *punto focal* que virtualiza la experiencia. La operación de la virtualidad del ser sensible, entonces, remite a un constante proceso de descentralización de toda referencia experiencial. De allí que lo invisible devenga visible y, a la vez, lo visible se vuelva virtualmente invisible; “la visibilidad de lo que tenemos delante, la apertura de un espacio no puede interpretarse como objetividad real. Lo visible sólo es visible en relación con lo invisible que lo estructura” (Vitali, 2009, p. 156).

Así, se vuelve necesario problematizar el modo en que se estructura la relación entre experiencia y sentido, a partir ya no de una estabilización de la presencia tanto del cuerpo y del mundo, sino desde sus permanentes cambios, desplazamientos y venir a presencia. Se trata de reflexionar, entonces, en torno a un substrato de sentido latente, una dimensión virtual que opera en el aparecer de los campos de sentido mundanizantes de la experiencia corporeizada.

2. Toda percepción es movimiento

El cuerpo propiamente no está *en* el espacio, sino que lo habita (Merleau-Ponty, 1993, p. 156). Esto quiere decir que la relación con el mundo y la experiencia inmediata que tenemos de él se descubren desde una intencionalidad fundamentalmente sensible, cuya actividad moviliza el cuerpo propio por medio de campos perceptivos. En otras palabras, no es que la intencionalidad sensible permita comprender solamente la relación perceptiva de tipo horizontal entre cuerpo y mundo (una espacialidad de tipo sensible). Además, es necesario dar cuenta de que esta relación es posible a consecuencia de una condición originaria propia del cuerpo, a saber: el cuerpo se abre a la percepción gracias a su potencial de desplazamiento y aproximación a las cosas y situaciones que lo mundanizan.

Existe una relación de superposición entre la intencionalidad sensible que abre el espacio habitado por el cuerpo propio y la motricidad de este cuerpo que le permite transitar la espacialidad. De hecho, es posible contraponer a un espacio geométrico-categorial la espacialidad

ocasionada por la intencionalidad sensible gracias, precisamente, a que ésta (la intencionalidad operante sensible) es principio de motricidad del cuerpo: “La consciencia es originariamente no un ‘yo pienso que’, sino un ‘yo puedo’ [...]. El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado” (Merleau-Ponty, 1993, p. 154).

Plantear el estatuto espacial desde la sensibilidad es propiamente un *vivir* senso-espacialmente; es, en estricto rigor, reflexionar paralelamente acerca de la constitución estesiológica y la motricidad inherente al cuerpo.⁴ Se da entonces que, por ejemplo, la interacción que tengo con la computadora frente a mi cuerpo no solo informa de una comunión perceptiva, de una solicitud de esta figura que destaca en el horizonte de mundo en el que estoy inscrito. Hay que decir también que esta figura destaca por cierta aproximación que mi cuerpo realiza con ella, en este caso, visual y táctil. Bastaría con que mi campo perceptivo se altere para que desde el horizonte de mundo destaque otra experiencia (las mascotas que veo pasear a mi derecha, por ejemplo). La motricidad desplegada aquí no consiste únicamente en el movimiento mecánico de un punto a otro dentro de un fondo. La motricidad sensible es la interacción que modifica el campo perceptivo y situacional, desplazando la brecha espacial desde una intención sensible (Merleau-Ponty, 1995, p. 284).

Para tener experiencia de un campo perceptivo, consecuentemente, hace falta, a la vez que situarme senso-espacialmente en el tejido de mundo, habitarlo a una distancia primordial. Yo estoy, así el ejemplo, a una distancia determinada tanto de mi computadora como de las mascotas paseando, y esta distancia es la dimensión constitutiva del campo perceptivo que espacializa sensiblemente mi habitar. Lo que se presenta desde Merleau-Ponty es una descripción de la experiencia de mundo dada en el campo perceptivo que circunda al cuerpo propio. Waldenfels se ha referido al movimiento, de hecho, como principio constitutivo del espacio: “El dirigirse está sujeto, por tanto, a un proceso abierto que mediante desviaciones es arrojado una y otra vez fuera del camino. No tenemos que vérnoslas en todos los casos con un simple

⁴ Recordemos la precisión que introduce Barbaras: “En un mismo movimiento, la motricidad se define como una intencionalidad original y no como la conciencia de un movimiento, y la sensación deja de aparecer como un contenido irreducible: el descubrimiento del sujeto motor permite desvelar, debajo de la cualidad sensible, un sentido motriz” (1998, p. 231).

movimiento en el espacio sino, ante todo, con un movimiento que permite que se constituya un espacio” (Waldenfels, 2015, p. 187). Así, el campo perceptivo se presenta como una dimensión real y actual de la experiencia de mundo, aunque se mantiene siempre abierto a su modificación y a la presentación de campos perceptivos virtuales. Cuando escribo en mi computadora, por ejemplo, mi campo perceptivo obedece al límite de experiencia cuyo centro de orientación es esta, la escritura que realizo en mi computadora. En esta actividad, se mantiene como virtual una serie de campos que tejen el fondo desde donde destaca la experiencia actual: las mascotas paseando, el cruce peatonal que tengo a mis espaldas, los pisos inferiores del edificio en el que estoy, etc.

La modificación de un campo perceptivo es posible a condición de que se mantenga latente un trasfondo de experiencias virtuales, que se dejan traslucir desde la alteración de las distancias que rigen la relación entre cuerpo propio y mundo. En esta trama opera un principio motriz que permite la apertura y deslizamiento entre un campo perceptivo y otro. Mejor aún, hay una intención motriz en la configuración del cuerpo propio que le permite modificar los límites que circundan su campo perceptivo y abrir constantemente nuevas situaciones existenciales.

De tal forma, Merleau-Ponty se mantiene fiel al cambio de actitud del cuerpo propio que va desde un “yo pienso” hacia un “yo puedo”. No se habitan campos perceptivos desde una síntesis intelectual de mi ubicación localizable teóricamente. El habitar es posible por una intención primaria que es sensible a la vez que motriz, en la medida en que el cuerpo va, a modo de potencia, hacia la solicitud de las cosas. Así, en el encuentro con el mundo circundante no hay reducción, sino apertura y contacto.⁵ Precisamente en *Fenomenología de la percepción*,

⁵ A pesar de los fundamentales descubrimientos que se van trazando desde la redefinición merleau-pontiana del cuerpo como intención sensible y motriz, existen importantes críticas que versan sobre la presunta universalidad en la definición y usos del “cuerpo vivido”. Probablemente la crítica más importante sea la planteada a partir del problema de la diferencia sexual. Iris Marion Young (2005) ha puesto en marcha una lectura crítica de la relación entre experiencia, cuerpo vivido y motricidad. Desde la perspectiva de Iris Marion Young, la fenomenología de Merleau-Ponty no destaca la diferencia constitutiva en que el cuerpo femenino es determinado por aspectos culturales, históricos y económicos. De modo que no solo existe una experiencia del mundo diferente en la existencia corporal masculina y femenina, sino que la experiencia que se

Merleau-Ponty describe el “yo puedo” del cuerpo propio desde su inscripción motriz:

Movimiento y fondo no son, a decir verdad, más que momentos artificialmente separados de un todo único. En el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, cabe la que somos por anticipación, a la que nosotros acosamos (1993, p. 155).

Merleau-Ponty insiste en la necesidad de abandonar la idea según la cual la motricidad dependería de un acto de conciencia. La intencionalidad de la conciencia no precede nuestros movimientos corporales, a la inversa, “es la primera la que está fundada sobre la motricidad como intencionalidad originaria” (Schnell, 2013, p. 592). La intención que anima el movimiento no es una representación asociada exteriormente con un “movimiento real”, es propiamente inmanente al movimiento, lo anima y conduce en cada momento: “la incitación cinética es para el sujeto una manera original de referirse a un objeto [a un campo perceptivo], lo mismo que la percepción” (Merleau-Ponty, 1993, p. 127).

Toda aparición perceptiva procede de la relación entre el movimiento originario del cuerpo propio y un campo perceptivo que espacializa su experiencia. Por tal motivo, el análisis de la motricidad permite poner de relieve “un nuevo sentido de la fenomenalidad: en la medida en que el movimiento emana de un yo, hay que admitir una percepción propia, algo así como una apariencia motriz” (Barbaras, 1998, p. 230). Este nuevo sentido de la fenomenalidad, por lo tanto, se produce a

posee del cuerpo propio difiere, como también hacen, consecuentemente, las distintas modalidades de habitar y habituarse a un mundo. En este contexto, Iris Marion Young se refiere a una “intencionalidad inhibida” (*inhibited intentionality*) (2005, p. 37) en la experiencia corporal femenina que desplaza la disposición del “yo puedo” hacia un “no puedo”. Esta “intencionalidad inhibida” implica que el mundo, para el caso de la experiencia corporal femenina, no se da como absoluta potenciación de su sensibilidad, sino que “la existencia corporal femenina permanece en la inmanencia o, mejor aún, se encuentra revestida por la inmanencia, incluso cuando se mueve hacia el mundo en movimientos de agarrar, manipular, etc.” (p. 36). La existencia femenina, así, “vive el espacio como encerrado o limitado” (p. 39).

partir de las distancias implícitas en la percepción. Se dirá entonces que la percepción no se despliega como vivencia de un objeto externo, sino como motricidad que se comunica con y entre las cosas.

El mundo circundante está desde siempre a mi alrededor, a modo de campo perceptivo primario al que accedo, y va modificando sus límites de visibilidad en la medida en que hay una intención motriz animando la espacialidad del cuerpo propio. Esto permite la instalación del cuerpo en medio del mundo, horizontal y lateralmente, habituándose a la colección de experiencias que colorean un campo determinado. Se trata de una ligazón preteórica que abre una historia común entre el cuerpo propio y el horizonte de mundo que lo envuelve, lo que Merleau-Ponty llama “arco intencional” (*arc intentionnel*).

El “arco intencional” viene a explicitar “ese horizonte que se me hace presente frente a la conciencia con cada percepción, ese plexo de significados que cada objeto suscita y que la experiencia se encargará de ir sedimentando” (Buffone, 2015, p. 54). Es, en este sentido, que la habitualidad permite al cuerpo propio una toma de conciencia de un campo perceptivo (situaciones, objetos, personas, animales, historia). Así, articula mi relación con un mundo no desde una reflexión categorial, ni desde una instrumentalización; lo presenta como existente en virtud de mi habitar senso-espacial o, mejor aún, mi relación con el mundo es de superposición por cuanto hay una comunicación sensible entre mi cuerpo y los campos de sentido que lo circundan.

Ahora bien, como el habitar se despliega motrizmente, la orientación de este arco intencional responde al movimiento originario del cuerpo propio. Es decir, el arco intencional descrito por Merleau-Ponty se mantiene en un constante devenir, plegándose y replegándose en el horizonte de mundo que va conformando los distintos campos habitados perceptivamente. El arco intencional que anima mi situación actual lo hace a condición de una movilización que me permite recorrer perceptivamente el mundo que me circunda.⁶ No existe, por lo tanto,

⁶ En relación con la conceptualización de “arco intencional”, Graciela Ralón de Walton precisa que esta noción, “muy discutida por los intérpretes de Merleau-Ponty, se precisa si se tiene en cuenta que el sentir que implica una comunión con el mundo es descrito en la *Fenomenología de la percepción* como la intencionalidad primordial en la que se sostiene la comunicación vital de nuestro cuerpo con el mundo. Se trata [...] de despertar la relación carnal con el mundo, con las cosas y con los otros” (2022, pp. 40-41).

una aprehensión estática del momento intencional, sino más bien una orientación motriz, esto es, una intención que vehicula al cuerpo vivido por medio de situaciones del mundo.

Por ello, es necesario plantear el arco intencional en este movimiento originario que, como se ha señalado, se despliega en la horizontalidad de la relación entre cuerpo vivido y mundo y, por lo tanto, depende de un fondo virtual de campos de experiencias. En este punto específico, Merleau-Ponty plantea una distinción que, aunque sutil, resulta fundamental en relación con la dimensión originariamente virtual del sentido de toda experiencia. Se trata de la distinción entre movimiento concreto y movimiento abstracto o virtual.

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty señala que el *movimiento concreto* es aquel efectuado en el mundo dado, en la concreción de la experiencia del campo perceptivo actual. El movimiento que ejecutan mis dedos al teclear estas palabras es un movimiento concreto que pone en relación mi cuerpo con un campo perceptivo dado. El *movimiento abstracto*, por su parte, es la intención motriz en tanto que posible, en tanto un desbordar la presentación de posibilidades reales. El movimiento abstracto se da en un plano distinto, un plano virtual que moviliza la orientación perceptiva inmediata del cuerpo propio. El desplazamiento que ejecuta un cuerpo danzante esencialmente es un movimiento abstracto, en la medida en que superpone a una situación real el trazado de una forma nueva de habitar el espacio, dado solo en la medida en que el cuerpo danzante realiza su danza:⁷

El movimiento abstracto abre al interior del mundo pleno en el que se desarrollaba el movimiento concreto una zona de reflexión y de subjetividad, superpone al espacio físico un espacio virtual o humano. El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo; el primero tiene

⁷ En relación con este específico caso, el de la expresión corporal en la danza, es preciso notar el modo en que se está expresando un saber corporal pre-reflexivo que dispone de una intencionalidad en su motricidad misma. Podría señalarse, como escribe Ariela Battán Horenstein (2021, p. 184), que “el danzar, como la motricidad humana en general, se rebela así de las limitaciones interpretativas del hábito motor. Todo movimiento es intencional y, en cuanto tal, vehiculiza un sentido, un proyecto motriz, que, en el caso del danzar, cobra densidad expresiva y estética”.

lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser, el primero adhiere a un fondo dado, el segundo desarrolla él mismo su fondo (Merleau-Ponty, 1993, p. 128).

Para Merleau-Ponty, la experiencia inmediata del cuerpo propio se pone de manifiesto en el movimiento, que le revela un saber de conjunto en el que están contenidos tanto la actualidad de su arco intencional (movimiento concreto) como también las posibilidades posturales y situacionales que modifican su arco intencional y su campo de percepción (movimiento abstracto). En este sentido, la habitualidad a un espacio sensible que permite la motricidad del cuerpo implica, desde siempre, un componente dinámico que funda lo real como un intercambio constante entre presencia concreta y virtualidad.⁸

Se afirma entonces no solo que la motricidad anima la intención del cuerpo propio, sino además que esta motricidad supone la existencia de un espacio perceptivo operativamente virtual, “en el sentido de que está surcado de movimientos intencionales, nacientes y embrionarios” (Parmentier, 2018, § 19). Es preciso plantear tanto la espacialidad sensible como la intencionalidad motriz desde una operación previa, esto es, un fondo virtual desde donde trasluce la experiencia concreta del mundo.

De hecho, el propio Merleau-Ponty da pistas de esta operación ya en *Fenomenología de la percepción*; y es que el movimiento abstracto no aparece como simple modalidad del habitar el espacio, sino como experiencia originaria del sentido mismo. En esta obra va a sostener que “el movimiento, comprendido, no como movimiento objetivo y desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o ‘movimiento virtual’, es el fundamento de la unidad de los sentidos” (1993, p. 249).

⁸ A propósito de esto, “Merleau-Ponty entiende que en la adquisición de un hábito se encuentran implicados el dinamismo y la capacidad de renovación del esquema corporal, el cual de esta manera abandona toda connotación fija y estática para integrarse en el intercambio dialéctico de realidad/virtualidad, concreción/abstracción, retención/protensión” (Battán, 2013, p. 21).

3. La motricidad del cuerpo virtual

Queda claro que la espacialidad sensible, en tanto medio de habitualidad, se abre desde la intención motriz originaria del cuerpo propio que permite recorrer perceptivamente un horizonte de mundo siempre aperturante. En otras palabras, el cuerpo propio se moviliza en el mundo de acuerdo con sus hábitos, que le permiten familiarizarse con el entorno sensiblemente y transitar hacia nuevas formas de habitualidades. Ahora, es necesario dar cuenta del modo en que este horizonte desbordante es movilizado o, en otras palabras, mostrar cómo el campo perceptivo se modifica de acuerdo con los movimientos virtuales del cuerpo que, propiamente, *se hace virtual*.

La afirmación de Merleau-Ponty acerca del “movimiento virtual” como “fundamento de la unidad de los sentidos” implica que el movimiento corporal se efectúa en un cierto *contexto virtual*, en un campo inmanente de posibilidades que no preexiste al propio movimiento y que se configura a partir de la capacidad de anticipación del cuerpo (Ramírez, 2013, p. 91). Entonces, la intención motriz conlleva inmanentemente el desplazamiento virtual que permite concretar posibilidades que se mantienen latentes. La virtualidad aparecería, de acuerdo con esto, a modo de *campo inmanente de posibilidades motrices*.

Habría que señalar, entonces, que el cuerpo vivido no se halla anclado a su experiencia inmediata, a la manera de polo originario atrapado en su presente puro. El cuerpo vivido está en constante tránsito en la medida en que existe, precisamente, movilizándose por las distintas situaciones que lo envuelven concreta y virtualmente. El sentido del cuerpo vivido es que su habitar está siempre en situación, está donde es preciso que agencie y actúe, y son estas situaciones las que, manteniéndose virtuales, tejen el horizonte de su mundo.

Así, el arco intencional que habitúa el cuerpo se mantiene atravesado por un horizonte de trayectorias posibles susceptibles de “variaciones”, cuyos puntos “no corresponden a posiciones actuales sino a ‘ubicaciones virtuales’” (Parmentier, 2018, § 2). El arco intencional no habitúa al cuerpo a partir de un “yo pienso que”, sino desde un “yo puedo” que trasciende en todo momento la pretensión de obtener una experiencia del mundo absolutamente cerrada sobre sí misma. Y esto debido a que el cuerpo propio no es un polo estático, inerte y aséptico,

sino una potencia que se abre al mundo entrelazándose con él. Hay un *co-nacimiento* (conocimiento) entre el cuerpo propio y el mundo que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace [*co-naît*] a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él” (1993, p. 227; cfr. Merleau-Ponty, 1976, p. 245).⁹

Pero ¿qué es lo que se sincroniza entre la potencia que es mi cuerpo y este medio de existencia situada? Bueno, pues, lo que es sincronizado no son sus meros objetos ni las puras “intenciones”, sino su campo mismo que deviene y se va modificando de acuerdo con sus potencialidades. Esto, en la medida en que el cuerpo propio siempre es más de lo que es actualmente, habitando del mismo modo tanto sus concreciones como sus virtualidades. En este sentido, el ser encarnado no es solamente

⁹ Esta sincronización entre la potencia del cuerpo propio y el mundo, una vez más, es puesta en entredicho en los profundos análisis de Iris Marion Young (2005), quien se detiene a revisar críticamente esta “sincronización” desde la intención motriz, por cuanto la motricidad que posee la experiencia del cuerpo masculino es originariamente distinta al del cuerpo femenino, de modo que existirían variantes determinantes en el entrelazamiento del así llamado “cuerpo propio” con el mundo. Al respecto, Iris Marion Young señala: “El ámbito de la existencia y el movimiento corporal que aquí me ocupa también es limitado. Me concentro principalmente en aquellas actividades corporales relacionadas con el comportamiento o la orientación del cuerpo en su conjunto, que implican movimientos brutos o que requieren el empleo de la fuerza y la confrontación de las capacidades y posibilidades del cuerpo con la resistencia y maleabilidad de las cosas. El tipo de movimiento que me interesa en primer lugar es aquel en el que el cuerpo pretende cumplir un propósito o una tarea definida. Por lo tanto, hay muchos aspectos de la existencia corporal femenina que dejo fuera de este relato. El más notable de ellos es el cuerpo en su ser sexual. Otro aspecto de la existencia corporal, entre otros, que dejo sin considerar es el movimiento corporal estructurado que no tiene un objetivo concreto, por ejemplo, el baile. [...] esta limitación del sujeto se basa en la convicción, derivada principalmente de Merleau-Ponty, de que es la orientación intencional ordinaria del cuerpo en su conjunto hacia las cosas y su entorno lo que define inicialmente la relación de un sujeto con su mundo. Por lo tanto, centrarse en las formas en las que el cuerpo femenino se comporta o se mueve con frecuencia o de forma típica puede ser especialmente revelador de las estructuras de la existencia femenina” (2005, p. 30).

un ser “en situación” presente: además, debe comprenderse como “posibilidad de situaciones” (Merleau-Ponty, 1993, p. 417).¹⁰

La virtualidad con que el cuerpo se sitúa en su campo de presencia remite a una cierta intención motriz de creación de sentido, *rearticuladora* del arco intencional que lo desplaza hacia nuevos campos de acción. No se trata del mentar una “realidad virtual” que aparece como operación ficticia superpuesta a lo real, sino de que lo virtual abre arcaicamente la constitución de un arco, un halo o esfera intencional que rodean al cuerpo propio y le permiten maniobrar con una determinada distancia sobre lo percibido. El cuerpo se sitúa, según esto, en un campo de presencia que no es unidireccional: son trayectorias virtuales que cubren una superficie y desbordan cualquier sucesión lineal de comportamientos bajo la que pudiesen ser categorizadas.¹¹

La motricidad del cuerpo no es una traslación positiva que afecta al cuerpo en un espacio determinado, pensado como categoría constitutiva de este cuerpo: un movimiento, así postulado, que lleva al cuerpo de un punto a otro. Esto debido a que el movimiento, de acuerdo con Merleau-Ponty, debe comprenderse como devenir de la percepción misma. Solo

¹⁰ Este punto remite a la noción de “campo de presencia” articuladora de la dimensión temporal que Merleau-Ponty expone en *Fenomenología de la percepción*, por cuanto la “posibilidad de situaciones” es, precisamente, la estructuración de un presente que siempre está en transición entre un pasado y un futuro probable. En este sentido, la estructura de la temporalidad (retención y protensiones) da cuenta de este presente en transición o del situarse virtual del cuerpo vivido. En la obra señalada, Merleau-Ponty escribe: “Es en mi ‘campo de presencia’ en sentido lato —este momento que paso trabajando con, tras él, el horizonte del día pasado y, delante, el horizonte del atardecer y la noche— que tomo contacto con el tiempo, que aprendo a conocer el curso del tiempo. El pasado más lejano tiene, también, su orden temporal y una posición temporal respecto de mi presente, pero en tanto cuanto ha sido presente, que ‘en su tiempo’ ha sido atravesado por mi vida, y que se ha proseguido hasta ahora. Cuando evoco un pasado lejano, vuelvo a abrir el tiempo, me sitúo en un momento en el que comportaba aun un horizonte de futuro hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo hoy lejano. Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta y en una evidencia última” (1993, pp. 423-424).

¹¹ Como señala de modo preciso Barbaras, percibir “significa avanzar sobre la profundidad del mundo, impelido por un movimiento que nunca se detiene, que nunca se agota” (200, p. 86).

hay percepción allí donde hay movimiento del cuerpo vivido. Para plantear el movimiento entreverado con la percepción, es necesario, a la vez, pensar el cuerpo como aquello que deviene, como potencia; en caso contrario, la percepción se mantendrá siempre como conciencia perceptiva, como vivencia intencional de aquello que aparece frente a mi cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo como devenir perceptivo es más que la experiencia actual de mi cuerpo propio, es siempre la condición que me sitúa en el mundo como un cuerpo virtual: “Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo ‘lugar’ fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo esta donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1993, p. 265).

Hay una virtualización del cuerpo propio en la medida en que la experiencia inmediata del mundo, del campo perceptivo que lo circunda, se abre como un llamamiento de situaciones latentes, de relaciones, posibilidades y compromisos aún no concretados, pero que operan movilizándolo el horizonte fenomenal. Merleau-Ponty invita a pensar una nueva dimensión del ser-en-el-mundo, y es que cualquiera que sea la modalidad “concreta” bajo la que se presente, es posible solo gracias a una virtualidad operativamente enraizada en el cuerpo. En otras palabras, no es posible “ser-en-el-mundo más que a través de la mediación de esa esfera virtual del cuerpo que proyecta posibilidades de acción en el mundo” (Conde, 2007, p. 306).

Existe una especie de halo de virtualidad, es decir una frontera abierta de posibilidades, cuya operación no es otra que hacer de la relación entre el cuerpo propio y el mundo la remisión a una intención sensible y motriz. Es pensable este tipo de intencionalidad, consecuentemente, solo en tanto inscrita a una apertura originaria de los campos perceptivos. Entonces, cuando se dice que el ser es *del* mundo, debe pensarse no solo en una relación horizontal y lateral con las cosas que lo espacializan en ese mundo, sino también como un mundo que se destaca desde un “fondo mundano” que se mantiene latente y virtual. De allí que fenomenológicamente el mundo no sea sino la pluralidad de horizontes de sentidos posibles.

En todo momento, la relación del cuerpo propio con los estímulos del mundo se da a modo de preparación, anticipación o predisposición general. Cuando desplazo perceptivamente (incluso a modo de preparación imaginativa de un movimiento), lo hago como un despliegue

virtual de mi cuerpo, no como el resultado de una síntesis categorial. Mi mano que va hacia la cajetilla de cigarros que está detrás de la pantalla del computador no prepara una geometría del cambio; solo anticipa el movimiento que necesita recorrer mi cuerpo para lograr el objetivo que, incluso, se oculta a mi vista. Estamos ante una corporalidad virtual (las variaciones del arco intencional, como lo piensa fenomenológicamente Merleau-Ponty) de la que el cuerpo “actual” y “objetivo” (el cuerpo pensado como objeto concreto) es, efectivamente, una “actualización”, una consumación en función de sus “potencialidades” constitutivas.

El cuerpo vivido está capacitado para trascender las determinaciones del orden inmediatamente dado y “situarse en lo virtual”, reorganizar las potencialidades de la experiencia corpórea. Por esto dirá Merleau-Ponty que “cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la consciencia un hormigueo de intenciones que va, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto” (1993, p. 126). El cuerpo vivido, continúa Merleau-Ponty, “*cuenta con lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad*” (1993, p. 126).

Consecuentemente, es preciso describir la experiencia corporal del campo perceptivo como un proceso continuo de movilización, una dinámica reversible entre lo virtual y lo actual. La operatividad de lo virtual nunca se agota en la concreción o presentación del ser actual, “siempre da para más; y lo actual nunca se agota en sí mismo ni nunca agota lo virtual. El dinamismo, el devenir, no para jamás” (Ramírez, 2008, p. 235). Para que el cuerpo propio sea del mundo, haría falta pensarlo más allá de la presencia cerrada que informa la experiencia dada, de mi cuerpo en situación actual. Porque, de hecho, esa experiencia dada está atravesada por el halo virtual de posibilidades, y es allí desde donde se orientan las coordenadas de la experiencia. Al respecto afirma Merleau-Ponty: “Cuando me desplazo en mi casa, sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo, cada gesto, cada percepción, se sitúa inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales” (1993, p. 146). El cuerpo virtual se inscribe en esta nueva perspectiva sobre la fenomenalidad que señalaba Barbaras (1998) en su lectura de Merleau-Ponty, por cuanto el fenómeno no solo es lo traído a presencia, lo anunciado *a la luz* de nuestra experiencia. También es lo que se mantiene latente, virtual y ausente al alcance inmediato del cuerpo propio. Que algo no componga

la efectividad de mi campo perceptivo no implica que no se me anuncie fenoménicamente, así como los cigarros que tomo sin que estén, de hecho, ante mi percepción concreta.

La orientación espacial-motriz, de acuerdo con Merleau-Ponty, se efectúa dentro de un fondo virtual de múltiples orientaciones posibles que van concatenando el horizonte de mundo y las distintas experiencias que tenemos de este. Hay una recomposición general de la sensibilidad que pone en juego el estatuto fenomenológico del sentido de nuestra experiencia de mundo. Se trata de una intencionalidad originariamente sensible, movilizadora del cuerpo perceptivo que, en su actividad misma, modifica los contornos del campo perceptivo inmanente a su motricidad perceptiva.

Todas las operaciones de la corporalidad viva, describe Merleau-Ponty, exigen un mismo poder de trazar en el “mundo dado unas fronteras, unas direcciones, establecer unas líneas de fuerza, preparar unas perspectivas, en una palabra, organizar el mundo dado según los proyectos del momento, construir el marco geográfico un medio contextual de comportamiento, un sistema de significaciones” (1993, p. 129). En definitiva, el cuerpo propio cuenta con la potencialidad para movilizar la experiencia dada concretamente hacia las múltiples perspectivas virtuales que la atraviesan.

Aparece con esto un punto fundamental en el desarrollo de los planteamientos merleau-pontianos y, específicamente, en lo que respecta a la operación de la virtualidad. Y es que la descripción hasta aquí analizada hace eco de un planteamiento fundamentalmente fenomenológico, en la medida en que desde la experiencia intencional del cuerpo propio se esboza la articulación del sentido. Esta articulación del sentido, desplegada desde la intencionalidad sensible y motriz, movilizadora ante el llamamiento del mundo, se mantiene en el estrato de la experiencia que adviene como forma. Dicho de otro modo, la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty da cuenta de la capa originaria de virtualidad aún desde la presencia sensible que experimenta el cuerpo propio.

Es necesario, por lo tanto, un análisis detallado ya no desde la presencia sensible, sino plantear el estatuto sensible a partir de su génesis, y desde allí describir la operatividad virtual que subtiende la relación lateral entre el cuerpo propio y el mundo. Este análisis se propone una descripción de la génesis del ser sensible y, como se puede advertir, no constituye un planteamiento antagónico a la reflexión

fenomenológica con la que inicia Merleau-Ponty. Por el contrario, se trata de la rehabilitación ontológica que, en términos metodológicos, se desprende del análisis fenomenológico de la percepción, en la medida en que la primera es una descripción de los estratos articuladores de la experiencia que la segunda describe.

4. Del *a priori* del cuerpo a lo virtual *a priori*

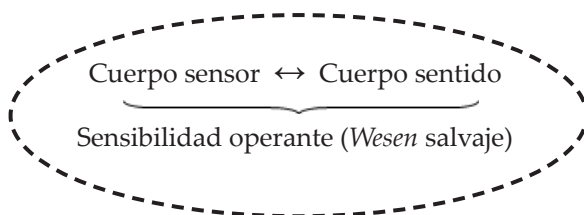
Las investigaciones y descripciones realizadas por Merleau-Ponty en torno a la percepción y motricidad toman posición a partir de sus premisas fenomenológicas sobre el cuerpo vivido, la relación con su mundo circundante y la intencionalidad operante. Inmediatamente con estas premisas, la reflexión merleau-pontiana desciende a un estrato de análisis aún más fundamental: aquel relacionado con una sensibilidad operante inscrita como condición ontológica que habilita el sentido mismo de toda experiencia posible. Es lo que puede graficarse con el siguiente esquema:

Cuerpo sensor ↔ Cuerpo sentido

Sensibilidad operante (*Wesen* salvaje)

Figura 1

Sin embargo, consideramos que la apuesta filosófica merleau-pontiana es aún más amplia y compleja en la medida en que el ser sensible no solo se da como entrecruzamiento, ni como un momento perceptivo, ni a la manera de una superficial visibilidad puesta en juego por la operación de la sensibilidad. Es preciso apuntar, junto con lo anterior, que el ser sensible es originariamente una potenciación de ser, un movimiento en el cual se llega a instituir un tipo determinado de experiencia. Lo fundamental de esto es dar cuenta de que este ser instituido no solo *deviene* apertura de nuevas formas de comprensión (como cuando tomo un libro entre mis manos y lo volteo para poder observar su reverso), sino que, fundamentalmente, *adviene* desde un horizonte abierto previamente, desde un substrato arcaico de condiciones de posibilidad, desde una latencia fundamental. Podría plantearse del siguiente modo:



Horizonte virtual de potenciación de ser

Figura 2

Existe un horizonte virtual de potenciación del ser sensible toda vez que la sensibilidad se expresa concretamente, es decir, cada momento de percepción está orientado por un substrato de contenido latente. De este modo, con Merleau-Ponty el sentido de la experiencia se plantea rigurosamente como expresión, como despliegue no prefigurado que va coloreando un horizonte de mundo en su puro ser. El ser del mundo, afirma el filósofo francés, no es percibido en sentido restrictivo “por la buena razón de que *percipere* es ser sobrepasado por... tanto como sobrepasar, y que entonces *percipi* es sobrepasar tanto como ser sobrepasado, y no un noema envuelto por una noesis” (2017, p. 17).

En este contexto, la percepción del cuerpo propio —e incluso, la comprensión misma del cuerpo propio— se desplaza hacia un campo previo en el cual su operación se encuentra descentrada, donde no hay privilegio ni ontológico ni epistemológico de “lo dado” como objeto o vivencia de mundo. De lo que se trata ahora es de dar cuenta del modo en que la relación entre experiencia y sentido se funda, no en lo actual de lo percibido, sino en el devenir que potencia dicha situación o, de acuerdo con lo señalado, en el despliegue virtual del ser sensible.

El sentido de la experiencia no es otra cosa que lo virtual perdiéndose como virtual, potenciándose como presencia, como dato, cosidad u objetualidad del mundo a la que accedo con el vivenciar de mi cuerpo. De acuerdo con Mikel Dufrenne habría que plantear la cuestión de la virtualidad a modo de un *a priori*, aunque no en un sentido determinista: antes, como supuesto del ser mismo.

¿Qué significa, en efecto, lo virtual? Significa lo que no es conocido en primer término, lo que sé sólo después, cuando digo “ya lo sabía o siempre lo he sabido”. En principio, lo virtual es la presencia a sí del yo [...]. Lo virtual es lo que yo soy porque soy esencialmente memoria plena de mi pasado. Y aunque esta plenitud no se especifique en imágenes, sí determina el sentido de mi ser en el presente. Por ende, la virtualidad debe ser entendida más en referencia al ser que al conocer (Dufrenne, 2010, pp. 138-139).

Lo virtual, siguiendo lo señalado por Merleau-Ponty, es una dimensión *imperceptible*, pero estructurante de la experiencia según la cual vivimos; no es una cosa, sino aquello a través de lo cual o contra lo cual aparecen las cosas y los acontecimientos que pueblan todo horizonte de mundo. Reflexionar en torno a una dimensión arcaica virtual del sentido es, por tanto, plantearla a modo de condición de acceso a lo fenoménico en la medida en que, para ser percibido, un objeto es captado más allá de sus manifestaciones actuales.

Esta nueva manera de comprender la experiencia perceptiva o, como se ha señalado, la impercepción que atraviesa toda expresión y contacto con el mundo implica un espacio virtual como origen de la experiencia del cuerpo propio, en la medida en que este constituye el punto de orientación y concreción de trayectorias reales y posibles. De esta manera, hay un esfuerzo por pensar el aparecer de las cosas, el mundo e incluso el cuerpo propio no como causalidad mecánica ni como proyección idealista, sino más bien como una génesis permanente que se mantiene abierta en su “tendencia o potenciación al ser” por debajo de la distinción entre sujeto y objeto.

El sentido de la experiencia vivida consistirá en esta configuración progresiva de figuras sobre un fondo, ante el cual estas se destacan: “en esto conforma al acontecer diferencial contrastante que se mantiene efectivo hasta la ontología tardía” (Alloa, 2021, p. 316). De este modo, el acontecer diferenciador propio del sentido alcanza incluso a la constitución del cuerpo como dimensión dada desde el origen de la experiencia. Si la experiencia del cuerpo propio está inscrita en un momento figural y diferenciador, entonces este (el cuerpo propio) no es una instancia apriorística pura, solitaria; el cuerpo se mantiene como resultado de un proceso de diferenciación y estructuración del mundo.

El cuerpo, con toda propiedad, deviene dimensional en la medida en que forma parte del horizonte virtual de potenciación del ser y de hacer(se) un sensible en medio del mundo. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty se refiere a la experiencia del cuerpo como un “esto dimensional” que se mantiene en una relación sensible distintiva de su entorno:

Mi cuerpo es al más alto grado lo que es cualquier cosa: un *esto dimensional*. Es la cosa universal — Pero, mientras las cosas sólo se vuelven dimensiones en tanto ellas son recibidas en un campo, mi cuerpo es ese campo, *i. e.* un sensible que es dimensional *de sí mismo*, modelo universal — La relación de mi cuerpo como sensible con mi cuerpo como sintiente (ese cuerpo que yo toco, ese cuerpo que toca) = inmersión del ser-tocado en el ser que toca y del ser que toca en el ser-tocado (2010, p. 229).

Una vez más, no solo hay que comprender la sensibilidad que opera en toda experiencia como una apertura hacia campos virtuales de acción, sino, a la vez, como superficie de ser cuya figuración responde al plegarse de esta dimensión primariamente virtual. No solo pensar el cuerpo propio al modo de un cuerpo virtual como potencia, sino como núcleo que se ha actualizado en tanto que principio diferenciador de una atmosfera o dimensión siempre latente: estar situado en un cierto punto de vista, escribe Merleau-Ponty, “es necesariamente no verlo a él mismo, poseerlo como objeto visual solo en una significación virtual” (1953, p. 300).

Ahora bien, resulta evidente que la experiencia vivida de cada uno de nuestros cuerpos es, ciertamente, un saber primero en tanto nuestra estructura corporal se vivencia como unidad primera (de ahí que Merleau-Ponty insista en el primado perceptivo). Sin embargo, de lo que se trata aquí es de revisar el movimiento por el cual esta experiencia vivida aparece y, con esto, dar cuenta de la génesis que envuelve no al cuerpo como fenómeno del mundo, sino a su potencia inscrita en la sensibilidad. Lo relevante en esto, por lo tanto, consiste en comprender el devenir virtual que abre “la expresión de un ser-cuerpo, [y que] por ello es para el yo un principio de identificación” (Dufrenne, 2010, p. 150).

Hay una especie de inversión en la noción misma de “experiencia”, transitando desde la impercepción a la percepción. En otras palabras, la

génesis del sentido no depende de una experiencia originaria del cuerpo propio, sino que adviene desde la dimensionalidad latente estructurante que deviene real en sus virtualidades concretizadas.¹² Entonces, el sí-mismo (*moi*) experiencial del cuerpo propio entendido como “principio de identificación” no está dado de antemano, sino que se inscribe en el movimiento experiencial ya instituido.

Con esto se entiende que, a pesar de que el cuerpo propio sea mi anclaje en el mundo, punto cero de orientación y localización, no está dado como simple dato del conocimiento, sino que deviene apertura a posibilidades latentes de significación y resignificación del mundo. Existe, entonces, una actividad expresiva que envuelve desde siempre a la experiencia misma del cuerpo propio, que permite identificarlo y diferenciarlo como “mi cuerpo”.¹³

La actividad expresiva y envolvente de toda figuración mundana, cuya expresión es precisamente la estructuración de los polos de la subjetividad y objetualidad, es precisamente la región del “ser salvaje”, que Merleau-Ponty destacará con especial atención en sus cursos posteriores a la publicación de *Fenomenología de la percepción*. La región del “ser salvaje” corresponde a la expresividad misma del ser sensible, actividad en la que aún no está decidido de una vez por todas cómo

¹² De acuerdo con esto, es preciso señalar que la idea misma de *a priori* está contenida en todo horizonte de virtualidad, en la medida en que “los *a priori* auténticos no son meramente corporales; son, al mismo tiempo, un saber virtual que puede ser explicitado, que se actualiza en el conocimiento. Y en éste, en su espontaneidad y certeza, podemos reconocerlos. Su corporeidad sólo puede ser inferida, no experimentada o verificada directamente. En cambio, las disposiciones puramente corporales se nos revelan cuando el compromiso del cuerpo en el mundo es observado externamente y cuando caemos en la cuenta de cuán primitiva y necesaria es la correlación entre el individuo y el entorno” (Dufrenne, 2010, pp. 170-171).

¹³ Es importante destacar que en Merleau-Ponty no existe una primacía del sujeto-cuerpo, sino de la expresión sensible en un cuerpo que se abre al mundo. Bimbenet (2004) se refiere extensamente al “anonimato del cuerpo” en Merleau-Ponty; afirma: “Habito mi cuerpo, no como ‘mi cuerpo’, sino como ‘un cuerpo’, visible para todos los demás, no soy ‘yo mismo’, sino yo mismo visto desde fuera, como me vería otro, instalado en medio de lo visible, considerándolo desde un lugar determinado. [...] La carne denota una corporeidad que es mía tanto como de los demás, una corporeidad vagabunda y excéntrica en sí misma; a través de ella ‘acecho’ a los demás y al mundo” (2004, p. 270).

algo es, qué es y para qué sirve (interrogantes que interesan al sentido instituido como conocimiento, aún no en tanto que ser).

A propósito de esta noción merleau-pontiana, Marc Richir ha retornado a la expresividad del “ser salvaje” en tanto que atmosfera no tematizable, aunque estructurante de todo contenido percibido. La esencia (*Wesen*), afirma, en un sentido activo es un “existencial encarnado”, la raíz salvaje donde se origina el ser-en-el-mundo (Richir, 1987, p. 34). La esencia o ser salvaje es, pues, la encarnación de un horizonte originariamente virtual, sin principio ni fin. Lo propio de esta esencia salvaje, en tanto experiencia viviente e indeterminada, se manifiesta no a la manera de síntesis constitutivas, sino como el fruto de una transición desbordante, en movimiento y como génesis permanente.¹⁴

De acuerdo con esto, Richir (1992, p. 74), siguiendo el camino de Merleau-Ponty, cuestiona la transparente certeza onto-epistemológica del pensamiento del sí mismo, de la experiencia de sí mismo como apertura originaria del mundo, sosteniendo que se trata de una constitución injustificada, una *ilusión trascendental* que estabiliza lo propiamente salvaje del ser en un “simulacro ontológico”. En otras palabras, tanto Merleau-Ponty como Richir apuntan sus críticas hacia toda ontología que postule el ser como lo dado, lo estable, lo clausurado, lo hipostasiado. El estatuto del ser sensible, por el contrario, solo es aproximable como “salvaje”, en tanto sensibilidad latente, en tanto horizonte virtual que se pierde en toda presentación fenoménica.¹⁵

¹⁴ Resulta fundamental la idea de “ser salvaje” o “esencia salvaje”, que ocupa un lugar central en los cursos impartidos por Merleau-Ponty en el Collège de France. Esta conceptualización resulta ser una de las herencias conceptuales más relevantes dentro de la fenomenología contemporánea, especialmente gracias al trabajo del fenomenólogo belga Marc Richir, que la recoge como la base (*Fundierung*) para sus investigaciones acerca de la afectividad, el inconsciente fenomenológico y la *phantasia*.

¹⁵ En relación con Merleau-Ponty, y a modo de crítica directa a las vertientes ontológicas que postulan al ser como “lo dado” (o a modo de “simulacro ontológico”), Marc Richir escribe agudamente que la filosofía consiste en “una intuición de esencia [*Wesensschau*] totalmente virtual y, al mismo tiempo, siempre ya operante en la intuición (o en la visión, o, más generalmente, en la aprehensión) de tal o cual fenómeno” (1987, p. 79).

El desarrollo filosófico de Merleau-Ponty asume el esfuerzo de evitar cualquier forma de “simulacro ontológico” que preforme el sentido de la experiencia vivida, lo que se evidencia cuando:

1. Plantea la percepción como momento perceptivo de entrelazamiento sensible y no como aprehensión de los ingredientes de la cosa.
2. Sostiene la relación con el mundo a partir de una transgresión intencional que descentra la actividad de un presunto ego trascendental.
3. Afirma que la visualidad no es más que la superficie de un fondo de invisibilidad.
4. Se cuestiona el modelo de la presencia fenoménica proponiendo un quiasma o entrelazamiento sensible que permanentemente se expresa.

En definitiva, lo que hay como no tematizado, como “esencia salvaje” del ser es precisamente el horizonte arcaico virtual desde donde se potencializa la experiencia del mundo percibido. Esta potenciación, como se ha señalado, no sigue el modelo de la presentación de una intención objetivante, sino que se da como génesis permanente del sentido latente. Con Merleau-Ponty es preciso plantear el movimiento instituyente del sentido como una “trascendencia silenciosa” (2010, p. 189) que no clausura el ser, sino que viene a su apertura y diferenciación.

5. Reflexiones finales

La filosofía de Merleau-Ponty descubre una estructuración dimensional formadora de la experiencia del mundo que, en estricto rigor, articula una arquitectónica del sentido cuyo movimiento va desde la latencia a lo manifiesto; esto en la medida en que el estatuto ontológico del sentido de la experiencia vivida responde ya no a la manifestación de una presencia pura, sino a la *transaparición* de experiencias movilizadoras del cuerpo ante la solicitud de un mundo circundante. En otras palabras, la cuestión del estatuto ontológico del sentido implica, necesariamente, referirse a la apertura, a la reversibilidad, al desborde y latencia de contenidos significativos virtualmente reales.

En este contexto, es preciso resignificar el aparato perceptivo que origina toda experiencia corporal, dado que lo percibido, a partir de lo señalado, no es el residuo de una conciencia perceptiva, lo que haría del mundo el correlato de la intencionalidad subjetiva de un *cogito* tácito. Por el contrario, de lo que se trata más bien es de comprender la actividad perceptiva como un proceso que pliega un horizonte visual animado por las figuraciones que pueblan el mundo circundante. No hay, consecuentemente, un primado subjetivo en el análisis merleau-pontiano; en su lugar aparece una rehabilitación ontológica del ser sensible que adviene originariamente como virtual.

Así, la reflexión genética merleau-pontiana sobre la relación entre el cuerpo y su habitualidad mundanal no va a postularse como lo puramente dado frente a una corporalidad viva, sino que se aproxima como lo que se mantiene latente, descentrado, desenfocado dentro del horizonte visual. La condición originaria de latencia del ser sensible es, precisamente, lo que moviliza la relación entre visible e invisible, por cuanto el contenido visible del mundo, lo manifiesto con que interactúa el cuerpo propio, no es otra cosa que la figuración de un campo contenido en un horizonte invisible. De tal modo, se vuelve necesario plantear la superficialidad de lo percibido y su génesis virtual como resultado de un movimiento (hiper)dialéctico entre visible e invisible.¹⁶

¹⁶ Recuérdese que el pensamiento merleau-pontiano hace una particular comprensión de la idea de “dialéctica”. Para Merleau-Ponty, la reflexión filosófica es un ejercicio dialéctico no porque alcance un tercer ingrediente a partir de dos premisas preestablecidas. Al contrario, es dialéctica en la medida en que las dos supuestas premisas fundamentales no están excluidas ni en oposición —y por lo tanto no generan una síntesis en un tercer ingrediente—, sino que se confunden entre sí generando la expresión de la realidad como lo ambiguo. De allí se comprende que, en *Lo visible y lo invisible*, el filósofo francés escriba que “la única buena dialéctica es la hiperdialéctica” (Merleau-Ponty, 2010, p. 90). En su reciente artículo, Kanoor se refiere a esta particular comprensión de la dialéctica en Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty es el filósofo de las oposiciones: naturaleza y conciencia, cuerpo y alma, ojo y mente, sentido y no sentido, filosofía y no filosofía, visible e invisible. Su gesto filosófico, sin embargo, no consiste en considerar estas dicotomías en su oposición binaria o en una dialéctica trascendente a un tercer elemento sintético, sino pensarlas a través de la tensión existente entre ellas y ver la aparición de una en la otra. En este contexto, su filosofía se establece como un pensamiento de lo intermedio y da forma a una serie de conceptos adecuados a esta función para pensar lo

En este punto adquiere preponderancia el descubrimiento de la operatividad fundamentalmente virtual del sentido, que Merleau-Ponty dejaba anunciar ya desde sus primeras obras. Sostener una dimensión arcaica y originaria virtual del sentido de la experiencia y del mundo percibido es, en realidad, aperturar un vector que conduce metodológicamente más allá de todos los enfoques clásicos de las filosofías de la conciencia y filosofías de la presencia, incluida la fenomenología clásica (Ramírez, 2008, p. 238). Ahora no solo ha quedado en entredicho la actividad constitutiva de la conciencia intencional, sino que, además, se replantea la relación fundamental entre experiencia corporal y sentido.

Merleau-Ponty no se conforma con designar el ser de lo sensible ni como lo absolutamente oculto ni como presupuesto fundamental, puesto que se corre el riesgo de adjudicarle una positividad de base a lo que es puramente expresión. Lo que busca es, por el contrario, liberarlo a modo de *esencia salvaje*, de permanente desborde de la presencia (Lefort, 2012, p. 110). El ser es latencia, señala Merleau-Ponty, por lo que la expresión de lo sensible no obedece a precondition alguna.

El sentido mismo de la experiencia recibe una nueva dirección; ya no hay conciencia que apresa experiencias, sino cruce entre figuraciones del mundo que advienen entretejiendo un horizonte visual: la experiencia de mi cuerpo y la experiencia que me colorea. En *La institución. La pasividad*, Merleau-Ponty escribe que el ser sensible es “lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es” (2012, p. 6); en otras palabras, existe un movimiento inagotable que actualiza el campo perceptivo que atraviesa el cuerpo propio. Que el ser sensible tenga que “devenir lo que es” implica, primariamente, que la percepción es el movimiento que habilita la expresión de una latencia originaria.

Habría que señalar, finalmente, que la actividad perceptiva del cuerpo propio se replantea desde la latencia del sentido, esto es, a partir de un halo virtual de contenido experiencial fundante de “lo percibido”. La dimensión perceptiva, sostiene Merleau-Ponty, se da al costo de una dimensión “imperceptiva”:

irreflexivo. Los conceptos de estructura y estilo también tienen un significado importante en este contexto. Son dos momentos esenciales de su filosofía del *sens* (sentido/significado) y al mismo tiempo indicaciones de una transición de un pensamiento filosófico estático a otro más dinámico” (2023, p. 11).

Toda percepción es percepción de algo solo mientras es también relativa impercepción de un horizonte o de un fondo, al que implica sin tematizar. La conciencia perceptiva es, por tanto, indirecta, o se halla, incluso, invertida con respecto a un ideal de adecuación, al que presume, pero al que no mira de frente (2016, p. 13).

Ahora bien, podría señalarse esta “impercepción” a la que hace referencia Merleau-Ponty como el reverso de la intención motriz entreverada en toda percepción, es decir, como una dimensión primera de inmovilidad y fijación desde la cual adquiriera sentido la percepción misma; sin embargo, lo que Merleau-Ponty quiere señalar es precisamente lo contrario. Si la intención motriz de la percepción se da en la sensibilidad de un horizonte de mundo, entonces esta intención no se actualiza como intención objetivante, donadora de su objeto en un momento estático. La percepción es “relativa impercepción” porque su actividad y sentido se mantienen en la latencia, en la potenciación de lo percibido como actual, como ser-del-mundo.

Por lo tanto, la “impercepción” se mantiene del lado de lo no tematizado en la medida en que apunta hacia el trasfondo latente de lo manifiesto, la profundidad invisible de lo visible o, aún mejor, es la no presencia de una capa originaria de sentido que solo se anuncia como virtualidad. Recordando las palabras de Merleau-Ponty: “*la clave está en esa idea de que la percepción es por sí misma ignorancia de sí misma, como percepción, salvaje, impercepción, tiende por sí misma a verse como acto y a olvidarse como intencionalidad latente, como ser para*” (2010, p. 189; *italicas en el original*).

Bibliografía

- Alloa, E. (2021). *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales*. N. Bornhauser Neuber (trad.). Ediciones Metales Pesados. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n1brx8>
- Angelino, L. (2015). Drawing from Merleau-Ponty's Conception of Movement as Primordial Expression. *Research in Phenomenology*, 45, 288-302. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341312>
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Barbaras, R. (2000). Perception and Movement: The End of the Metaphysical Approach. En F. Evans y L. Lawlor (eds.), *Chiasms:*

- Merleau-Ponty's notion of Flesh* (pp. 77-88). University of New York Press.
- Battán Horenstein, A. (2013). La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento. *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 15-32. <https://doi.org/10.5944/rif.10.2013.11872>
- Battán Horenstein, A. (2021). Del danzar como hábito al danzar como proyecto motor. *Open Insight*, 25, 166-186. <https://doi.org/10.23924/oi.v12i25.452>
- Bimbenet, É. (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Buffone, J. (2015). El arco intencional como el suelo afectivo fundamental del desarrollo perceptual. Interacción y acción en la diferenciación del sistema yo/otro. En L. Basso y F. Giorgini (eds.), *Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica. III Coloquio de Hermenéutica: Merleau-Ponty en discusión* (pp. 43-52). UNMP.
- Conde, F. (2007). Lo virtual como virtualidad del cuerpo en Merleau-Ponty. Para una liberación del horizonte virtual. En C. Moreno (ed.), *Filosofía y realidad virtual* (pp. 301-312). Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Dufrenne, M. (2010). *La noción de a priori*. T. Cecchi (trad.). Ediciones Sígueme.
- González Araneda, S. (2024). *¿Ontología de la virtualidad? Merleau-Ponty y la génesis lateral del sentido*. [Tesis de maestría, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://doi.org/10.58011/7hg5-j973>
- Kanoor, A. (2023). From Structure to Style. Merleau-Ponty. *Horizon*, 1, 9-29. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-9-29>
- Lefort, C. (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. J. M. Spinelli (trad.). Prometeo Libros.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. C. Martínez y G. Oliver (trads.). Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil.

- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. E. Consigli y B. Capdevielle (trads.). Ediciones Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*. M. Larison (trad.). Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje*. A. Oddone (trad.). Prometeo libros.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria*. M. Larison (trad.). Anthropos.
- Parmentier, M. (2018). Espace, mouvement et corps virtuels chez Merleau-Ponty. *Methodos*, 18. <https://doi.org/10.4000/methodos.5014>
- Ralón de Walton, G. (2022). Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty. *Tópicos del Seminario*, 48, 37-47. <https://doi.org/10.35494/topsem.2022.2.48.823>
- Ramírez, M. T. (2008). Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty: filósofo de la realidad virtual. *Investigaciones Fenomenológicas*, 1, 223-246. <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5564>
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica.
- Richir, M. (1987). *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*. Jérôme Millon.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Jérôme Millon.
- Schnell, A. (2013). Cuerpo, Leib y Leiblichkeit en Richir y en Merleau-Ponty. P. Posada Varela (trad.). *Eikasia*, 47, 587-610.
- Steeves, J. (2001). The Virtual Body: Merleau-Ponty's Early Philosophy of Imagination. *Philosophy Today*, 45, 370-380. <https://doi.org/10.5840/philtoday200145424>
- Vitali, M. (2009). *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*. L'Harmattan.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. P. Storandt (trad.). Anthropos.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3236>

La recepción temprana de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga

The Early Reception of Emilio Uranga's *Analysis of Mexican Being*

José Manuel Cuéllar Moreno

Universidad Panamericana

México

jmcuellar@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4464-3000>

Recibido: 30 - 08 - 2024.

Aceptado: 20 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 15 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: Cuéllar Moreno, J. M. (2026). La recepción temprana de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 373-394. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3236>



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

Resumen

Este artículo discute las primeras reseñas de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga: una primera reseña, breve y anónima; la de María Elvira Bermúdez, con perspectiva de género; la de Arturo Rivas Sáinz, un lector agudo (como Uranga) de la poesía de Ramón López Velarde; la reseña de corte marxista de Enrique González Rojo, y la de Abelardo Villegas, para quien la relación entre el mexicano y el resto de la humanidad parecería contradictoria e imposible dentro del planteamiento de Uranga. El artículo evalúa los objetivos de estas reseñas y el contexto intelectual e histórico en el que estas y el *Análisis* aparecieron.

Palabras clave: Emilio Uranga; María Elvira Bermúdez; Arturo Rivas Sáinz; Enrique González Rojo; Abelardo Villegas; filosofía de lo mexicano; existencialismo; zozobra; *nepantla*; *Análisis del ser del mexicano*.

Abstract

This article discusses the first reviews of Emilio Uranga's *Analysis of Mexican Being*: the first one, brief and anonymous; María Elvira Bermúdez's, who wrote with a focus on gender; Arturo Rivas Sáinz's, a perceptive reader (like Uranga) of Ramón López Velarde's poetry; Enrique González Rojo's Marxist review; and Abelardo Villegas's, for whom the relationship between Mexicans and the rest of humanity would seem contradictory and impossible within Uranga's framework. The article evaluates the objectives of these reviews and the intellectual and historical context in which they and the *Analysis* appeared.

Keywords: Emilio Uranga; María Elvira Bermúdez; Arturo Rivas Sáinz; Enrique González Rojo; Abelardo Villegas; philosophy of Mexicanness; existentialism; uneasiness; *nepantla*; *Analysis of Mexican Being*.

1. La publicación y la primera reseña

La primera semana de agosto de 1952 llegó a las librerías de la Ciudad de México una obra del filósofo Emilio Uranga (1921-1988): *Análisis del ser del mexicano*. El libro, de apenas cien páginas, prometía ser la expresión más acabada y sistemática de esa escandalosa “filosofía del accidente” que Emilio Uranga venía anunciando desde julio de 1948.

Emilio Uranga era por entonces la cabeza más visible del Grupo Hiperión, un “grupo de buenos y malos amigos” (Uranga, 1950, p. 7) que habían hecho suya la tarea de aclimatar el existencialismo francés de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Gabriel Marcel al territorio mexicano. Los hiperiones (entre los que hay contar, además de a Uranga, a Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Salvador Reyes Nevárez, Joaquín Sánchez MacGrégor y Fausto Vega) no se limitarían a ser simples comentadores de textos foráneos. Su ambición era mucho mayor: querían desarrollar una filosofía propia y auténtica, capaz de interpelar al ciudadano de a pie y capaz de responder con términos rigurosos a la pregunta que flotaba en el ambiente: ¿qué es el mexicano?

Emilio Uranga ofreció desde el inicio una respuesta en apariencia paradójica: el mexicano no es nada más que una miríada de posibilidades y un quehacer colectivo. Uranga se oponía a la definición clausurante y folclorista de lo mexicano. Hablaba en su lugar de la precariedad y la inconclusión del ser, la “accidentalidad constitutiva” del mexicano y su “insuficiencia ontológica”. “El ser del mexicano como accidental ha de ser la pauta para un nuevo humanismo. De ahí su trascendencia” (Uranga, 1951a, p. 39).

Uranga incorporó a su fraseología dos categorías vernáculas: “zozobra” y “nepantla”. La primera es un guiño a Ramón López Velarde y hace referencia a un estado de ánimo diferente de la angustia o de la náusea: el “no saber a qué acogerse” que determina la vida cotidiana en México. La segunda expresión es un préstamo directo de la lengua náhuatl. “Nepantla” no tiene una traducción precisa. Significa “estar en medio”, pero también indica la participación simultánea de polos opuestos y una especie de vaivén existencial. Con este término, Uranga le plantaba un abierto desafío a la ontología occidental binaria, al pensamiento lógico lineal y al pensamiento dialéctico que aspira en última instancia a la síntesis de los contrarios. Estas categorías, naturalmente, arrancaron rubores a neokantianos, a neotomistas, a

marxistas, a los seguidores más ortodoxos de Heidegger y a un nutrido número de capitalinos “biempensantes” que vieron en el Grupo Hiperión la cepa mexicana de un sarampión parisino.

Sea como fuere, los hiperiones se convirtieron en el epicentro indiscutible de la vida cultural mexicana, dentro y fuera de los muros de la Facultad de Filosofía y Letras. Impartieron cursos y ciclos de conferencias en el aula José Martí de la Casa de los Mascarones. Fueron pieza clave en la organización del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía (enero de 1950). Publicaron artículos en la prestigiosa revista *Filosofía y Letras* y en *Cuadernos Americanos*. Pero también se dirigieron al gran público a través de las páginas de periódicos como *El Nacional* y *Novedades*. Fueron entrevistados para la radio y llegarían a aparecer en la incipiente televisión. La popular revista *Hoy* convocó más de una encuesta sobre el “existencialismo mexicano” e incluso Octavio Paz, desde París, se mantenía al pendiente de sus declaraciones.

Su popularidad era tal, que casi no hubo periódico o revista en que no se publicara alguna colaboración sobre temas existencialistas. En las tertulias, en los corrillos literarios, en las “peñas” de intelectuales no se discutía de otra cosa. Todos hablaban de la “angustia”, del “Ser”, de la “nada”, de la “muerte”. Incluso en la intimidad familiar el tema obligado después de la cena era el existencialismo [...]. El existencialismo pareció convertirse pronto en una costumbre cotidiana y un elemento imprescindible de la convivencia citadina [...]. Alegrementemente, con elegancia, con ingenio, nuestros existencialistas se abalanzaron a destazar al mexicano. La arremetida fue en verdad impresionante; la sociedad entera se conmovió, quedó admirada, estupefacta... (López Cámara, 1952, p. 4).

Emilio Uranga destacaba por su estilo cáustico, su erudición y su temperamento aguerrido. “[Es] agudo en sus interpretaciones, mordaz en sus críticas. Sabe enfrentar los problemas de una forma tan inusitada que da una impresión de violencia” (De Rúbens, 1949, p. 7). Muy pronto se extendió sobre Emilio Uranga un augurio de genialidad: “Este joven filósofo que piensa con claridad deslumbradora, es probablemente una de las inteligencias más brillantes que hayan aparecido en México a lo largo de su historia” (Castro, 1951, p. 38).

Uranga se defendía de sus críticos, “tan agresivamente abundantes” (Uranga, 1952, p. 35), con argumentos provenientes de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Ortega y Gasset. Había, sin embargo, una crítica para la que no tenía aún contestación. “[Los hiperiones] no han logrado plasmar su pensamiento en ninguna obra seria”, comentó el filósofo Adolfo Menéndez Samará. “Se han limitado a sustentar conferencias superficiales, intrascendentes, basadas en observaciones falsas” (citado en Rodríguez, 1950, p. 27). ¿Emilio Uranga no pasaba de ser un periodista que dispersaba su genio en efímeros artículos de periódico, en corrillos de café (en el Café La Habana, en el Bar Chufas de la calle López) y en conferencias que levantaban una marea de aplausos pero que inevitablemente caerían en el olvido? Para finales de 1951, Emilio Uranga sintió la necesidad apremiante de escribir un libro que sirviese como un escollo contra el paso del tiempo. Uranga ya tenía en la bolsa, por decir así, las piezas de su filosofía.

[Pero] el montaje de la máquina me encuentra en un estado de indolencia tal que a menudo me ha hecho desesperar. Sé que si algún día puedo ofrecer en un libro la estructuración adecuada [...] nada tendré que temer respecto de mi fama y de mi prestigio como pensador, pero no puedo dominar el desaliento que me zarandea cuando pienso en lo poco que he avanzado en su realización concreta. Se me interpone mi vida, mi vida desordenada y bullente, que me lleva de aquí para allá. También yo vivo mi zozobra (Uranga, 1988b, p. 3).

La publicación de *Análisis del ser del mexicano* en agosto de 1952 fue tanto una contestación de Uranga a sus detractores como un triunfo sobre sí mismo (sobre su desgana). Fue también, y sobre todo, la culminación de su “filosofía del accidente”.

Una primera reseña del *Análisis* salió en *México en la Cultura* (suplemento de *Novedades*) el 17 de agosto de 1952 (Análisis, 1952). Se trata de una reseña breve, casi un aviso, que no supera el párrafo de extensión ni abunda en el contenido de la obra. El reseñista alcanza a destacar el último capítulo del *Análisis*, donde Emilio Uranga lleva a cabo una original interpretación de la poesía de Ramón López Velarde.

Dicho sea de paso, este capítulo es el que ha corrido con mejor fortuna y el que más veces se ha reimpresso.¹

Análisis del ser del mexicano era el cuarto volumen de la colección “México y lo Mexicano”, coordinada por Leopoldo Zea y editada por Porrúa y Obregón.² De los cuatro libros publicados hasta entonces, los más vendidos fueron, por mucho, el de Jorge Carrión (*Mito y magia del mexicano*) y el de Alfonso Reyes (*La X en la frente*). El *Análisis* no causó un revuelo instantáneo ni fue la obra que confirmó a Emilio Uranga como el mayor genio que haya dado México a lo largo de su historia. La prensa lo recibió con sospechosa gelidez.

Tres circunstancias jugaban en contra del *Análisis*. En primer lugar, su desafortunada fecha de publicación, justo después de los comicios presidenciales. Todas las miradas estaban puestas en el presidente electo Adolfo Ruiz Cortines y en la conflagración universal que tenía lugar en México cada seis años. El reacomodo al interior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) afectaba a los neokantianos (particularmente a Francisco Larroyo y a Guillermo Héctor Rodríguez) y abría un nuevo camino profesional para Leopoldo Zea. Agustín Yáñez (director de la revista *Filosofía y Letras* y un asiduo concurrente a las reuniones del Grupo Hiperión) se perfilaba como candidato a la gubernatura de Jalisco. Samuel Ramos (director de la Facultad y promotor de los hiperiones) buscaba ser miembro de El Colegio Nacional, la máxima institución cultural del país. El nerviosismo y la expectación impedían una lectura distendida y sosegada del *Análisis*.

En segundo lugar, la disgregación de los hiperiones. Para agosto de 1952 difícilmente podía hablarse de un “grupo”. Joaquín Sánchez MacGrégor había sido el primero en romper filas y en decantarse por el marxismo. Ricardo Guerra no estaba en la capital: se había ido a dar clases a Guanajuato. Luis Villoro se había ido aún más lejos, a París. Jorge Portilla nunca estuvo del todo presente; no participaba a menudo en los ciclos de conferencias de los hiperiones. Prefería escaparse a Acapulco por motivos personales y religiosos (contemplando el atardecer del Pacífico tuvo una epifanía que lo hizo volver al seno del catolicismo).

¹ En Uranga (2001, 2006, 2021a y 2025).

² Los primeros tres volúmenes fueron: *La X en la frente*, de Alfonso Reyes; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de Leopoldo Zea, y *Mito y magia del mexicano*, de Jorge Carrión.

En tercer lugar, el agotamiento del tema. La filosofía de lo mexicano había perdido su ímpetu inicial y había perdido a uno de sus principales interlocutores y enemigos: la “doctrina de la mexicanidad” del gobierno alemanista. El éxito y la popularización de la filosofía de lo mexicano trajo consigo su tergiversación. De esto se quejó repetidamente Uranga. El debate creció hasta dar cabida a psicólogos, sociólogos, juristas y literatos, desprendiéndose así de sus bases fenomenológicas y existencialistas y alcanzando en poco tiempo el estado de saturación.

2. La reseña de María Elvira Bermúdez

Una segunda reseña, esta de mayor amplitud, corrió a cargo de la conocida escritora de novelas policíacas María Elvira Bermúdez (1916-1988). Bermúdez conocía la discusión a fondo. Había asistido a los cursos del Grupo Hiperión y había quedado cautivada por la oratoria y la sagacidad de Uranga. Bermúdez había propuesto, un año atrás, que a la filosofía de lo mexicano se le imprimiese una perspectiva de género. Un ama de casa experimenta el sentimiento de inferioridad, la zozobra y el resentimiento de una manera particular. Su mortificación es de otro tipo. Está volcada a las labores domésticas, la crianza del hijo, el cuidado del esposo. Rara vez dispone del tiempo para instalarse en angustias metafísicas. Bermúdez adoptó en sus reflexiones el aparato teórico de Uranga. Encontró que la mujer cae bajo la descripción tradicional de “accidente”, que su existencia solo es reconocida a medias y que es, en todo caso, una existencia dependiente y en amenaza continua de desalojo, frente a la sustancialidad granítica del varón. El varón mismo está *nepantla*, aseguró Bermúdez, pues su trato con la mujer oscila entre la idealización caricaturesca (casi siempre la idealización de la madre) y la cosificación y la denigración.

En su reseña del 14 de septiembre de 1952, María Elvira Bermúdez no contrasta su propia postura con la de Uranga. Se limita a hacer un resumen puntual y juicioso, capítulo por capítulo, del *Análisis*. Hace explícitas las pautas metodológicas de Uranga. Recoge la tesis axial del libro: la tesis sobre la insuficiencia constitucional del mexicano. Advierte que la pregunta de Uranga no se detiene en este ser, sino que pretende abarcar el ser de todo ser humano. Lee el *Análisis*, en suma, como Uranga mismo quería que se le leyese, esto es, como un libro de antropología, sí, pero una antropología existencial, una antropología fincada en la ontología. Bermúdez no sucumbió a la tentación fácil y desinformada de ver en el *Análisis* un gesto patriotero y corto de miras, de confundir

el registro ontológico con el registro psicológico y sociológico o de desligar a la “filosofía del accidente” de un “humanismo del accidente” (propósito final de Uranga).

Este libro de Emilio Uranga, tan mexicano y tan profundo, encierra, entre otras, estas innegables verdades: la investigación de lo mexicano, lejos de constituir un pasatiempo intrascendente o una postura vanidosa, es el punto de partida idóneo para el conocimiento del hombre. Este conocimiento, hasta ahora, ha sido adelantado con sutileza por la Poesía. Poesía y Filosofía, en síntesis cordial, demuestran, para decirlo con las palabras de Uranga, que nuestro “carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego” (Bermúdez, 1952, p. 7).

Emilio Uranga tuvo en María Elvira Bermúdez a una lectora temprana, comprensiva y atenta. Más aún: tuvo en María Elvira Bermúdez a una lectora crítica que desarrolló lo que él dejó apenas insinuado, a saber, el potencial de la filosofía del accidente para pensar no solo el modo de ser del mexicano sino el modo de ser de todas aquellas personas víctimas de una “moral de la subordinación”, incluyendo el modo de ser de la mujer mexicana y de la mujer a secas.

María Elvira Bermúdez fue la única mujer que publicó un libro dentro de la colección “México y lo Mexicano” de Leopoldo Zea: *La vida familiar del mexicano* (1955). Allí, María Elvira Bermúdez cita varias veces a Octavio Paz, José Alvarado, Reyes Nevárez, José E. Iturriaga, José Gómez Robleda, Leopoldo Zea, etcétera. A Emilio Uranga lo menciona una sola vez y sin los entusiasmos ni los énfasis de antaño: “Emilio Uranga ve en la estructura oscilatoria del ser del mexicano una clara y última realidad óptica. Este oscilar es lo que indios llamaban estar *nepantla*. Ahora bien, en sus relaciones amorosas y familiares, el mexicano está, indudablemente, *nepantla*. Oscila entre la Mujer y las mujeres” (Bermúdez, 1955, p. 100). Es la versión recortada de un párrafo que ya le habíamos leído en artículos previos.

3. La reseña de Arturo Rivas Sáinz

La filosofía de lo mexicano tuvo un antecedente y un interlocutor en el escritor jalisciense Arturo Rivas Sáinz (1905-1985). Emilio Uranga no lo menciona de manera explícita, pero es posible que haya consultado un

libro de Rivas Sáinz de 1944 titulado *El concepto de la zozobra* (publicado por Eos).³

Rivas Sáinz advierte en Ramón López Velarde una “frecuente preferencia de lo accidental, que abstrae del campo poético la sustancia, dejando solos la relación y el accidente” (Rivas Sáinz, 1979, p. 19). Pone algunos ejemplos. El primero lo extrae de “Mi prima Águeda” (López Velarde, 1990, p. 143): “Águeda era / (luto, pupilas verdes y mejillas / rubicundas) un cesto policromo / de manzanas y uvas / en el ébano de un armario añoso”. El segundo ejemplo pertenece a “Nuestras vidas son péndulos” (p. 150): “¿Dónde estará la niña / que en aquel lugarejo / una noche de baile / me habló de sus deseos / de viajar, y me dijo / su tedio? / Gemía el vals por ella, / y ella era un boceto / lánguido: unos pendientes / de ámbar, y un jazmín / en el pelo”. En ambos casos las mujeres son “reducidas a luz y color, como en los cuadros de Renoir” (Rivas Sáinz, 1979, p. 20). La preferencia de lo accidental también se advierte en “la determinación de las cosas por su característica más sutil, por la nota delicada que pasa desapercibida” (p. 22).

López Velarde sería, de este modo, el poeta de lo accidental, el poeta que se regodea en las “cualidades secundarias”, para decirlo con la jerga empirista, pero sería también —de aquí el título del libro— el poeta de la zozobra. Rivas Sáinz aclara que por “concepto de la zozobra” no debemos entender una elaboración teórica a la usanza de los fenomenólogos, sino, “mágicamente”, una elaboración poética: la zozobra es un “estado anímico”, una “angustia adecuada”, pero “una angustia de notables diferencias específicas” (p. 27).

Coincide con la angustia de Kierkegaard en que se debe a una como desintegración de la unidad personal [...]. [En la zozobra] el hombre se descentra, se disuelve, se descompone y se dualiza hacia términos opuestos [...]. Cuando el hombre se abre y se desgaja, solicitado por señuelos opuestos —carne y espíritu, yo y no-yo, tiempo y eternidad—, la unidad se rompe y el inestable equilibrio se bambolea en indecisión de zozobra y angustia (Rivas Sáinz, 1979, pp. 28-29).

³ Nosotros citamos la edición de 1979 de la Universidad de Guadalajara.

La zozobra consiste en “un precipitado explosivo de ingredientes incompatibles”. Es una urdimbre de “tristeza y lobreguez”, “dolencia y agonía”, “desazón”, “cobardía y miedo”, “sufrimiento y rencor”, “fatiga”, “congoja”, “sed de amar”, “nihilista locura”, “intimidación”, “suspensión y azoro”, “espanto” (Rivas Sáinz, 1979, pp. 29-30). El escritor y catedrático de la Universidad de Guadalajara pronto deja de lado a Kierkegaard para buscar apoyo en el psicoanálisis. “Todos los pormenores y señales de la freudiana sintomatología de la angustia neurótica, se advierten [en los versos de López Velarde]: el pavor nocturno, el vértigo, los miedos y fobias” (p. 32). La zozobra manifiesta “horripilantes” síntomas fisiológicos: perturbación de la actividad cardíaca y de las funciones respiratorias, parestesia (incremento de la sensibilidad y el dolor). El poeta a menudo se asfixia, siente una marea que sube por el pecho, el “galope del corazón sin brida” (López Velarde, 1990, p. 185).

De lo dicho por Rivas Sáinz (1979, p. 22) se deduce de inmediato que la hipersensibilidad “microscópica” de López Velarde es el rasgo de un conflicto neurótico. Rivas Sáinz se aproxima de esta manera al punto culminante de su exégesis: aparte de hipersensibilidad, la zozobra es una *hipersentimentalidad*. “El amor y el deseo [...] se acendran en la tremenda parestesia de la erótica zozobra” (Rivas Sáinz, 1979, p. 35). Esta dimensión erótica de la zozobra se hace patente en el poema “Hormigas”:

A la cálida vida que transcurre canora
con garbo de mujer sin letras ni antifaces,
a la invicta belleza que salva y que enamora,
responde, en la embriaguez de la encantada hora,
un encono de hormigas en mis venas voraces.

Fustigan el desmán del perenne hormigueo
el pozo del silencio y el enjambre del ruido,
la harina rebanada como doble trofeo
en los fértiles bustos, el Infierno en que creo,
el estertor final y el preludio del nido.

Mas luego mis hormigas me negarán su abrazo
y han de huir de mis pobres y trabajados dedos
cual se olvida en la arena un gélido bagazo;

y tu boca, que es cifra de eróticos desnudos,
tu boca, que es mi rúbrica, mi manjar y mi adorno,
tu boca, en que la lengua vibra asomada al mundo
como réproba llama saliéndose de un horno,
en una turbia fecha de cierzo gemebundo
en que ronde la luna porque robarte quiera,
ha de oler a sudario y a hierba machacada,
a droga y a responso, a pabilo y a cera.

Antes de que deserten mis hormigas, Amada,
déjalas caminar camino de tu boca
a que apuren los viáticos del sanguinario fruto
que desde sarracenos oasis me provoca.

Antes de que tus labios mueran, para mi luto,
dámelos en el crítico umbral del cementerio
como perfume y pan y tósigo y cauterio (López
Velarde, 1990, p. 211).

La zozobra es “el hormigueo angustioso de las ansias y del deseo” ante la “invicta belleza” (Rivas Sáinz, 1979, p. 36) de una mujer. Las ansias insatisfechas de López Velarde son como hormigas que marchan por el interior de sus venas y por la superficie de las páginas del poemario. “El lector se enferma de amargo desasosiego y de nerviosidad irrechazable...” (p. 37).

Recorriendo una senda distinta, que nada tenía que ver con sintomatologías neuróticas, Emilio Uranga arribó a algunos planteamientos similares. Coincide con Rivas Sáinz en que la zozobra es una angustia específica, diversa de la angustia de la tradición filosófica, y que este “mágico” concepto apunta a una delicada y complejísima erótica de la muerte que es, también y sobre todo, una erótica de la intersubjetividad: un movimiento paradójico de comunión y desmembramiento, una con-dolencia, es decir, un dolerse de sí mismo, de la propia menesterosidad, pero también de la menesterosidad ajena, incluso la de los seres inanimados.

Rivas Sáinz y Uranga eran espíritus afines, y no solo por su interés común en la erótica de la zozobra —los dos supieron recoger la savia filosófica de los versos de López Velarde—, sino por su enfoque metodológico, pues si bien es cierto que la prosa de Rivas Sáinz estaba

salpicada de terminajos psicoanalíticos, también es cierto que era un estudioso de la filosofía, de Heráclito a Husserl, y que conocía expresiones como “reducción trascendental” o “epojé” (en 1950, dicho sea de paso, y a modo de prueba, publicó una *Fenomenología de lo poético*). No es ninguna casualidad que Rivas Sáinz haya leído con ojo particularmente informado y crítico el *Análisis del ser del mexicano*. Su reseña se publicó en julio de 1953 en la revista *Summa*. Más que de una reseña, se trata de una colección de anotaciones fragmentarias, suponemos que escritas a vuelapluma y en los márgenes del *Análisis*; algunas a medio desarrollar, como si fuesen señalizaciones que Rivas Sáinz iba dejando para sí conforme avanzaba en la lectura. No encontramos una ponderación del pensamiento de Uranga en su conjunto, sino que asistimos al *acto de la lectura*, como si Rivas Sáinz franqueara para nosotros, en una suerte de ejercicio fenomenológico, el taller íntimo de su conciencia. Se adivina en cada apunte la constitución progresiva de su interpretación. “Nada de lo que entonces se va urdiendo”, admite el propio Rivas Sáinz, “tiene valor definitivo” (Rivas Sáinz, 2024, p. 33).

Rivas Sáinz subraya, en primer término, un aspecto de la obra de Uranga que varios lectores contemporáneos suelen perder vista, a saber, que el *Análisis* “no es una simple investigación” (Rivas Sáinz, 2024, p. 33). Se le debe considerar —advierte el reseñista— como parte de un movimiento que tenía como propósito último la transformación del ser del mexicano. Si hacemos caso omiso de este propósito ético o si desengastamos el *Análisis* de su contexto de emergencia, corremos el riesgo de reducirlo a un simple producto académico para la delectación estética de los eruditos. Nada más alejado de la letra y el espíritu del *Análisis*.

Emilio Uranga —esto también lo advierte Rivas Sáinz— no busca lo mexicano en la historia como si desenterrara una pieza de arqueología. “La Historia es magnífico auxiliar, pero compete al pensamiento filosófico, aprovechando la narración de los sucesos, in-ducir lo mexicano” (Rivas Sáinz, 2024, p. 34). Detengámonos en ese “in-ducir” que Arturo Rivas Sáinz escribe deliberadamente con un guion intermedio, como si quisiera resaltar el significado etimológico y originario de la palabra. El prefijo latino *in* se traduce como “hacia dentro”; *ducere*, como “guiar”, “llevar”. *Inducere* apunta a la idea de “provocar algo”, “hacer que algo ocurra”. Lo mexicano —esta es la indicación de Rivas Sáinz, siguiendo a Uranga—, no es tanto la *constatación* de un hecho tangible como la *constitución* (de nueva cuenta nos sale al paso este vocablo fenomenológico) de un

proyecto ontológico colectivo. Así lo expresó Uranga en una conferencia de 1951: “Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos” (Uranga, 1951b, p. 128).

Rivas Sáinz se muestra dudoso y desconcertado en más de una ocasión, sobre todo cuando el análisis de Uranga oscila entre el concreto ser de cada uno —perecible y accidental— y el Ser abstracto —el ser humano a secas, ya despojado de cualquier gentilicio—. Es aquí donde Rivas Sáinz se da de bruces con aquello que le parece un “propósito antifilosófico, pues rehúye lo universal y abstracto”: el ser absoluto, en sí, es el “único *ens* verdaderamente filosófico” (Rivas Sáinz, 2024, pp. 34 y 36). Y añade: “Desde el momento en que se prescinde de lo sustancial, negándolo y se admite sólo el accidente, lo que *accide* o cae, el interés filosófico muere —o debería de ser de la fuga” (p. 36).

El tránsito de la “insuficiencia” a la “accidentalidad” resulta no menos problemático, a juicio del reseñista: “Insuficiencia –inconsistencia– carencia de base. Las dos primeras son iguales, *aequales*, equivalente en el prefijo; las tres en las terminaciones; pero *lo que no basta* no equivale a *lo que no se sostiene*. Suficiencia y equilibrio son conceptos distintos” (Rivas Sáinz, 2024, p. 35).

La insuficiencia es una categoría que Emilio Uranga contrapone al sentimiento de inferioridad diagnosticado por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* (de 1934). Mientras que la inferioridad implica el reconocimiento tácito o explícito de un superior —casi siempre un superior extranjero, en el caso del mexicano—, la insuficiencia extiende ante nosotros, como bien dice Rivas Sáinz, un “no basta” o un “todavía no” que nos invita a redoblar esfuerzos. La escala de valoración es trascendente o extrínseca —inauténtica— cuando nos percibimos y nos autoconstituimos como inferiores. En el sentimiento de insuficiencia —esta es la ventaja—, la escala es inmanente o propia. Uranga escribe: “La insuficiencia de una ‘realidad’ es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y quebradiza” (Uranga, 1952, p. 17; *italicas en el original*).

El reclamo de Rivas Sáinz se dirige a esta última aserción. Lo que *no basta* (lo insuficiente) no equivale a lo que *no se sostiene* (lo accidental). Lo insuficiente es aquello que *no alcanza* el estado de completud. Uranga,

en su *Análisis*, es aún más radical: pasa de hablar de un sentimiento de insuficiencia a la “insuficiencia constitucional de nuestra manera de ser” (Uranga, 1952, p. 17). No se ciñe a la metafísica clásica, para la cual, en efecto, un accidente (estar sentado, por ejemplo), aunque carece de *autonomía ontológica*, no es, en sentido estricto, *insuficiente*, pues está perfectamente fundado en una sustancia (la persona que se sienta), y esta *fundamentación adecuada* permite hablar del accidente como lo *plenamente real dentro de su modo de ser*. Un escolástico rebatiría las afirmaciones de Uranga y le daría la razón a Rivas Sáinz: la insuficiencia, ontológicamente, no es aquello que por fuerza determina al accidente frente a la sustancia. Habría, sin embargo, que tomar en cuenta que las reflexiones de Uranga se encaminaban hacia una crítica del colonialismo cultural y de la moral de la subordinación, que no solo producen malestares psicológicos, sino que —esta es la tesis fuerte— vertebran un *modo de ser*. Desde esta perspectiva más amplia (y existencialista), lo insuficiente bien puede ser equiparado con lo accidental, con lo que está estructural y constitutivamente inhabilitado para la plenificación, con lo dependiente, lo infundado, lo que obtiene su ser del Otro en una especie de transacción desventajosa y asimétrica; con lo frágil, lo hendible, lo que existe bajo una amenaza constante de desalojo y despojo. La noción clásica de “accidente” funcionaba como recurso pedagógico para comunicar mejor a los lectores su crítica a una identidad nacional fincada en la dependencia y para reivindicar, de cara a la ontología occidental binaria, una ontología de los pueblos periféricos. “Si se abandonaba por completo la ontología tradicional”, apuntó Uranga en noviembre de 1983, acordándose de sus andanzas de mocedades, “había que echar al bote de la basura lo mismo la noción de accidente que la de sustancia. Pero en el intermedio valió la pena repensar, o inventar, una ontología *accidental*, no *occidental*, siempre sustancialista” (Uranga, 1983b, p. 4).

Al final de su reseña, Rivas Sáinz parece conceder a Uranga que “lo mexicano es lo universal, como tema y como objeto. Y en lo mexicano tiene que darse, existencialmente, sin necesaria comparación, lo que es humano y por tanto de todos” (Rivas Sáinz, 2024, p. 37).

Uranga introdujo a la discusión filosófica el término *nepantla*, que es, hasta la fecha, un término muy socorrido para pensar las identidades fronterizas; el estado neutro, agónico, de no ser ni de aquí ni de allá, de estar en la encrucijada, en un estado de incertidumbre y ambigüedad irrebasables. Es probable que Rivas Sáinz haya tropezado con este

término náhuatl y que este feliz incidente le haya inspirado el siguiente pasaje, uno de los más bellos y logrados de su reseña:

Muchos mexicanos no tienen ni pizca del *precioso-líquido* ancestral; pero flota aún en el viento y nos penetra, en ese otro hálito que es el alma, de imponderables influencias pervivientes. Vivimos en un mundo secreto y misteriosamente poblado de viejas divinidades, de costumbres antiquísimas que se acurrucan en los escondrijos de nuestro espíritu como preocupaciones todavía no periclitadas: aunque con máscara de San Isidro, Tláloc recibe aún nuestras invocaciones; sacrificamos, *in corde*, a nuestros amigos. Como se cree en un Dios que merece lo más noble y elevado, se le ofrenda lo más elevado y noble de la creación: sustancialmente unidos, el cuerpo y el alma (Rivas Sáinz, 2024, p. 37).

Es una lástima que Rivas Sáinz no haya comentado profusamente la cuarta parte del *Análisis*, es decir, la parte en que Uranga hace uso de la poesía de Ramón López Velarde para resolver el misterio de la intersubjetividad, o dicho de manera llana, el misterio de cómo los individuos van haciendo —“van tejiendo”, para ser precisos— la comunidad. Podemos estar seguros, sin embargo, de que la lectura de este capítulo lo sorprendió gratamente:

En la postrera parte del libro se recurre a la poesía y cuán jugosa resulta. Cómo el poeta, sin advertencia apenas, ofrece al filósofo gambusino la pepita numerosa e inagotable de su oro. El análisis, ya no exposición, se hace amorosamente y con gran felicidad y provecho. Uranga pervierte hasta el polvo más menudo del lodo poético velardeano y me confirma, en el credo, ya inconvertible, de que la razón no es ajena a la poesía y de que, pese al inconsciente que irrumpe en toda creación, la conciencia desde su profundidad imponderable, pero solícita y vigiladora, auxilia (Rivas Sáinz, 2024, p. 37).

Emilio Uranga no extendió acuse de recibo, perdiéndose así para la filosofía mexicana la posibilidad de un diálogo entre dos inteligencias equidistantes.

4. Las reseñas de Enrique González Rojo y Abelardo Villegas

Hubo aún dos reseñas significativas del *Análisis*: la “demoledora” reseña de Enrique González Rojo (1928-2021) y la de Abelardo Villegas (1934-2021).

Desde la óptica marxista de González Rojo, Uranga se alejaba burguesamente de la sociedad, se contemplaba a sí mismo con espíritu estético, desperdiciaba su inteligencia en lucubraciones inútiles, desdeñaba el verdadero problema de México: el de su diaria manutención.

Creo decididamente que es más importante buscar el pan que preguntarnos por nuestro ser, y creo que el que se interroga en este sentido lo hace únicamente con el estómago lleno [...]. En los ensayos que conozco de Emilio Uranga se deja al margen el problema económico; no encuentro en ellos la intención de buscar la salida de esta encrucijada dolorosa (González Rojo, 1953, p. 101).

Emilio Uranga ya había recibido reproches similares de parte de José Mancisidor, José Revueltas, Elí de Gortari y Hernán Laborde. Citemos las palabras de este último:

Los jóvenes filósofos mexicanos [...] deberían dedicarse a elaborar, no precisamente una filosofía mexicana o iberoamericana [...] [;] deberían poner su habilidad y su ciencia al servicio del proletariado, que es la clase del porvenir, la clase llamada a regenerar y salvar el mundo con todos sus valores culturales. Y si alguien tiene la miopía o la audacia o el desenfado de negar la existencia de las clases en México, poco importa: dejemos que ese alguien se hunda en el ridículo (Laborde, 1949, p. 1).

Uranga había dejado claro en diversas entrevistas que no era ajeno al fárrago social ni a las desigualdades económicas. Pero su estrategia de combate al hecho brutal de la dominación no era la estrategia marxista. No creía que la solución radicase en el choque frontal y cruento entre los dos bloques de una sociedad polarizada o en el “simple camino dictatorial” de un Partido. En un país como México, víctima de la dependencia y el tutelaje, la revolución tendría que ser otra y tendría

que librarse, en primera instancia, en el ámbito de la conciencia, bajo la precaución existencialista de que el ego no es un habitáculo cerrado con llave sino una “intencionalidad” y un ser-en-el-mundo.

Es cierto, al mexicano hay que darle de comer, hay que darle todos los instrumentos para una mejor vida, pero también, simultáneamente y no después, hay que darle un sentido a esa vida. Un para qué vivir, un para qué comer, un para qué tener resueltos los problemas materiales. Este para qué es lo que se llama sentido (Zea, 1952, p. 3).

La emancipación mental y cultural de México representaba un desafío urgente. Esta emancipación quizá no solventaría de la noche a la mañana el problema del pan ni llenaría los estómagos de los mexicanos, pero sí les brindaría ese “para qué”, ese sentido de autonomía que predicaban los hiperiones con la vehemencia de un tábano. Esto y no otra cosa es lo que hace la filosofía, incluyendo el marxismo: dar al hombre o a la sociedad una conciencia. En el caso del existencialismo, la conciencia de su responsabilidad social. Uranga estaba convencido de que los postulados existencialistas, lejos de impedir, favorecían la lucha del proletariado.

Abelardo Villegas fue, al principio, mucho más amable que González Rojo. En su reseña transmite con fidelidad las ideas de Uranga, hasta que tropieza con un conflicto insoluble: la relación entre el mexicano y el ser humano en general. A juicio de Villegas, Uranga no terminaba de derrumbar la barrera inefable —nunca nadie ha logrado precisar en qué consiste esta barrera— que mantiene al mexicano distinto de los demás seres humanos y que impide que cualquier persona concreta pueda identificarse con nosotros:

Al definir el ser del hombre mexicano como ser accidental, dice Uranga, no estamos definiendo el ser del hombre en general, pues lo que se hace pasar como hombre en general es la humanidad europea generalizada, que se distingue precisamente por una jactanciosa sustancialidad [...]. Sabemos, desde luego, que el ser a que se refiere no es un ser genérico en el que aparecerían los diversos tipos humanos como especies subordinadas, sino a una existencia que

cada individuo o grupo humano realiza según sus propias posibilidades [...]. Sin embargo, a pesar de esta objeción, la contradicción no desaparece, lo que se afirma del mexicano se afirma de todo hombre, lo que se quiere entender como una realidad “abierta” o “propuesta”, resulta ser un “haber” permanente con diferentes modalidades, desembocando con ello en el género, en el hombre en general que se quiere eludir (Villegas, 1953, p. 328).

Abelardo Villegas toca una de las fibras sensibles de la filosofía de Uranga. Estamos, en efecto, ante una contradicción conceptual que Uranga solo pudo resolver abandonando el terreno de la razón lógico-instrumental y echando mano de una “razón poética”. Uranga *discurre* sobre la *vivencia* de la intersubjetividad valiéndose de la metáfora lopezvelardeana de “la tejedora”.

González Rojo y Villegas eran dos inteligencias en ciernes que daban sus primeros pasos por la academia. No eran, aún, adversarios de peso para un veterano de la polémica como Emilio Uranga, quien no se preocupó de responder a las críticas.

El desconcierto de Villegas se intensificó con el correr de los años. En 1960, cuando ya nadie hablaba, ni por error, de la ontología, la fenomenología, el existencialismo, publicó *La filosofía de lo mexicano* (FCE). Nada menos que Leopoldo Zea había asesorado la investigación. El apartado que dedica a Uranga es breve y a todas luces injusto. Se limita a comentar los dos primeros capítulos del *Análisis*; no consulta otra bibliografía. El problema de Uranga, dice, es de base. Desde el momento en que se decidió a observar la esencia del mexicano ya tuvo que haber sabido, implícitamente, lo que era un mexicano.

Es el problema (detectado antes por José Gaos) de la determinación del objeto. El investigador recurre a un saber que supuestamente aún no descubre cayendo así en un círculo vicioso. “Uranga cae de plano dentro de la sanción crítica de la anterior observación” (Villegas, 1960, p. 183).

Villegas da continuidad a su reclamo de 1953. Uranga niega la noción del “hombre en general”, pero más adelante afirma que el ser accidental del mexicano revela la accidentalidad de la condición humana. No queda clara la relación entre el mexicano y el resto de la humanidad. Parece ser una relación contradictoria e imposible. Para Villegas, la “ontología” del

mexicano no era más que el análisis de un ser temporal y, por ende, un análisis histórico.

Muchos lectores posteriores a Villegas —lectores que, evidentemente, ya no atestiguaron de cerca la explosión del existencialismo mexicano— cometieron estas dos injusticias: la de leer el *Análisis* en clave estrictamente heideggeriana (una injusticia que, por desgracia, promovió el propio autor) y la de acercarse a la filosofía de Uranga como uno se suele acercar a los tratados de filosofía: como si fueran una maraña de conceptos que hay que dilucidar, contrastar, poner en orden. Uranga, en realidad, analizaba una vivencia o “vividura” (como solía decir siguiendo a Américo Castro). Creía que el principio de una comunidad no había que buscarlo en un pacto constituyente o en una deliberación; tampoco en el “emparejamiento” (*Verkoppelung*) de Husserl ni mucho menos en el *regarder* sartreano, sino en la afectividad (la pena, la zozobra, el amor).

Ninguno de estos temas (los más importantes de la filosofía del accidente) los encara Abelardo Villegas en su libro. Por esta causa, Uranga (1962, p. 553) lo llamó, sin miramientos, “retrasado mental” (en el sentido de que llegaba tarde a la discusión) y epígono envidioso.

5. Conclusiones

Análisis del ser del mexicano no abría una discusión. Más bien la clausuraba. No fue el cénit, sino el brillo crepuscular de la filosofía de lo mexicano. Es probable que el propio autor no esperara un recibimiento efusivo. El *Análisis* tenía algo de testamento y de recapitulación. Para entenderlo plenamente es necesario volver la vista atrás, a los artículos y las conferencias que le precedieron.

El libro le sirvió a Emilio Uranga de carta de presentación. Así nos lo cuenta él mismo:

Hace muchos años, cuando le presenté orgulloso [a Alfonso Reyes] mi constancia de haber terminado felizmente mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y mi primer libro, *Análisis del ser del mexicano*, me respondió con un revuelo festival, y tras de felicitarme por haber escuchado el consejo de un maestro argentino, Raimundo Lida, de irme a completar mis estudios y seguir mis andanzas de mocedad en Europa, me dijo contundentemente: “¡Y

ahora, a quitarse la grasa de la Academia! Escriba con sabor y subordínele el saber" (Uranga, 1971, p. 57).

De modo que el libro también le sirvió, en alguna medida, de pasaporte. Emilio Uranga se embarcó rumbo a Europa en diciembre de 1953. Se instaló en Friburgo, la ciudad de Heidegger. De allí se trasladó, en 1955, a París. Sopesó la idea de ampliar el *Análisis* y de convertirlo en un tratado copioso, pero muy pronto renunció a esta idea para dedicarse, en su lugar, al estudio de Goethe. Cuando regresó a México, a mediados de 1957, la Facultad de Filosofía y Letras ya no se encontraba en el bullicioso centro de la capital sino en los pedregales del sur. La atmósfera y el escenario en que había lucido el genio de Emilio Uranga habían dejado abruptamente de existir. En los seminarios de la Facultad ya ni siquiera se pronunciaban los nombres de Husserl, Scheler, Heidegger o Sartre. El interés estaba puesto ahora en la filosofía del lenguaje de un Russell o un Wittgenstein. En apenas un lustro, el *Análisis* había pasado a ser una pieza de anticuario.

A este libro se le concedió, en las décadas venideras, un único valor: el testimonial. Uranga mismo llegó a considerar la filosofía de lo mexicano "un buen amor que pasó y ya" (1988a, p. 48); y a su opúsculo, el *souvenir* de una época de oro irremediamente extinta. "La filosofía siguió por otros rumbos, no existencialistas, y el mexicano también por otros, nada filosóficos" (Uranga, 1983a, p. 4).

No hubo una reedición del *Análisis* en vida de Emilio Uranga. La segunda edición saldría de la imprenta en 1990 gracias a los auspicios del Gobierno de Guanajuato. No sería, sin embargo, sino hasta la tercera edición de 2013 (preparada por Guillermo Hurtado y publicada por Bonilla Artigas) que el *Análisis* volvería a ser el objeto de una serie de estudios (y de recriminaciones) que hasta la fecha prosiguen. En 2021, el *Análisis* fue traducido íntegramente al inglés, multiplicándose de manera exponencial el número de sus lectores y su campo de influencia (Uranga, 2021b). Hoy en día podemos afirmar que *Análisis del ser del mexicano* ocupa un puesto entre los clásicos de nuestra filosofía.

Bibliografía

Análisis del ser del mexicano. (1952, 17 de agosto). *México en la Cultura*. Novedades, 180, 7.

- Bermúdez, M. E. (1952, 14 de septiembre). [Reseña de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga]. El libro mexicano de Emilio Uranga. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 285, 7.
- Bermúdez, M. E. (1955). *La vida familiar del mexicano*. Antigua Librería Robredo.
- Castro, R. (1951, 14 de abril). ¿Qué es y cómo es lo mexicano? *Hoy*, 738, 34-39 y 66.
- De Rúbens, G. (1949, 25 de septiembre). ¿Qué es el mexicano? Entrevista con Emilio Uranga. *México en la Cultura. Novedades*, 34, 7.
- González Rojo, E. (1953). [Reseña de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga]. ¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano? *Cuadernos Americanos*, 69(3), 98-109.
- Laborde, H. (1949, 26 de junio). La filosofía en México. El existencialismo, filosofía reaccionaria II. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 118, 1 y 2.
- López Cámara, F. (1952, 14 de diciembre). El existencialismo en Francia y en México. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 298, 4, 6 y 10.
- López Velarde, R. (1990). *Obras*. J. L. Martínez (ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Rivas Sáinz, A. (1979). *Concepto de la zozobra*. Universidad de Guadalajara.
- Rivas Sáinz, A. (2024). *El estilo de Arturo Rivas Sáinz*. C. A. Flores Valdovinos (ed). Ediciones El Viaje.
- Rodríguez, A. (1950, 15 de abril). [¡]Ni sirven a México ni lo comprenden! *Hoy*, 686, 26-27 y 66.
- Uranga, E. (1950, 3 de diciembre). Generación y grupo. *México en la Cultura. Novedades*, 96, 7.
- Uranga, E. (1951a, 1 de marzo). Análisis del ser del mexicano. *La República*, 49, 39.
- Uranga, E. (1951b). Notas para un estudio del mexicano. *Cuadernos Americanos*, 57(3), 114-128.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. Porrúa y Obregón.
- Uranga, E. (1962). El pensamiento filosófico. En J. L. Martínez (ed.), *México: 50 años de Revolución. IV. La Cultura*. (pp. 521-555). FCE.
- Uranga, E. (1971, 17 de julio). Inventario: [¡]Atención a dos críticos! *Revista de América*, 1334, 57.
- Uranga, E. (1983a, 29 de septiembre). El tablero de enfrente: para un amigo muerto: Jorge Portilla (III). *Novedades*, 4.
- Uranga, E. (1983b, 13 de noviembre). Diálogo de cosas pasadas. *El Semanario Cultural de Novedades*, 82, 4.

- Uranga, E. (1988a, 7 de noviembre). La filosofía del mexicano ya no tiene sentido: Emilio Uranga. [Entrevista con Armando Ponce]. *Proceso*, 627, 48.
- Uranga, E. (1988b, 13 de noviembre). Dos cartas de Uranga a Jorge López Páez. *El Semanario Cultural de Novedades*, 343, 2-3.
- Uranga, E. (2001). Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde. *Biblioteca de México*, 65-66, 73-77.
- Uranga, E. (2006). Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde. En G. Hurtado (ed.), *El Hiperión* (pp. 93-112). UNAM.
- Uranga, E. (2021a). Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde. En E. Uranga, *La exquisita dolencia. Ensayos sobre Ramón López Velarde* (pp. 36-68). J. M. Cuéllar Moreno (ed.). Bonilla Artigas.
- Uranga, E. (2021b). *Emilio Uranga's Analysis of Mexican Being: A Translation and Critical Introduction*. C. A. Sánchez (trad.). Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350145306.pt-002>
- Uranga, E. (2025). *Astucias filosóficas. Antología*. J. M. Cuéllar Moreno (ed.). UNAM.
- Villegas, A. (1953). [Reseña de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga]. *Filosofía y Letras*, 25(51-52), 328.
- Villegas, A. (1960). *La filosofía de lo mexicano*. FCE.
- Zea, L. (1952, 14 de septiembre). Escila y Caribdis de la cultura mexicana. *México en la Cultura. Novedades*, 184, 3 y 5.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3358>

L'esteriorizzazione come facoltà "particolare"
dell'anima e dello spirito: sfumature e processi
nella filosofia di Pavol Strauss (1912-1994)

Exteriorization as a "Particular" Faculty of the
Soul and Spirit: Nuances and Processes in the
Philosophy of Pavol Strauss (1912-1994)

Peter Juan Pablo Maria Bako

Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia

pietro.bako@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-0637-5687>

Recibido: 09 - 10 - 2024.

Aceptado: 10 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Bako, P. J. P. M. (2026). L'esteriorizzazione come facoltà "particolare" dell'anima e dello spirito: sfumature e processi nella filosofia di Pavol Strauss (1912-1994). *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 395-424. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3358>



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

Riassunto

L'esteriorizzazione esprime diversi significati nel campo della filosofia che spesso portano a varie conclusioni classificate all'interno delle teorie della mente estesa. Il filosofo slovacco Pavol Strauss (1912-1994) tende a concentrarsi sulla nozione di "esteriorizzazione" nell'ambito della sua ottica fenomenologico-esistenzialista. Strauss fa rientrare l'esteriorizzazione nella struttura della sua concezione antropologica dell'essere umano e ne esamina le funzioni, le manifestazioni e i processi. Sia l'esteriorizzazione che l'interiorizzazione sono collocate da Strauss tra le facoltà dell'essere umano, ma la loro funzione non è quella della tradizione classica agostiniana o tomistica: Strauss non definisce queste due facoltà solo come potenze dell'anima, ma anche come potenze dello spirito. L'esteriorizzazione e l'interiorizzazione sono entrambe facoltà particolari dell'essere umano. Nel presente articolo metto in evidenza le principali descrizioni di dieci processi in cui la facoltà di esteriorizzazione si espone e manifesta la sua singolarità con il suo impatto.

Parole chiave: Strauss; esteriorizzazione; interiorizzazione; interiorità; proiezione; facoltà; spirito; creatività; tomismo; fenomenologia esistenzialista.

Abstract

Exteriorization expresses different meanings in the field of philosophy that often lead to various conclusions categorized within the theories of extended mind. Slovak philosopher Pavol Strauss (1912-1994) tends to focus on the notion of exteriorization under his phenomenological-existentialist optic. Strauss understands exteriorization under the structure of his anthropological conception of human beings and examines its functions, manifestations, and processes. Both exteriorization and interiorization are located by Strauss among the human faculties, but their function is not that assigned to them by the Augustinian or Thomistic traditions: Strauss does not define these two faculties only as powers of the soul, but also as powers of the spirit. Exteriorization and interiorization are both faculties *particular* to human beings. In this article, I discuss the principal descriptions of ten processes in which the faculty of exteriorization plays a role and manifests its singularity and impact.

Keywords: Strauss; exteriorization; interiorization; interiority; projection; faculty; spirit; creativity; Thomism; existentialist phenomenology.

1. Introduzione al tema¹

L'originalità dell'essere umano è stata da sempre il motivo delle analisi e delle riflessioni filosofiche più cospicue. L'ammirazione, sia per l'espressione esteriore della natura umana, sia per la sua ricchezza interiore, hanno portato, infatti, molti filosofi a diverse indagini antropologiche. Ricche spiegazioni circa la struttura umana e le descrizioni delle capacità dell'essere umano sono il frutto di tali ricerche. Già Aristotele, a questo riguardo, ha collegato le capacità umane alle cinque facoltà: "la nutritiva, la sensitiva, l'appetitiva, la locomotoria e la razionale" (*L'Anima*, B3, 414a32-33). San Tommaso, seguendo le orme dello Stagirita, approfondisce lo studio delle cinque potenze nella famosa *Somma di teologia* (I, I, q. 78). Sant'Agostino invece ne elenca soltanto tre: memoria, intelletto e volontà: "Per mezzo di tutte queste tre potenze, sono io che ricordo, io che comprendo, io che amo, io che non sono né memoria, né intelligenza, né amore, ma li possiedo" (*La Trinità*, XV, § 22). A differenza del vescovo ipponense, Sant'Alberto Magno pone enfasi sul libero arbitrio, che considera un'ulteriore facoltà dell'anima spirituale (*De homine*, q. 70, a. 3, *solutio*).² Tutte queste saranno man mano, a partire dal pensiero moderno fino agli sviluppi fenomenologici,³ racchiuse dentro la sfera della coscienza caratterizzata da una sola facoltà: l'intenzionalità.

¹ Questo articolo fa parte della realizzazione del progetto APVV 22-0204 "Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti" ("Religiosità e valori della sostenibilità duratura") presso l'Università Costantino Filosofo di Nitra (Slovakia).

² Nella *Summa de homine*, Sant'Alberto dedica al libero arbitrio l'intera q. 70, suddivisa in sei articoli. Tuttavia, nel prologo alla q. 69, Sant'Alberto avverte che dovrà trattare di altre componenti dell'anima umana: cioè la sensualità (*sensualitas*), la ragione superiore e inferiore (*ratio cum portione superiori et inferiori*), il libero arbitrio, la sinderesi, la coscienza e la immagine di Dio che è nell'essere umano.

³ Basta ricordare per esempio lo psicologo e filosofo tedesco Franz Brentano (1838-1917), precursore del pensiero fenomenologico e maestro di Edmund Husserl, e la sua distinzione tra fenomeni fisici e fenomeni psichici. Questi ultimi (rappresentazioni, giudizi, moti d'animo) sono, infatti, intenzionali e privi di estensione (cfr. Brentano, 1997, p. 152).

A questo punto appare di particolare interesse il contributo del filosofo slovacco Pavol Strauss (1912-1994), abbastanza sconosciuto al di fuori dei confini della Slovacchia. Sembra che egli torni alla vecchia questione sulle funzioni o potenze dell'anima umana, sostenendo che ne facciano parte in modo particolare sia la facoltà di esteriorizzazione sia quella dell'interiorizzazione. E sebbene queste ultime siano strettamente connesse con le facoltà classiche sopraelencate, tuttavia, se ci aspettassimo che il filosofo slovacco abbia collocato queste potenze soltanto all'interno di una teoria della mente estesa, rimarremmo sorpresi.

2. Presentazione propedeutica di Pavol Strauss

Prima di vedere l'originalità delle posizioni filosofiche di Pavol Strauss circa l'esteriorizzazione in quanto capacità originale umana, bisogna presentare il personaggio. Lo faremo in due passaggi. Prima con una breve menzione di alcuni dati biografico-personali del filosofo "che furono cruciali per la formazione delle sue idee" (Pružinec, 2022, p. 150)⁴ e in un secondo passaggio con una limitata e generale presentazione della sua antropologia. Omettere queste due chiarificazioni propedeutiche ci renderebbe impossibile cogliere il pensiero straussiano, seguirne il ragionamento e riconoscere la novità del suo apporto (cfr. Koleják, 2013, p. 9).

2.1. Dati biografico-personali

Filosofo e teologo, musicista e poeta, medico e chirurgo, Pavol Strauss nacque nel 1912 da una famiglia ebrea. All'erudizione di Pavol Strauss ha contribuito assai l'ambiente familiare, in cui imparò oltre allo slovacco anche il tedesco, il francese e l'inglese; inoltre conosceva parzialmente la lingua ebraica e ungherese.

Nel 1925, tredicenne, comincia a scrivere un diario in tedesco la cui prima frase è: "Ho paura davanti alla morte, ho paura dell'estinzione. Se scrivo questo, magari non sarò estinto per intero" (2009l, p. 377).⁵ Forse

⁴ Tutte le citazioni sono tradotte dall'autore dell'articolo, eccetto quelle di opere con titolo originale italiano presenti in bibliografia.

⁵ La casa editrice Vydavateľstvo Michala Vaška, con sede a Prešov (Slovacchia), ha pubblicato una raccolta estesa di scritti selezionati di Pavol Strauss sotto il titolo *Zobrané literárne a mysliteľské diela* (Raccolta delle opere letterarie e filosofiche), comprendenti sia quelli già stampati che altri manoscritti. Si tratta dell'*Opera omnia* di Pavol Strauss. L'editore J. Pašteka ha diviso gli scritti

questa è la frase che sta alla radice del suo pensiero maturo: “Scrivo, dunque sono” (2010c, p. 191). Come afferma Július Pašteka, un esperto e amico personale di Strauss: “I diari, in particolare, dimostrano che egli confermava la sua esistenza creativa proprio scrivendo, cioè con un’attività letteraria” (2010, p. 7).⁶ Małgorzata Dambek chiarisce: “E vicino a questo pensiero si pone Derrida, che era convinto che vi fosse un certo tipo di ebraismo basato sulla passione per scrivere, sull’amore e sulla pazienza nello scrivere” (2014, p. 39).⁷

L’interesse di Strauss è tuttavia andato ben oltre l’ambito filosofico e letterario. Egli conosceva bene anche la poesia e la musica internazionali. Afferma: “La musica e la poesia sono gli utensili postremi della ragione” (Strauss, 2009e, p. 131). Come sostengono gli esperti del pensiero straussiano: la filosofia, la poesia e la musica, “questi tre mondi sono nel suo pensiero intrecciati in una maniera tale che rimane impossibile ricostruire una gerarchia di precedenza” (Fogaš, 2017, p. 25).

In quanto alla poesia, Strauss la definisce come “un concetto ontologico” (2011b, p. 299);⁸ non è stata limitata da parte di Strauss soltanto allo spazio dei suoi libri poetici. “La sua intenzione permanente era integrare in ogni scrittura il pensiero filosofico e la percezione poetica. [...] La poesia viene così compressa come un atto di trascendimento dal mondo visibile a quello invisibile” (Fogaš, 2017, pp. 42-43). In quanto

in dieci tomi, ciascuno dei quali comprende differenti opere e libri, secondo la data di origine oppure secondo il genere letterario. Noi seguiremo nel presente articolo questi tomi pubblicati.

⁶ Allo stesso tempo, Július Pašteka, sottolineando che lo stile diaristico rimase uno tra gli stili letterari caratteristici di Strauss, si pone la seguente domanda a cui non manca di rispondere: “Da parte di quali autori si schierò Strauss? [...] Gabriel Marcel (1889-1973) come pensatore religioso lo affascinò con il suo *Diario metafisico*” (Pašteka, 2010, p. 6).

⁷ Małgorzata Dambek continua: “In ogni caso, Derrida sosteneva che la condizione ebraica diventa la situazione modello del poeta, dell’uomo della parola e della scrittura. Perché l’uomo fa un’esperienza di libertà tale da essere schiavo del linguaggio e allo stesso tempo liberato dalla parola di cui è padrone” (2014, p. 39).

⁸ Inoltre, P. Strauss afferma nel suo discorso del 21 maggio 1992, quando il Consiglio Scientifico dell’Università di Pavol Jozef Šafárik a Košice gli conferì il dottorato *honoris causa* in scienze filosofiche: “La poesia e la filosofia sono campi correlati. Nel poeta c’è la filosofia e nel filosofo c’è la poesia, soltanto [espressa] con un’immagine diversa” (Pružinec, 2022, p. 150).

alla musica invece, Strauss scrive: "Nella musica si tratta di un servizio sulla via di una più profonda e probabile conoscenza" (2009a, p. 482), perché essa "contribuisce ad approfondire il nostro pensiero filosofico e scientifico" (2009e, p. 164). Infatti, sebbene lo stesso Strauss fosse un musicista, non si limitava solo a suonare il piano e visitare i concerti, ma egli stesso "valutava" i compositori non solo come musicista ma anche come scrittore e filosofo (cfr. Tretinová, 2006, p. 88). A questo punto vale la pena chiarire che per Strauss la musica ha un carattere "sovrazionale" in quanto "migliora e perfeziona la cognizione razionale" (Koleják, 2014, p. 77). Il filosofo slovacco fonda questo pensiero sulla sua analisi metafisica che potremmo definire come analisi "meta-aristotelica". L'essere umano non è soltanto uno *zoon logon echon* – un essere *dotato di parola*, ma ancora prima di questa è *dotato di musica*. L'autore spiega: "La musica è qualcosa di umano a priori" (2009h, p. 24), la musica è "il precursore della parola, legata alla vita" (2009e, p. 114).

È notevole che nonostante una grande passione per tutti questi campi, Pavol Strauss si orientò professionalmente alla medicina, e più precisamente alla chirurgia, di cui non si sentiva meno attratto.⁹ Come osserva Tibor Žilka: "Attraverso la medicina, si aprirono per l'autore spazi per esplorare la filosofia della vita e della morte" (2018, p. 235), temi che marcarono tutte le sue opere scritte impregnandole di una tonalità fortemente esistenzialista.¹⁰ Pavol Strauss confessa: "La musica, in quanto arte più immateriale, esercita la sua massima attrazione sul chirurgo che si dedica all'essenza più materiale dell'uomo" (2009i, p. 322). Il medico non è quindi un mero "ricettacolo" di conoscenze scientifiche della propria disciplina. Egli, "toccando e curando" le malattie del suo paziente, riesce a scendere nell'abisso della problematica essenziale dell'uomo, ove "si trovano le radici del suo essere esteriore e quello più interiore" (2009e, p. 115). Questa dimensione antropologica, poi, svolgerà un ruolo del tutto particolare nel processo di esteriorizzazione.

La maniera stessa di filosofare di Pavol Strauss riflette la metodologia tipica medica. Egli, quasi professionalmente, prima registra i segni esterni di un particolare caso o di una problematica, li osserva, li analizza e poi ne diagnostica gli "accadimenti" interni con le loro mutue

⁹ Iniziò gli studi di medicina nel 1931 a Vienna e li compì nel 1937 a Praga, dopodiché divenne chirurgo di professione.

¹⁰ "Strauss pensa in categorie esistenziali, è vicino alla filosofia esistenziale, se non addirittura un esistenzialista" (Pružinec, 2022, p. 157).

connessioni fino a definire le interrelazioni interne con quelle esterne, l'immanenza con il funzionamento dei fenomeni. Proprio in questo modo Strauss si profila come filosofo, tanto più quando si addentra nei paradossi dell'esistenza umana (cfr. Pružinec, 2022, pp. 156-157).

Infine bisogna rilevare gli ultimi due punti di carattere biografico-personale del filosofo slovacco. Il primo riguarda la sua conversione dall'ebraismo al cattolicesimo, e il secondo la sofferenza vissuta sotto il regime nazista e più tardi comunista.

In quanto alla sua conversione, che culminò con il battesimo il 28 agosto 1942, bisogna precisare con M. Koleják che "questa conversione avviene in un periodo in cui gli ebrei erano perseguitati e alcuni accettavano il battesimo solo per calcolo, per evitare i campi di concentramento" (2013, p. 30). Ma per Strauss, come dimostrano gli eventi successivi della sua vita, non vi era alcun calcolo.¹¹

Pavol Strauss si trovò varie volte in pericolo di vita durante la Seconda Guerra Mondiale a causa delle sue origini ebraiche e più tardi, durante il comunismo, per la sua fedeltà e adesione alla fede cattolica. In quanto al primo periodo, egli fu detenuto come prigioniero per mano della Gestapo tedesca nel 1944; in quanto al secondo, fu incessantemente sottomesso alla persecuzione che lo escudeva dalla vita pubblica come scrittore e filosofo, ma anche chirurgo. Tutto il dolore di questi periodi si rispecchia nelle sue opere filosofiche, poetiche e teologico-spirituali, confermando in esse l'impronta esistenzialista. Małgorzata Dambek riassume:

Allo stesso tempo, l'intera opera di Strauss è intrisa di una profonda riflessione filosofica che si concentra sulle continue domande dello scrittore sulla sua complessa identità. Fra tante domande che si pone troviamo queste:
Chi sono? Sono ebreo o slovacco? Perché sono condannato

¹¹ Come l'autore stesso confessa: "Comunque, mai e per nessuno, neanche per Hitler, né per gli altri antisemiti estremisti, io rinnegherò la mia origine. Perché questo è quello che mi ha assegnato Dio. E non lo si può togliere come una scarpa – e non avrei neanche l'intenzione di farlo. Al contrario, nel momento in cui per me è divenuto chiaro che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, il Messia promesso e il Redentore, sono diventato ebreo e cristiano" (Strauss, 2009a, p. 490).

all'alienazione, alla solitudine, alla morte nel corso della mia vita? (Dambek, 2014, p. 33).¹²

2.2. Presentazione dell'antropologia straussiana

Una limitata presentazione di alcuni punti biografico-personali di Pavol Strauss è stata necessaria per poter ora capire meglio l'abbozzo di una struttura antropologica straussiana della persona umana.

Il filosofo riconosce una distinzione di base all'interno della costituzione umana. L'essere umano è un *composto* di essere e di posizione (cfr. Strauss, 2009d, p. 203). Mentre l'essere va descritto con l'espressione *essere-dato*, la posizione o situazione va intesa come *essere possibile*:

Noi diventiamo costantemente uomini, anche se con le nostre radici siamo sempre radicati nell'essere. Noi possiamo scambiare la datità per una possibilità e così ogni futuro si trasforma in un tratto del presente. Perché tutto ha due facce, il giorno e la notte, la luce e il buio, il bene e il male, la vita e la morte, l'inverno e l'estate, l'infanzia e l'età adulta (Strauss, 2009a, p. 370).

Mentre l'essere ci presenta l'uomo sotto un aspetto di fenomeno naturale, la posizione/possibilità/situazione ce lo svela come un fenomeno sopra-naturale, spirituale, cioè come un "fenomeno dell'interiorità umana".¹³ Bisogna, però, stare molto attenti a non attribuire al *fenomeno*

¹² M. Dambek aggiunge: "Per questo, pensare all' 'ebraismo', e quindi pensare a che cosa significa essere ebreo, voleva dire per Strauss soprattutto essere solo, interiormente senza casa, socialmente isolato. È un uomo che non ha un luogo proprio, uno spazio proprio, e che è costantemente alla ricerca di esso. Un'enorme frattura interiore gli provoca una fuga nelle parole, nella scrittura. Una persona del genere preferisce essere assente, invisibile agli altri, ritirata. Si scuserebbe volentieri di esistere. Strauss ha definito la sua vita come l'anabasi di un uomo per nessuno, l'anabasi di un uomo che voleva essere per tutti, ma che è scivolato nelle profondità di se stesso e apparentemente non era per nessuno" (2014, p. 44).

¹³ "Devo confessare subito che ciò che ammiro di più è il fenomeno dell'interiorità umana e la base portante dello sviluppo della sua struttura interna. Il fenomeno inafferrabile, come fondamento di tutte le analisi e le indagini, di tutte le osservazioni e le comparazioni" (Strauss, 2009d, p. 178).

dell'interiorità umana la connotazione fenomenologica di un atto psichico e tanto meno quella cartesiana di un vissuto sostanzializzato. Il fenomeno in questo senso esprime tutto un mondo interiore, anzi un mondo artistico, un "universo creativo" pieno di leggi mai pienamente comprensibili (cfr. Strauss, 2009a, pp. 392 e 521; 2010d, p. 166).

La distinzione tra *l'essere* e *la posizione* va però più in fondo. Mentre l'essere assicura all'individuo la sua "dignità" umana inalienabile, la posizione invece si guadagna con un "valore" etico. Il primo è legato alle "leggi", la seconda a una vocazione o "campi affidati" (cfr. Strauss, 2009h, p. 79). La totalità dell'essere – sebbene sia determinata, spesso aggrappata nelle definizioni e considerata un circolo chiuso – rimane tuttavia, secondo Strauss, sempre un mistero imperscrutabile e fonte di mere opinioni. La posizione invece va confermata personalmente con le decisioni di ogni giorno ed è considerata un circolo non-chiuso. Peter Fogaš spiega:

L'uomo è visto così in una dinamica sostanziale: essere se stesso e diventare un altro, affermarsi e trascendersi, rimanere uguale e trasformarsi. Solo una sintesi di queste prospettive contraddittorie riesce a spiegare la realtà antropologica – la realtà dell'uomo chiamato a essere se stesso. E ciò è possibile soltanto mediante l'autotrascendenza (Fogaš, 2017, p. 232).

Infine, l'essere è residenza dell'Io, la posizione è sede della personalità. Ambedue sono talmente collegate e intrecciate tra di loro che è impossibile all'essere umano giungere ad una piena conoscenza di sé stesso, sia al livello fisico che a quello spirituale.¹⁴

Un altro aspetto importante dell'antropologia straussiana è quello che risale chiaramente alla distinzione tommasiana secondo cui l'uomo è l'essere composto di spirito e di corpo (cfr. *Summa*, I, q. 75). Pavol Strauss usa i termini "corpo e immanenza" arricchendo la distinzione

¹⁴ Peter Fogaš osserva: "Più l'uomo conosce se stesso – più scopre che non si conosce sufficientemente: 'Diventiamo e ridiventiamo in continuazione un eterno quesito per noi stessi'. Questa impossibilità di comprendersi perfettamente non è però una maledizione o motivo di disperazione. Anzi, 'la massima felicità nell'impero della conoscenza è il fatto che non vediamo fino alla fine'. Siamo chiamati a conoscerci; ed è proprio scoprendo dimensioni sempre nuove e più profonde che ci facciamo uomini" (2017, p. 233).

originale con delle aggiunte e novità significative. Noi, per il tema, ci limitiamo a esaminare soltanto la seconda parte del "composto umano", cioè l'immanenza.

L'immanenza umana si divide, secondo Strauss, in tre parti fondamentali: spirituale, razionale ed etica (cfr. Strauss, 2009a, p. 493; 2009e, pp. 117-188; 2009h, p. 24). La prima corrisponde allo spirito, la seconda all'anima razionale e la terza ad una dimensione morale.

La parte spirituale ha le sue "dimensioni" (Strauss, 2009l, p. 22) e capacità che ne fanno "la forma della vita più grande perché mediante essa [l'essere umano] penetra tutto, raggiunge tutto, perfino lo splendore dell'Eterno" (Strauss, 2010a, p. 445). Per la forma spirituale è caratteristico che essa ha a disposizione i "sensi spirituali". Ad esempio, l'essere umano ha oltre la vista sensibile anche quella interiore. A seconda della formazione di questo senso interno, l'essere umano poi giudica o forma anche l'immagine del mondo esteriore (cfr. Strauss, 2009d, p. 183; 2009l, p. 39). In quanto ad un altro senso spirituale, ad esempio il tatto, quest'ultimo ha a che fare con la musica. "Infatti, molte aree dell'uomo non possono essere toccate – in particolare quelle più belle – da altro che dalla musica" (Strauss, 2009e, p. 119; cfr. Strauss, 2009h, p. 25). In maniera simile potremmo poi trovare e descrivere anche gli altri sensi spirituali.

L'anima razionale è quella che racchiude sia la parte mentale che quella psichica. È perciò dotata di potenze o facoltà classiche tra cui quelle conoscitive, l'immaginazione, la memoria. A questo punto, però, Pavol Strauss non esita ad aggiungere a questa sfera "nuove facoltà" che sono di un'importanza particolare: la facoltà di interiorizzazione e quella di esteriorizzazione. Queste ultime, tuttavia, non sono completamente isolate dalla parte spirituale. Anzi, le facoltà particolari di interiorizzazione ed esteriorizzazione sembrano svolgere il ruolo di "ponte" tra le potenze classiche dell'anima e i sensi dello spirito. Potremmo addirittura dire che l'interiorizzazione e l'esteriorizzazione si nutrono sia dall'anima sia dallo spirito.¹⁵ Questa sarà poi anche la ragione per cui l'autore collega talvolta queste facoltà con l'aggettivo

¹⁵ Cfr. Strauss (2009h, p. 86; 2012a, pp. 386-387; 2009l, pp. 38-39; 2009e, p. 136; 2009d, p. 183). A questo punto Strauss sottolinea: "Concentrare su Dio tutte le proprie potenze, che in realtà sono impotenze, significa essere un convertito" (2009k, p. 248).

“spirituali”, altre volte invece come facoltà dell’anima razionale – tutto a seconda del contesto.

In quanto alla forma o parte etica, Strauss ritiene che gli esseri umani siamo delle “fermate di tutti i valori” (Strauss, 2009d, p. 220). L’uomo, in quanto portatore di verità (cfr. Strauss, 2009b, p. 165; 2011a, p. 28), deve però lottare per mantenere la propria integrità. Altrimenti rischia di giungere ad uno stato di riduzione. “L’uomo ridotto non ha un centro e quindi non ha nemmeno la periferia. È ridotto a potenze e valori ridotti e vuoti” (Strauss, 2011a, p. 28). L’essere umano di questo genere non trova coerenza in sé né fuori di sé, fino a tal punto che “le sue potenze individuali sono al suo interno come in esilio” (Strauss, 2011a, pp. 25-26).

3. La facoltà di esteriorizzazione

Il concetto di “esteriorizzazione” esprime, secondo Pavol Strauss, una facoltà dell’anima razionale che è strettamente connessa alla dimensione spirituale dell’essere umano. Il suo significato, quindi, supera gli stretti limiti della definizione quale mera facoltà mentale. A questo riguardo, la lettura dell’*opus* straussiano ci consente di affrontare il termine sotto diverse sfumature, ciascuna delle quali sottolinea un impatto diverso che l’esercizio di tale potenza porta con sé. A seconda di tali impatti, dunque, i “sinonimi” saranno principalmente i seguenti: incarnazione, proiezione, personalizzazione, riverbero, emanazione, trascendimento, travaso, manifestazione, formazione, creazione e resurrezione.

Già a partire da queste sfumature si intuisce che l’esteriorizzazione, in quanto “atto umano” (cfr. Strauss, 2009e, p. 104; 2009l, p. 39), è condizionata dall’interiorità della persona. In altre parole: l’emanazione presuppone l’immanenza. “È nostro dovere proiettare tutto ciò che è in noi (purché vi sia qualcosa in noi). Perché tutto ciò che viene toccato dallo spirito diventa proprietà comune, sia essa conosciuta o sconosciuta. Si tratta di un imperativo categorico nell’ambito delle nostre facoltà” (Strauss, 2012b, p. 243). Infatti, il filosofo slovacco sostiene che “la vita è piena di emanazioni nelle quali vaghiamo” (Strauss, 2012b, p. 400), perché in fondo noi siamo persone per cui il “vivere e agire esteriore è solo la punta della nostra vita interiore che si esteriorizza nel mondo materiale” (Strauss, 2009k, p. 280).

Ora, cerchiamo di vedere in concreto l’atto di esteriorizzazione e i suoi impatti sotto dieci processi o versioni principali.

3.1. L'esteriorizzazione naturale (dal psichico al fisico)

Una delle prime versioni dell'esteriorizzazione parte dalla stessa natura dell'uomo considerata non soltanto nella sua dimensione spirituale, ma anche in quella corporale. L'essere composto individuale è in un certo senso "un'immagine artistica", "un'atmosfera creata", "il risultato delle disposizioni genetiche, dei fattori ereditati e dell'ambiente. Queste disposizioni e fattori si cementano in un'individualità concreta che – con le sue reazioni, con l'adesione a tali concretezze o con la concretezza dei suoi atteggiamenti – crea l'immagine di sé come individuo" (Strauss, 2009e, p. 104). *La reazione*, in quanto immagine esteriore delle proprie disposizioni, rappresenta il significato più elementare del concetto di "esteriorizzazione".

3.2. L'esteriorizzazione razionale (dall'intelletto agli atteggiamenti)

I nostri atteggiamenti non sono soltanto frutto di una predisposizione genetica o delle qualità ereditate. Le nostre posizioni esteriori hanno spesso una provenienza distinta che con il linguaggio poetico straussiano potremmo chiamare "paese della mente e dell'intelletto". Strauss spiega: "le associazioni psicologiche dentro il cervello e fuori di esso sono esteriorizzate e soggette a impulsi di provenienza di un altro regno" (2010b, p. 383). Quest'altro regno, che ha un impatto diretto sui nostri processi mentali, è il regno dell'erudizione: "Il grado di intellettualità e la sua maggiore cultura sono altri momenti del tipo di attività in cui [l'essere umano] cresce [...] Con il tempo, poi, egli arriva ad un rinsaldamento degli atteggiamenti o a un'apertura misteriosa di fronte a tutti gli impulsi più vecchi e più nuovi" (Strauss, 2009e, pp. 104-105). In questo modo, l'essere umano prima interiorizza le informazioni provenienti dall'esterno e le plasma in una visione che mira alla propria esteriorizzazione, detta anche incarnazione, attraverso le posizioni concrete. "*In cosa culmina la ragione umana?* Nella trasformazione di tutto ciò che è percepibile nelle posizioni esistenziali della visione orientata verso l'incarnazione" (Strauss, 2009g, p. 570).

3.3. L'esteriorizzazione dei trascendentali

L'esteriorizzazione racchiude anche un momento metafisico. In questo caso, però, essa presuppone un'immersione individuale nell'interiorità dello spirito secondo la "massima" straussiana: "*Ab exterioribus ad interiora – ab interioribus ad superiora*" (Strauss, 2009e, p. 134). È proprio lì dentro che l'essere umano incontra quelli che la filosofia classica definisce come i "trascendentali" per poterli poi "sprigionare" – esteriorizzare in virtù delle potenze del nostro spirito, ad esempio, in forma di opera d'arte. E infatti, lo stesso Strauss, citando Dante Alighieri, lo precisa con un linguaggio poetico:

E così tutti noi cresciamo all'ingiù verso le sfere e le profondità sempre nuove del mondo dello spirito, secondo l'affermazione di Dante: "Solo chi scende negli inferi potrà liberare l'amata". E la nostra amata è un fenomeno di spirito, di bontà e di bellezza (Strauss, 2012b, p. 245).

A questo punto bisogna ricordare con Pašteka che "secondo Strauss, la bellezza non può essere separata dalla verità. O per dirla con i suoi termini: la verità è *sub-sunta* nella bellezza" (2011, p. 12).

Una volta raggiunte la bontà, la bellezza e la verità, l'essere umano riesce a liberarle, in virtù della facoltà del suo spirito, dando loro un'immagine concreta. In concreto per esempio, egli le può dipingere o formare in una poesia. Queste immagini, poi, similmente ai trascendentali stessi, hanno una valenza "di evidenza" e "di universalità". È interessante il fatto che l'universalità dei trascendentali assicuri l'universalità anche ai risultati della loro esteriorizzazione, cosa che si deve proprio alla virtù dello spirito umano. Strauss lo ripete continuamente, affermando in questo contesto che "dalla complessità dello spirito si evince un'evidenza" (Strauss, 2012a, p. 374). E altrove: "Ed è per questo che l'espressione poetica, pur essendo soggettiva, è universalmente valida" (Strauss, 2009l, p. 34).

3.4. L'esteriorizzazione artistica

La conclusione dell'esteriorizzazione precedente ci ha portato in modo spontaneo a quella artistica, forse la più intima all'autore. Con

l'esteriorizzazione artistica trovano la loro espressione tutti i tipi di arte creativa. Questo processo può avvenire in due momenti.

Con il primo si realizza quella che potremmo chiamare "l'esteriorizzazione diretta". Si esteriorizza direttamente un contenuto, un'atmosfera, una ricchezza dell'interiorità individuale o un vissuto. Prendiamo, ad esempio, la letteratura. Con essa si dà luogo alle "personificazioni dei moti interiori" (Strauss, 2009c, p. 306). Strauss scrive: "Si tratta sempre dell'atmosfera interiore della persona che si riflette nella sua opera" (Strauss, 2009i, p. 318).

Nel secondo caso invece non si esteriorizza il contenuto interiore direttamente, ma si parte dalle realtà, dalle situazioni oppure dagli oggetti esteriori. L'essenza di questi va in un primo passo interiorizzata¹⁶, in un secondo passo arricchita dal di dentro con il "plasma vitale" della stessa persona umana, e solo dopo viene partorita o rimessa nel mondo. Così si crea un "mondo nuovo" o più precisamente "un mondo nel mondo" che contiene le realtà rigenerate ed esteriorizzate; in questo senso, il mondo della poesia, del pensiero (letteratura) e della musica sono un "tipo di resurrezione" (Strauss, 2012b, p. 226).

Tutto ciò che si realizza intorno a noi, o anche intorno alle persone del nostro ambiente, in relazione a tutti i cambiamenti sociali, siano essi reali o immaginari, viene proiettato nell'interiorità dell'autore che vive nel mondo – dal quale estrae l'essenza spirituale e attraverso di essa mostra al mondo una nuova immagine – una realtà trasformata dalla visione e mescolata con il proprio plasma di vita spirituale. E così si crea un nuovo calco spirituale del mondo, soffuso di luce interiore. È il mondo e non è il mondo, perché è elevato al di sopra del suo formicolio materiale e formale. Quindi, un mondo nel mondo. E qui sta il significato e la giustificazione della poesia. Essa si presenta a noi non come un artefatto, ma come un'auto-stilizzazione del mondo (Strauss, 2009g, p. 546; cfr. Strauss, 2009i, p. 324).

¹⁶ Strauss spiega questo punto in una lettera: "Se l'uomo vuole avvicinarsi a qualche cosa in maniera completa, deve avvolgerlo e tirarlo dentro la propria atmosfera" (Strauss, 2012b, pp. 223-224).

Pavol Strauss definisce il “mondo nuovo” come il frutto della “attività più sintetica di cui l’umanità è capace” (Strauss, 2009l, p. 40). Facendo un esempio, l’autore rileva che il ruolo dello scrittore consiste nel “rendere presente il mistero. In realtà, non tanto renderlo presente, perché esso è già presente, ma renderlo più sensibile” (Strauss, 2009f, p. 143). Sarebbe questo il significato dell’esteriorizzazione intesa come l’incarnazione del *logos* dentro il *mythos*, tra cui il *mythos* inteso come opera dello scrittore.

3.5. L’esteriorizzazione dell’interiorità propria nell’interiorità altrui

Questa fase dell’esteriorizzazione non è soltanto in continuità con quella precedente, ma in un certo senso la completa anche. L’esteriorizzazione, infatti, non è solo una questione di facoltà o capacità umane, ma anche delle loro incapacità e limiti. In modo particolare lo si avverte nel campo artistico quando uno non riesce a esteriorizzare creativamente il contenuto della sua interiorità, sia esso originario o ricevuto dall’esterno. Ed è questo il momento in cui viene in aiuto un’altra persona, un’altra interiorità. È appunto il momento in cui:

[...] incontriamo (in modo parziale) la nostra forma interiore nella disposizione interiore di un altro. Questa è la base dell’attività dei fenomeni, delle manifestazioni della propria interiorità, anche nelle opere d’arte. È come se il magma della terra del nostro interno cercasse una via d’uscita e, non potendo perforarne la crosta, sfondasse in un altro interno (Strauss, 2012b, p. 243).

In che modo avviene questa “interazione” tra due interiorità? Avviene nel momento in cui l’altra persona si presenta davanti a me come uno spazio disponibile per la *mia* esteriorizzazione anche senza che l’altro ne sia direttamente consapevole.

Infatti, noi non sappiamo quanto ci influenziamo a distanza, fino a che punto viviamo il sogno di un altro o proiettiamo le nostre idee e i nostri sogni in un altro senza che egli se ne renda conto. Non sappiamo quanti dei nostri sentimenti si devono al dolore o alla gioia della nostra controparte spirituale. Chissà quanto di quei mondi alieni e inaspettati entra in noi.

Noi realizziamo, quasi come sotto un imperativo post-ipnotico, qualche cosa che un altro ha desiderato. Forse anche i nostri amori, i nostri disprezzi e le nostre paure non sono che prodotti degli amori, dei disprezzi e delle paure di distinte sfere di idee umane. E così noi facciamo qualcosa che un altro avrebbe voluto o dovuto fare (Strauss, 2012b, pp. 259-260).

In base a questa citazione si vede che quello che può essere il momento dell'esteriorizzazione per *me*, per *l'altro* sarà il momento dell'interiorizzazione. Tuttavia, secondo Strauss, l'esteriorizzazione *mia* non si esaurisce completamente nel vissuto *altrui*. Le "produzioni" dell'altra persona – anche se siano produzioni dei miei sogni, desideri e visioni – non sono sinonimi delle mie alienazioni. Il contenuto dell'interiorizzazione dell'altra persona può ancora ritornare a me. E ciò si realizza nel momento in cui l'altra persona decide di esteriorizzare l'interiorizzato. In modo particolare ce lo dimostrano le opere d'arte. Sono proprio queste, una volta espresse da parte di un altro, che riescono a colpirmi, cioè a ritornare a me sotto un aspetto di loro piena esteriorizzazione. Tali opere, scritti, poesie, dipinti "riversano la loro intensità su di noi e in noi, e ciò che nasce in noi è un'opera comune, [...] sono realtà rinnovate" (Strauss, 2012b, p. 330).

3.6. Dolore come esteriorizzazione del male e dell'essenza umana

Nella parte biografico-personale abbiamo già fatto una menzione dell'impronta esistenzialista che porta il pensiero straussiano. Questa tendenza si verifica in modo particolare nella versione della cosiddetta "esteriorizzazione dell'essenza umana" che, come vedremo, conferma in modo indubitabile la famosa massima dell'esistenzialismo: "l'esistenza precede l'essenza".

Prima di tutto bisogna precisare che il filosofo slovacco ricorda continuamente ai suoi lettori che "ogni vita nasconde in sé più vite. Ma non tutti risvegliano quelle vite in sé" (Strauss, 2009e, p. 108). L'essere umano è in quanto tale "impregnato delle possibilità illimitate del proprio io" (Strauss, 2009e, p. 172), "è costituito dai frammenti delle sue possibilità, dei suoi sforzi e dei suoi desideri" (Strauss, 2009a, p. 518; cfr. Strauss, 2009h, p. 82) che ne fanno quello che *attualmente* è per sua essenza spirituale. Questa, infatti, non deve coincidere *oggi* con quello che era *ieri*

o sarà *domani*.¹⁷ Anzi, nemmeno il presente di oggi assicura un'effigie stabile¹⁸ alla persona perché spesso nel momento in cui l'essenza viene contemplata dal di fuori, essa nel suo aspetto esteriore non coincide con quello che essa è dal di dentro. "Noi non siamo né una proiezione di noi stessi, né un calco, né una crisalide. Siamo un elemento all'interno di un elemento. Straniero in patria. Ombra senza figura" (Strauss, 2009a, pp. 359-359).

L'accesso all'immagine e alla rappresentazione dell'essenza spirituale umana, sia quella propria che quella altrui, non è tuttavia completamente bloccato. L'essenza umana riesce a esteriorizzarsi. Il modo particolare per cui l'individuo ne può scorgere il riflesso verace, che però rimane sempre solo al livello di una "conoscenza istantanea", è il dolore. Strauss afferma: "I punti nodali della conoscenza istantanea sono, in ogni vita e in ogni fase di esteriorizzazione dell'essenza spirituale, la sofferenza e la croce" (Strauss, 2009n, p. 204).

Il dolore, secondo il filosofo e medico slovacco, ci svela due informazioni principali sull'essenza umana e quindi su quello che noi siamo. Da una parte ci ricorda che noi siamo innanzitutto esseri umani, e più precisamente esseri feriti, dall'altra parte, poi, che è lo stesso dolore a plasmarci. Nel primo caso, il dolore non è altro che l'esteriorizzazione del male interiore che si fa strada all'infuori e sboccia in una ferita, nel secondo caso invece il dolore diventa garanzia della metamorfosi¹⁹ continua della persona umana. Questi due aspetti sono perciò inseparabili tra di loro. E appunto, l'atto stesso dell'esteriorizzazione (o dell'espulsione) del male interiore comporta inevitabilmente anche il cambiamento del contenuto dell'interiorità stessa, e dunque anche un cambiamento o meglio maturazione nell'integrità essenziale umana.

¹⁷ "Presso ogni morto si potrebbe collocare un cartello con scritto: 'Io sono qualcun altro'" (Strauss, 2009e, p. 163).

¹⁸ "Ogni momento siamo qualcosa e qualcun altro [...] C'è una sola vita, ma in essa vi sono molte vite. Potremmo anche non assomigliare a noi stessi" (Strauss, 2009a, pp. 358-359; cfr. 2009a, pp. 370-371; 2012b, p. 316).

¹⁹ Questo doppio aspetto del dolore entra bene nella "logica" straussiana. Pašteka la connette generalmente con l'aggettivo: "pluralistica". Questo aspetto della logica, infatti, ammette diverse possibilità allo stesso tempo. Inoltre, la logica straussiana spesso passa dal razionale all'irrazionale. "Il suo pluralismo esprime l'ontologica onnicomprensività dell'essere. Questa è la ragione per cui in Strauss troviamo tutto soggetto alla *metamorfosi*" (Pašteka, 2009, p. 13).

Tuttavia, Pavol Strauss non si ferma qui. Con l'esteriorizzazione (l'espulsione) del male non soltanto nasce la nuova essenza spirituale, ma quest'ultima (la sua nuova qualità, il suo nuovo stato di libertà) si esteriorizza in correlazione con la stessa esteriorizzazione del male. Nuovo aspetto esteriore dell'essenza spirituale dell'essere umano poi sarà la purezza (cfr. Strauss, 2009b, p. 197). "La purezza è un'espressione vitale ed esterna dell'unità di vita interiore" (Fogaš, 2017, p. 264).

Questo percorso doloroso non è un percorso che si verifica nella vita una volta soltanto. Si tratta piuttosto di un processo continuo che fa di noi quello che siamo – mantiene in noi la vitalità²⁰ e lo statuto di esseri umani: "Affinché l'uomo sia l'uomo, e non solo una creatura biologica, non bastano né il talento, né la fama, né la virtù; per esserlo è sempre necessario il dolore" (Strauss, 2012b, p. 307). Essere uomo, perciò, significa essere in uno stato di incessante purificazione da tutti quei mali che assorbiamo in ogni tappa della vita. L'uomo è in questo senso un essere sempre nuovo (cfr. Strauss, 2012b, p. 316; 2011b, p. 310). Strauss lo spiega servendosi di un'immagine presa dal suo ambiente quotidiano di professione medica:

Se concepiamo il dolore, ad esempio il dolore nella malattia, come una reazione a qualcosa di male in noi che dev'essere espulso, vi rimane una cicatrice nel luogo dell'espulsione come quasi una sorta di cancello chiuso *a memento*. A volte, però, essa è chiusa insufficientemente e lascia entrare ancora il nemico. Quando un pizzico di male rimane ancora in noi come un corpo estraneo, la ferita si agita e si apre di continuo per poterlo finalmente espellere. Nel complesso, però, noi riaffermiamo nella cicatrice il nostro più proprio essere. Nella cicatrice cominciamo a essere nuovi (Strauss, 2009f, p. 70).

L'essere umano, che non è mai completamente definito o compiuto, è un uomo "creativo" – è sempre in azione. Ed è proprio il dolore che "richiede un'attività della nostra interiorità" (Strauss, 2009j, p. 304). È il dolore, osserva Fogaš, che suscita la creatività che "è un effetto esterno del cammino dell'uomo verso un'unità di vita più perfetta" (Fogaš,

²⁰ "La vita inizia e trascende sempre oltre sé stessa. Il vero e più gioioso essere è l'inizio. Un inizio a continuazione. Altrimenti le delusioni, i dolori e i fallimenti sarebbero impossibili da sopportare" (Strauss, 2009h, p. 82).

2017, p. 235). E qui troviamo anche il senso di tutto questo percorso, il senso stesso della nostra condizione umana.

Essere uomo, vivere, sempre significa soffrire in qualche modo. Soffrire significa creare con passione, cioè patire. Non si tratta di patire come un mulo, qui non importa tanto la ferita stessa, quanto piuttosto il come la trasformi, come te ne approfitti. [...] Se l'anima non soffre, non si è ancora risvegliata alla vita (Strauss, 2009b, p. 188).

3.7. L'esteriorizzazione etica

La comprensione del settimo tipo di esteriorizzazione la potremmo riassumere con le stesse parole di Strauss: "Ognuno è pieno di quello che fa" (Strauss, 2009i, p. 319). Le nostre azioni non sono altro che proiezioni limitate della nostra "grandezza" che di solito non si può esteriorizzare nella sua totalità. Bisogna subito precisare che "la grandezza" di connotazione straussiana non è esclusivamente di portata positiva. Con essa ci si può riferire anche ad una qualità negativa.²¹

In un contesto dedicato al tema della convivenza tra le persone e le nazioni, Strauss distingue tra "grandezza" e il suo "formato". La prima esprime una concreta qualità della persona (generosità, altruismo, cortesia...), il formato invece la sua modalità – ossia la sua veste esteriore. "Ogni grandezza si ripercuote in ogni cosa della vita. Ma la grandezza e il formato non sono sempre identici. Il formato nasce dalla sfera interiore e si manifesta nella creazione di gesti, azioni e reazioni esteriori" (Strauss, 2009g, p. 575).

Il formato, in quanto un inquadramento della grandezza entro i limiti precisi, nasce dalla sfera interiore nel senso che il formato è condizionato, dipendente, dettato dalle capacità interne individuali di esteriorizzazione. Si può esteriorizzare tanta "quantità" della totalità della grandezza, quanta ne riescono a afferrare le capacità interne, dette anche "meccanismi". L'esteriorizzazione o formazione della

²¹ A questo punto bisogna forse aggiungere un esempio che faciliti la comprensione del pensiero straussiano. Se intendiamo "la grandezza" come una qualità di carattere umano, ad esempio la generosità, ugualmente "grande" può diventare l'uomo nella "avarizia". La grandezza in questo senso può esprimere sia una virtù che un vizio.

grandezza in una "quantità formata" è quindi, nello stesso tempo, anche un'esteriorizzazione dell'esteriorizzazione stessa, cioè della sua intensità o forza. Infatti, quanto l'esteriorizzazione è riuscita a esteriorizzare, tanto è previamente riuscita a afferrare; e quanto è riuscita a afferrare, tanta forza essa contiene. In questo senso scrive Strauss: "tutti i meccanismi interiori dell'uomo si proiettano nel mondo" (Strauss, 2009c, p. 306).

Tuttavia, questi meccanismi, anzi le stesse esteriorizzazioni non si attivano da soli. Uno dei loro motori è la "attenzione particolare a certi sistemi di valori" – l'attenzione che secondo Strauss in conseguenza "crea dalle circostanze esterne del comportamento e della risposta" (2009e, p. 104). In altre parole: un valore universale concreto, la cui presenza o mancanza si avverte ad. es. nel nostro ambiente, ma di cui tuttavia l'osservante dispone come di sua grandezza, può essere il motore di avviamento per i suoi meccanismi che – quasi sotto un imperativo morale – sono in grado di esteriorizzarlo in una sua sfumatura originale. Ci può servire da esempio l'esperienza dello stesso Strauss: "Anche lo spirito di squadra come forma specifica di cortesia medica viene esteriorizzata" (Strauss, 2009m, p. 114). Altrettanto vale il contrario. L'attenzione o attrazione per un valore o una virtù che osservo o riconosco, ma non possiedo, può sempre essere un invito per la sua acquisizione e poi per una seguente esteriorizzazione.

3.8. L'esteriorizzazione come servizio

Anche se la presente versione dell'esteriorizzazione potrebbe essere, in un certo modo, racchiusa dentro quella precedente, vale la pena individuarla. Il motivo sarebbe la frequenza e l'accento che Pavol Strauss pone sul concetto di "servizio". Per il filosofo slovacco, il servizio non si riferisce soltanto alla sfera sociale. Sebbene il servizio sia, a parere di Strauss, in modo particolare, una caratteristica essenziale di tutto l'agire di una persona credente (cfr. Fogaš, 2017, p. 270), esso riguarda tuttavia anche i fondamenti antropologici dell'essere umano come tale: "Vivere significa servire e servire significa creare [...]" (Strauss, 2009b, p. 176). In questo senso, il servizio ha una connotazione fortemente personalista che, però, dà avvio anche a una esteriorizzazione personale:

Tutti noi possiamo essere chiunque. In questa concezione, in definitiva, possiamo definirci nell'altro. Il valore della persona umana sembra così relativizzato, ma solo nella misura in cui le nostre qualità umane

ci pongono dei limiti. Così, tutta la grandezza umana raggiunta finora può essere in qualche modo proiettata in ogni vita, nonostante l'unicità o la miseria individuale (Strauss, 2009h, p. 78).

Nella citazione appena riportata possiamo notare uno sviluppo degno di osservazione particolare. Mentre nel processo dell'esteriorizzazione precedente l'essere umano non è stato pienamente capace di proiettare la propria "grandezza" nella sua totalità verso il suo ambiente o situazione di vita, nel caso di contatto con l'altra persona invece si verifica un superamento di questa limitazione. Con la presenza e l'apertura dell'altra persona, l'esteriorizzazione della totalità della grandezza diventa in un certo senso possibile. Nel primo caso la limitazione è dovuta all'insufficienza e all'incapacità dello spazio "fisico" di abbracciare "l'universo dell'interiorità umana"²² (in quanto molto più vasta), nel secondo caso invece si riesce a proiettare e a esteriorizzare tutta la vastità della propria umanità, in quanto l'altra persona dispone delle stesse dimensioni dello spazio interiore sconfinato come qualsiasi altra persona umana.

Nello stesso tempo va, però, sottolineato che nell'altra persona si può verificare anche una proiezione della grandezza "negativa": "Negli altri possiamo vedere prima di tutto la nostra bassezza" (Strauss, 2009h, p. 19).

3.9. L'esteriorizzazione come guardare

"L'esteriorizzazione come guardare" sarebbe ben colta anche con l'espressione: "l'esteriorizzazione dell'immagine del mondo interiore". Con questa, il mondo esterno non sembra essere altro che uno specchio dettagliato del mondo immanente all'essere umano, sostenuto dall'impalcatura della volontà, della memoria, della mente e dell'immaginazione. Partiamo pian piano dalla seguente citazione:

L'uomo non ha solo la vista esterna. Chiudiamo gli occhi. Quasi tutti gli uomini, anche a occhi chiusi, possono raffigurare più o meno chiaramente persone, oggetti, scene; e questo film interiore può sì essere richiamato dalla volontà e dalla concentrazione su certi ricordi o

²² Cfr. Strauss (2009h, p. 98; 2009e, p. 151; 2009a, pp. 394, 492-493 e 521; 2009g, p. 556).

idee, ma quasi sempre vi si mescolano altre variazioni indesiderate, nuovi colori, nuove scene, motivi e forme fino ad allora inediti. Queste sono all'incirca le immagini della vista interiore (Strauss, 2009l, p. 39).

Il miscuglio delle immagini interiori Strauss lo illustra con una metafora: "paese variopinto", che in questo caso ha un sapore fortemente esistenzialista. Si tratta di un mondo delle possibilità in cui abitiamo e che, addirittura, abbia un potere di definire il mondo esteriore:

Si tratta di una regione movimentata e variopinta per vari modi di abitarvi; è un paesaggio di infinite possibilità e una gamma di sedimenti e tensioni che vanno dalla bellezza all'orrore, in tutte le possibili variazioni e intonazioni. Perché tutto ciò che vediamo e tutto ciò che sentiamo, o altrimenti percepiamo, non sono che frammenti dell'interferenza della ricchezza di questo mondo (Strauss, 2009l, p. 32).

In base alle citazioni precedenti, e quelle successive, andremo a scoprire che per Pavol Strauss il mondo percepito non è altro che una proiezione dell'interiorità creativa individuale o un riflesso del "paesaggio di infinite possibilità". Quello umano non è mai uno sguardo statico o passivo: l'uomo non si lascia mai "affettare" da un'intuizione puramente ricettiva. Il suo sguardo è sempre uno sguardo, anzi un atto, di un artista creativo. L'aspetto del mondo esteriore dipende – per così dire – dalla "ricchezza" del mondo interiore. "Il mondo si perfeziona nella mente e attraverso la mente degli uomini. Tutto vive con la mia vita. Al di fuori della vita non c'è vita" (Strauss, 2012b, p. 290).

Questa *vita* individuale, questa *ricchezza* del mondo interiore, il *paesaggio variopinto* personale, non sono dunque altro che un *orizzonte* entro cui ci si presenta tutta la realtà. Pavol Strauss lo definisce e identifica anche con il "flusso spirituale". È proprio quest'ultimo che racchiude e abbraccia tutte le cose all'interno della sua corrente. "Tutto vi è coinvolto. È un ambiente assoluto anche per quelle cose che dopo il tentativo di farsi gettare fuori dalla corrente sembrassero esteriorizzate. Ma nulla è al di fuori o al di sopra di questo flusso. Tutto è 'intus', cioè interno" (Strauss, 2010b, p. 337).

In base all'esposizione precedente, non risulterebbe tanto sorprendente alcun tentativo di catalogare il pensiero di Strauss

all'interno di una corrente del realismo critico o del realismo trascendentale alla J. Maréchal, secondo cui la conoscenza non è mai soltanto la ricezione o l'incontro diretto con l'oggetto, bensì è sempre in parte anche un giudizio, frutto di un'elaborazione mentale. In realtà, però, Strauss si schiera fortemente dalla parte di una tradizione tomista giunta al filosofo slovacco attraverso la lettura di Jacques Maritain. Come conciliare queste posizioni? Come intendere la sintesi straussiana?

È vero che il mondo che io percepisco dipende sempre da come sono – posizione che nasconde il rischio di cadere nel relativismo e di voler convertire l'esteriorizzazione in un solipsismo. Tuttavia, non bisogna dimenticare che l'io umano fa sempre parte dello stesso mondo osservato. *Io sono* suo membro e la mia presenza contribuisce attivamente a com'è fatto oggettivamente il mondo. Senza di me sarebbe il "contenuto" del mondo *assolutamente* diverso, e perciò il mondo stesso sarebbe diverso. "Giudicare" il mondo, in questo senso, significa guardarlo e osservarlo tale qual'è, cioè sotto un aspetto molto concreto, molto reale, benché non esaustivo. Anzi, essendo l'uomo un "mondo nel mondo" (Strauss, 2009g, p. 546), il mondo cambia continuamente, perché le persone cambiano continuamente. E questo è anche la vocazione di ogni persona umana: contribuire al cambiamento, al miglioramento, al perfezionamento del mondo.

Ogni persona è un pezzo di mondo vivo e vissuto. Quando si riesce a nobilitarlo con il pensiero, con la composizione, con la meditazione e con altre attività interiori, si migliora un pezzo di mondo. E il perfezionamento, la "umanizzazione" e quindi la personalizzazione, faranno significativamente un altro passo avanti (Strauss, 2012b, p. 289).

Il perfezionamento del mondo è strettamente connesso con l'esteriorizzazione che gli è "connaturale". L'esteriorizzazione diviene automatica in questo processo di cambiamento poiché la ricchezza dell'interiorità umana "si riflette guardando".

Inoltre, c'è anche un cambiamento "più materiale" o "più tangibile" a cui l'uomo contribuisce con le sue opere di produzione o di composizione di arte che come tale è sempre un "atto di estrema percezione" e di oggettività. L'arte è appunto "un'oscillazione tra il desiderio di cogliere l'essenziale e l'oggettivizzazione della nostra situazione umana" (Strauss, 2012b, p. 226). È proprio questa "nostra

situazione umana" – detta anche *posizione, stato, dimensione o spazio spirituale* – che si esteriorizza e porta ad una conoscenza oggettiva: "Ogni conoscenza, scientifica e artistica, è corretta se è espressa da una posizione vera e aperta" (Strauss, 2009h, p. 98). E anche se l'aggettivo "oggettivo" non significa completo o totale, sempre vale la massima che "l'uomo è la via e il punto di partenza delle verità rivelabili" (Strauss, 2012b, p. 243).

3.10. L'esteriorizzazione dell'eternità (l'atemporalità si fa storia)

L'accento posto sull'oggettività della nostra conoscenza del caso precedente si spiega e si conferma ancora in modo più saldo all'interno della "esteriorizzazione temporale". Essa non è altro che un passaggio dell'assoluto, dell'eterno, dell'atemporale, sempre universalmente valido, a un momento o contesto temporale. In questo caso l'essere umano sembra esserne il *medium* principale.

Quando l'essere umano guarda intorno a sé vede tutto "perfuso nell'ambra simboleggiante di mezzi della durata" (Strauss, 2009a, p. 399), cosicché "tutto nella nostra vita è un simbolo" (Strauss, 2012b, p. 265). Il tempo, la durata, l'epoca, la storia sono tutti simboli dell'eternità, la quale trova la sua strada fuori dell'atemporalità attraverso l'interiorità umana: "E così Dio scrive la storia del mondo attraverso il nostro interno, attraverso la nostra struttura genetica e psicologica. Sebbene ciò non sia sempre trasparente, tuttavia gli impulsi della nostra interiorità spesso si materializzano" (Strauss, 2009c, p. 306). Nel momento in cui l'eternità trovi in noi la sua dimora, essa si rende storia: "L'eternità inizia in noi in ogni momento, anche se non ne siamo consapevoli. Ed essa cresce nel tempo attraverso di noi in forme diverse, anche attraverso la sofferenza e le malattie" (Strauss, 2009g, p. 580).

Con queste affermazioni si intende che l'essere umano in questo processo dell'esteriorizzazione svolge un ruolo importante proprio in quanto *composto*. Non soltanto la sua dimensione spirituale, ma anche la sua componente naturale ne fa parte. Anzi, è la natura dell'uomo stesso, o meglio l'uomo in quanto parte della natura, che ne diventa il *medium*. Bisogna precisare a questo punto che la natura esprime per il convertito e teista Strauss una variazione dell'intuizione di San Paolo per cui "Dio sia tutto in tutti". "Anche il pensiero e la cognizione sono quindi un atto di natura, anzi, ne sono un fiore, e dei più rari. Solo il tempo è esteriorizzato dalla vita della natura" (Strauss, 2010b, p. 284).

Ora, l'essere umano non è soltanto il mezzo in questo processo di esteriorizzazione dell'atemporale. Egli stesso – in quanto creato, ma nello stesso tempo dotato dell'anima immortale – ne diviene soggetto. L'immortalità è quell'aspetto che lo rende possibile, che ci rende partecipi e immersi all'interno dell'atemporalità. “L'eternità matura attraverso di noi. Essa ci aspetta quantunque noi siamo dentro di essa” (Strauss, 2012b, p. 290). Così, anche l'uomo stesso diventa un simbolo dell'eternità in quanto “nascosto dentro un'epoca concreta, trascende la sua epoca come suo simbolo e come suo passato perpetuato” (Strauss, 2009g, p. 561). Ciò è dovuto al fatto che l'individuo, mentre è mantenuto nella vita terrestre, “non può entrare in uno stato atemporale pertinente alla sua vita”, e perciò – continua Strauss – “egli comincia a esteriorizzarsi nello spazio [...] Così si crea un nuovo mondo nel mondo: l'uomo” (Strauss, 2009a, p. 350).

Un mosaico mutevole di eternità proiettata attraverso il prisma della vita. Per l'anima, questo momento è il più importante. Infatti, esso è la mia porzione di eternità. Ogni nostra conoscenza e tutto quello che è presente e che nemmeno percepiamo si rintana in esso. Magari tutto il nostro passato è contenuto in quest'attimo, con tutte le sue peripezie, anche quelle del peccato, con tutto il disorientamento, e anche con tutti i suoi lati positivi (Strauss, 2009c, p. 267; cfr. Strauss, 2010c, p. 145).

4. Conclusione riassuntiva

L'esteriorizzazione esprime diversi significati nel campo della filosofia. Spazia tra le aree della fenomenologia o della post-fenomenologia, portando spesso a varie conclusioni che potremmo classificare all'interno delle teorie della mente estesa. Anche se tutti questi approcci non sono estranei al filosofo slovacco Pavol Strauss (1912-1994), egli tende a concentrarsi sulla nozione di “esteriorizzazione” nella sua ottica fenomenologico-esistenzialista e – potremmo dire – anche spirituale-mistica. Questo sembra essere il metodo da lui scelto, più o meno consapevolmente, per esaminare le funzioni, le manifestazioni e i processi dell'esteriorizzazione.

L'esteriorizzazione e l'interiorizzazione sono ricondotte da Pavol Strauss alla struttura della sua concezione antropologica dell'essere umano. Egli le colloca entrambe tra le sue facoltà con la peculiarità di

essere facoltà umane del tutto "particolari". Esse vanno ben oltre la classica impostazione agostiniana o tommasiana perché non si tratta unicamente delle facoltà dell'anima umana, ma anche delle facoltà dello spirito. Quest'ultimo va, infatti, distinto in Strauss dall'anima razionale, la quale è prevalentemente sede delle facoltà mentali, intellettuali e cognitive. Come osserva a riguardo Kolečák: "L'uomo non coinvolge nel suo pensiero soltanto le facoltà puramente razionali" (2013, p. 94).

P. Strauss spiega la sua concezione in due passaggi. Nel primo chiarisce direttamente che le facoltà dell'anima razionale non sono del tutto esaustive,²³ e nel secondo che il contributo della parte spirituale svolge un ruolo insostituibile perché "il mondo dello spirito è come il groviglio di una città di milioni di persone in cui è impossibile orientarsi. [...] Davanti alla sua totalità e alla sua magnificenza si può solo capitolare umilmente, anche se con gratitudine" (Strauss, 2010c, p. 129). L'esteriorizzazione, come anche l'interiorizzazione, trae dunque il suo avvio sia dall'anima razionale sia dai sensi spirituali del nostro spirito. Così la classificazione del filosofo slovacco va ben oltre tutte le teorie che vogliano limitare la facoltà dell'esteriorizzazione entro le definizioni di una teoria filosofica concreta. E sebbene potremmo essere tentati, sulla base di numerosi punti, di collocarlo dentro un preciso schema – sia esso fenomenologico o quello della teoria della mente estesa, o addirittura quello dell'enattivismo secondo il quale le strutture cognitive della mente emergerebbero dalle dinamiche senso-motorie della persona inserita in un certo ambiente naturale – rimane tuttavia indubitabile che il suo contributo presenti anche un'ispirazione mistica. È proprio lì, nella profondità dello spirito umano in cui l'individuo può trovare quel "punto archimedeo", quel "punto zero" che gli permette nella sua libertà di "muovere il mondo" e così trovare, entrare e abitare con il suo proprio "sguardo esteriorizzante" un mondo nuovo.

²³ "Non possiamo mai accontentarci delle nostre facoltà puramente cognitive senza aggiungere anche elementi della nostra emotività – e tutto sotto il controllo dell'area prefrontale" (Strauss, 2009h, p. 86). A questo punto va chiarito che la corteccia prefrontale influenza il nostro comportamento e la nostra personalità. La corteccia prefrontale svolge una serie di funzioni importanti che sono direttamente collegate alle nostre emozioni e alla loro espressione. Quest'area fornisce processi che riguardano la nostra personalità, aiutandoci a controllare le nostre emozioni e impulsi a vari stimoli e ci aiuta a prendere decisioni razionali (cfr. Damasio, 1994, p. 14).

Ogni uomo può dire a se stesso che partirà dal punto zero appena impostato. Affinerà l'angolo da cui inizierà ad analizzare tutto. È come se fosse uscito da un periodo di afasia spirituale, e dove se entra, trova un nuovo mondo. Il vecchio tipo di determinazione rimane solo sullo sfondo della sua coscienza come il vago contorno di un ricordo onirico (Strauss, 2010c, p. 151).

Bibliografia

- Agostino. (2011). *La Trinità*. G. Beschin (trad.). Città Nuova.
- Alberto Magno. (2008). *De Homine*. H. Anzulewicz e J. R. Söder (a cura di). Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff.
- Aristotele. (2019). *L'Anima*. G. Movia (trad.). Bompiani.
- Brentano, F. (1997). *La psicologia dal punto di vista empirico*. G. Giurisatti (trad.). Editori Laterza.
- D'Aquino, T. (2018). *Somma di Teologia. 1. Parte prima*. F. Fiorentino (trad.). Città Nuova Editrice.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Avon Books.
- Dambek, M. (2014). Kwestie zidowskiej tożsamości w zbiorze esejów Człowiek dla nikogo Pavla Straussa. In J. Gallik (a cura di), *Pavol Strauss a katolícka moderna* (pp. 33-46). Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Fogaš, P. (2017). *L'esperienza cristiana di Pavol Strauss (1912-1994). Spiritualità della vocazione medica*. Pontificia Università Gregoriana.
- Koleják, M. (2013). *Pavol Strauss. Hľadač pravdy*. G-Ateliér.
- Koleják, M. (2014). Hudba v živote a diele Pavla Straussa. In J. Gallik (a cura di), *Pavol Strauss a katolícka moderna* (pp. 69-82). Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Pašteka, J. (2009). Mnohostranná osobnosť Pavla Straussa. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 2. Hudba plaši smrť* (pp. 5-16). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Pašteka, J. (2010). Denníkové zápisky Pavla Straussa. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 4. Skalpelom i perom* (pp. 5-15). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Pašteka, J. (2011). Básnické ambície Pavla Straussa. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 8. Slovenské básne* (pp. 5-15). Vydavateľstvo Michala Vaška.

- Pružinec, T. (2022). Filozofia spomienok. K filozofickej a literárnej metodológii Straussovho diela *Človek pre nikoho. Konštantínove Listy*, 15(1), 149-160. <https://doi.org/10.17846/CL.2022.15.1.149-160>
- Strauss, P. (2009a). *Človek pre nikoho*. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 3. Rekviem za neumieranie* (pp. 344-525). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009b). *Ecce homo*. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1. S výhľadom do nekonečna* (pp. 149-228). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009c). Kolíska dôvery. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 3. Rekviem za neumieranie* (pp. 249-343). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009d). Kvety z popola. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 3. Rekviem za neumieranie* (pp. 175-248). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009e). Lekárske rekviem. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 3. Rekviem za neumieranie* (pp. 103-173). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009f). Mozaika nádeje. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1. S výhľadom do nekonečna* (pp. 57-148). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009g). Nádherná nečakaného. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 3. Rekviem za neumieranie* (pp. 527-586). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009h). Nežít a žiť. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 3. Rekviem za neumieranie* (pp. 15-102). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009i). O sebe a svojom diele. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1. S výhľadom do nekonečna* (pp. 311-340). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009j). Postila dneška. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1. S výhľadom do nekonečna* (pp. 293-309). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009k). Tesná brána. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1. S výhľadom do nekonečna* (pp. 229-291). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009l). Všetko je rovnako blízke i ďaleké. Kaleidoskop z cesty po Švajčiarsku. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1. S výhľadom do nekonečna* (pp. 19-55). Vydavateľstvo Michala Vaška.

- Strauss, P. (2009m). Zákruty bez ciest. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 2. Hudba plaší smrť* (pp. 97-155). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2009n). Život je len jeden. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 2. Hudba plaší smrť* (pp. 157-253). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2010a). Sme mocnejší než čas. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 4. Skalpelom i perom* (pp. 415-585). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2010b). Odvrátený hlas. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 4. Skalpelom i perom* (pp. 213-414). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2010c). Za mostom času. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 4. Skalpelom i perom* (pp. 105-212). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2010d). Zbytočný denník. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 5. Ozveny vnútorných hlasov* (pp. 121-216). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2011a). Meditácie. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 7. Život je provizórium* (pp. 15-122). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2011b). Reflexie. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 7. Život je provizórium* (pp. 281-351). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2012a). Korešpondencia. Vzájomné listy Márie Medveckej a Pavla Straussa. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 10. Preklady, korešpondenci, bibliografia* (pp. 367-410). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Strauss, P. (2012b). Listy Júliusovi Rybákovi. In P. Strauss, *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 10. Preklady, korešpondenci, bibliografia* (pp. 219-366). Vydavateľstvo Michala Vaška.
- Tretinová, T. (2006). Svet hudby Pavla Straussa. In J. Leikert (a cura di), *(Ne)naplnený čas Pavla Straussa* (pp. 89-92). Kulturologická spoločnosť.
- Žilka, T. (2018). Pavol Strauss—A Genius Outsider. *Porównania*, 23(2), 227-237. <https://doi.org/10.14746/p.2018.23.18709>

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3211>

Interpretación nihilista: una mirada posmoderna a la ontología hermenéutica

Nihilistic Interpretation: A Postmodern View of Hermeneutic Ontology

Jaime José Quintuña Riera
Universidad del Azuay
Ecuador
jquintuna@uazuay.edu.ec

Recibido: 09 - 10 - 2024.

Aceptado: 20 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Quintuña Riera, J. J. (2026). Interpretación nihilista: una mirada posmoderna a la ontología hermenéutica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 425-454. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3211>



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

Resumen

La presente investigación se sitúa a mitad de camino entre la hermenéutica filosófica y el pensamiento posmoderno. Con Gadamer, analizo el fenómeno de las interpretaciones para buscar en el lenguaje la experiencia del mundo contemporáneo. También discuto las perspectivas posmodernas de Lyotard sobre el fin de los grandes relatos y añado al debate la reflexión de Vattimo desde el pensamiento ontológico débil. Tomo a estos autores como base para la crítica de la hermenéutica filosófica desde el pensamiento posmoderno, que al final traza una suerte de puente hacia una ética interpretativa, necesaria en nuestros tiempos.

Palabras clave: crítica; ética; evento; interpretación; nihilismo; posmodernidad; ontología hermenéutica; lenguaje; sentido; autenticidad.

Abstract

This research lies halfway between philosophical hermeneutics and postmodern thought. With Gadamer, I analyze the phenomenon of interpretations to search for the experience of the contemporary world through language. I also delve into the postmodern perspective of Lyotard on the end of grand narratives and I add to the debate Vattimo's reflections from the perspective of weak ontological thought. I take these authors as a basis for the critique of philosophical hermeneutics from postmodern thought, which ultimately leads to a kind of bridge towards an interpretative ethics, necessary in our times.

Keywords: critique; ethics; event; interpretation; nihilism; postmodernity; hermeneutic ontology; language; sense; authenticity.

1. El lenguaje como posibilidad hermenéutica

La hermenéutica contemporánea despliega sus fundamentos con la destacada figura de Hans-Georg Gadamer y su premisa fundamental: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 2005a, p. 596). Gadamer explora a profundidad la relación intrínseca entre el lenguaje y la realidad al develar la pregunta por el ser de Martín Heidegger, según la cual “el lenguaje es la casa del ser” (Heidegger, 1971, p. 4). Esta íntima relación entre el lenguaje y el ser expresa el carácter ontológico que adquiere la hermenéutica filosófica dentro del marco de referencia nihilista, asumido con seriedad por Gianni Vattimo.

Gadamer funda la hermenéutica contemporánea en la tradición y encuentra una importancia trascendental en los prejuicios, considerados no como obstáculos, sino como precompresión intrínseca del lenguaje. En este sentido, “si prejuicio no significa falso juicio sino situación hermenéutica, habrá que rehabilitar el concepto y aceptar que existen prejuicios legítimos” (Serrano Ribeiro, 2016, p. 179). Esta posibilidad de la comprensión histórica se desarrolla dentro del círculo hermenéutico, planteamiento de la analítica existencial de Heidegger, como acceso que nos es dado para tener una experiencia de comprensión del mundo por la disposición de una precompresión a través del lenguaje: la interpretación es el desarrollo de la comprensión, es decir, el desarrollo de las expectativas, pretensiones, precogniciones o esperanzas que siempre tenemos sobre la cosa, en el encuentro con la misma cosa (Heidegger, 1971). En sentido gadameriano, las cosas son reveladas cuando hablamos de ellas, y en sentido heideggeriano-vattimiano, debemos aproximarnos a este horizonte desde una vocación nihilista, por la cual ya no hay un fundamento objetivo, ni un método gnoseológico, sino un continuo desvelamiento interpretativo.¹

¹ Franca d’Agostini (2000) encuentra dos instancias que explican el círculo hermenéutico: primero, dado que la interpretación no se puede contener en una instancia metodológica, es decir, no se puede apelar únicamente a la conciencia del ser humano, su constitución ontológica tiene un sentido último en su ser en cuanto al interrogarse; en segundo lugar, porque la hermenéutica debe tomar distancia del saber científico en cuanto trátase de volver una y otra vez a lo precomprendido para poder relacionarlo con la comprensión. Cuando Heidegger y Gadamer consideran que la ciencia no piensa, por los

El diálogo interpretativo con la tradición es constitutivo de la hermenéutica contemporánea, experiencia que “la hermenéutica parece reencontrar una, aunque sea paradójica filosofía de la historia porque el sentido de esta filosofía de la historia no es otro que el largo fin de la filosofía de la historia” (Vattimo, 1991, p. 70). El contexto europeo está marcado por dos guerras mundiales; sin embargo, en la atmósfera intelectual de la secularización filosófica se despliegan nuevos conceptos e incorporan elementos clave para su comprensión, como la lectura heideggeriana del lenguaje: el Dasein está ahí verdaderamente de manera diferente en cuanto a los entes intramundanos, en tanto se constituye como la totalidad histórica en un continuo devenir, de modo que la historia se torna una diversidad de posibilidades de realización y su desvanecimiento, que tejen la existencia (Vattimo, 1992).

La metafísica se ha consolidado, a través de la historia, en una aberración estructural de ideas platónicas, agustinianas, hegelomarxistas, que nos permiten esta doble lectura heideggeriana. Por un lado, acontece en el lenguaje la puesta en evidencia de las incoherencias de la metafísica y la onto-teología; por otro lado, el lenguaje nos devuelve a una existencia más humana en sentido ontológico, libre de la carga de las dominaciones e imposiciones violentas. Es así que el Dasein, con su analítica existencial, nos permite acceder por medio del lenguaje a una nueva época, a la que hemos sido arrojados en el presente, donde se proyecta la comprensión interpretativa del Ser como evento, contrario al estatus esencialista de la tradición metafísica. Así, en el existencialismo heideggeriano, la esencia de ser humano sería su existencia, y la hermenéutica reconoce este momento histórico finito al que hemos sido arrojados porque comprende e interpreta los significados del mundo en cuanto experiencias constitutivas de nuestra existencia.

En *Verdad y método*, Gadamer destaca el carácter interpretativo de la verdad; en otras palabras, el proceso de comprensión lingüístico es un proceso en el cual se proyecta nuestra existencia. La comprensión va más allá de los límites del lenguaje para encontrar su inagotabilidad en las convergencias, pero también en las divergencias: accedemos, así, a este evento al sumergirnos dentro del acontecer; pasamos de ser unos meros espectadores de lo que ocurre a ser en verdad parte de ese acontecer.

procedimientos metodológicos controlados que la caracterizan, se están refiriendo a “la comprensión” propia de la hermenéutica en oposición a “la explicación” propia de la ciencia.

Cuando nos disponemos a revelar el modo de ser de las cosas, el lenguaje se presta para aquello, es decir, se manifiesta una auténtica dinámica de integración interpretativa (Gadamer, 2001). Debido a que nuestras perspectivas cambian en el transcurso del tiempo, entramos en el juego interpretativo sabiendo que somos jugadores y salimos modificados; para que emerja algo nuevo, el vínculo con la tradición debe estar presente.

El lenguaje es posibilidad hermenéutica, porque este viene antes de la verdad, idea heideggeriana asumida por Vattimo con el rigor del caso, para buscar la salida de la metafísica occidental: “El ser se carga de una connotación del todo extraña a la tradición metafísica, y precisamente esto intenta expresar la fórmula ‘ontología del declinar’” (Vattimo, 1992, p. 58). Comprender la metafísica por medio del despliegue de las interpretaciones humanas es una manera de superarla y salir de ella; así, damos cuenta de que la fundamentación hermenéutica subyace en nuestra existencia, lo que significa que los entes despliegan su estar ahí en el horizonte de un proyecto, diferente de la constitución trascendental kantiana. En el arrojamiento histórico finito se expande la comprensión de una época: es precisamente entre el nacimiento y la muerte donde podemos dar cuenta de los límites del lenguaje, la cultura, la sociedad (Vattimo, 1992).

La vocación de la hermenéutica gadameriana se sustenta en poner en crisis la noción de “fundamentación”; en *Verdad y método* damos cuenta al tomar nota de su influencia (Vattimo, 1992); asienta las bases de la comprensión y la interpretación, categorías propiamente humanas que se relacionan: “la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión” (Gadamer, 2005a, p. 378). Esta operación del ser humano da cuenta de la finitud de la existencia, una existencia que se nos da, como salida, a través del lenguaje, en “la tesis fundamental de Gadamer, según la cual el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Vattimo, 1987, p. 116). Podemos afirmar, en otras palabras, que la comunicación profunda revela nuestra relación con el mundo en forma de desvelamiento de las vivencias más genuinas, como también las más ajenas a la existencia.

En efecto, la labor de la hermenéutica va más allá de una inocua reflexión sobre el lenguaje, o un sentido paralelo del análisis del lenguaje de la filosofía analítica. Gadamer, interpretado por Vattimo, señala que: “no es que dispongamos del lenguaje, sino más bien que el lenguaje dispone al individuo, es una auténtica experiencia entre mundo mediada

por el lenguaje que nos constituye en la realización de nuestra historia” (Vattimo, 1987, p. 117). El proceso de comprensión es eminentemente lingüístico, porque podemos encontrar en esta comprensión el sentido y el significado cuando nos relacionamos con el mundo.

A nuestro juicio, Gadamer, al urbanizar la provincia heideggeriana, confirma una nueva hermenéutica; en la segunda parte de su obra *Verdad y método*, publicada quince años después, Gadamer señala que “la comprensión tiene que tener un carácter lingüístico” (Gadamer, 2005b, p. 181); el lenguaje adquiere la importancia en las conversaciones como un eje que dinamiza nuestras relaciones, tanto respecto a los textos escritos como en el caso del *logos* vivo. El lenguaje como medio universal es razón en sentido propio: este *logos* habita en la experiencia común de pertenecer a alguien, es un entramado de la tradición en un continuo desvelarse hacia un *ethos* (Vattimo, 1987). En nuestra investigación se puede afirmar que “el lenguaje” es, por antonomasia, el instrumento de control metafísico de la tradición, pero por otro lado sostenemos la idea de “el lenguaje” como evento de liberación en donde se reconoce lo diferente, lo plural, en donde yace el anhelo ontológico que hace posible el continuo desvelamiento de la verdad.

2. El diálogo hermenéutico

Este carácter dialógico de la hermenéutica presta atención a los diferentes existenciales, rasgo particular de la urbanización de la provincia heideggeriana llevada a cabo por Gadamer, con el evento del Ser que acontece; la inspiración ontológica sustenta la diferencia en el diálogo. Sin embargo, no se pueden evitar los malentendidos con la era de la comunicación: el aviso schlajermarkiano de que “la idea nacida de la intención más santa se preste para malas interpretaciones” (Vattimo, 1991, p. 146) sigue vigente. La hermenéutica no puede adecuarse a lo múltiple de las interpretaciones, antes debe asumir un diálogo fundamental que tome en cuenta valores como el respeto o la empatía. En este sentido, la hermenéutica se distancia tanto de la metafísica de la presencia como de la fundamentación científica. Distancia que no debe traducirse en una oposición, sino en complementar la ciencia con la historicidad. La pretensión de la ciencia es objetivar la experiencia para extraer respuestas objetivas, dejando de lado el sentido histórico que subyace en su expresión (Gadamer, 2005a). La ciencia como dominio de la naturaleza observa, formula hipótesis y verifica; sin embargo, el científico no deja de ser un ser humano, un *Dasein* que está presente en

los momentos históricos. En él subyace la experiencia del lenguaje, del mundo.

Por otro lado, Vattimo (1987) afirma que, si bien la hermenéutica sigue un proceso distinto al ritmo de la ciencia, la labor de la primera devela el conocimiento interno de la persona, mientras que la ciencia trabaja en la demostración lógica propia del rigor que caracteriza su construcción. Empero, no deben ignorar su participación en el diálogo crítico: Vattimo nos desafía para que esta nueva *koiné* o “lengua común” expresada por la hermenéutica se distinga de la epistemología y que, a más de ahondar en la comprensión de la realidad, asuma salidas éticas a los problemas más hondos de la humanidad —entre otros: la marginación, la indiferencia, la manipulación entre seres humanos—.

Vattimo es consciente de que tanto la ciencia como la hermenéutica tienen una raíz común en la disolución de la metafísica; según Franca D’Agostini (2000), el objetivo de la hermenéutica no es, por tanto, enfrentarse a la ciencia, sino recordar a esta sus raíces nihilistas, impidiendo que una excesiva confianza en la definitividad de sus propios resultados la conduzca a posiciones peligrosamente decisionistas. El puente entre la hermenéutica y la ciencia es el lenguaje. En la actualidad, con la agudización del problema ecológico, no permite cálculos económicos: la existencia humana exige medidas urgentes; la ciencia y la filosofía deben colaborar de inmediato frente a los peligros del grave problema ambiental, de incalculables consecuencias a corto y mediano plazo.

La filosofía hermenéutica propone el diálogo entre los interlocutores, evitando caer en la imposición de los prejuicios. Gadamer (2005a) afirma que un auténtico diálogo es posible cuando los interlocutores no llevan las conversaciones en la dirección que ellos desearían, sino que se dejan orientar por el intercambio de prejuicios y puntos de vista dentro del marco de la tradición. De ahí que la hermenéutica filosófica amplíe las perspectivas. Nuestra finitud está cargada de precogniciones culturales, educativas, políticas, estereotipos, que de suyo están condicionados por un *a priori*. El lenguaje es, por tanto, el eje para operar un diálogo; si perdemos esta capacidad, perdemos la experiencia interpretativa de comprensión de nuestra existencia.

Ahora bien, el reto de la hermenéutica filosófica como referente teórico y metodológico del pensamiento contemporáneo se encuentra en el universo de las posibilidades, y estas nunca se encuentran al final de la palabra, en la medida en que interpretar significa abrir nuevos horizontes (Gadamer, 2005a). Si la hermenéutica es una posibilidad

abierta con la historia, es decir, con la tradición, es a su vez dialógica para poder pensar el sentido de la verdad. La hermenéutica se convierte así en una suerte de perspectiva reveladora de los estados del mundo, comprometida con una constante reflexión crítica ante el estado planetario de la praxis que vivimos.

Al respecto, Vattimo se sitúa en la comprensión epocal de los instrumentos tecnológicos más allá del dominio técnico. En este sentido:

[...] la filosofía heideggeriana es bastante ilustrativa con la figura de un in-mundo sobredeterminado por el consumismo nacido de un capitalismo en tiempos de la metafísica-ciencia-técnica cumplidas a cabalidad, en el que se puede afirmar que “del ser ya no queda nada”. Con notoriedad, nos puede dar cuenta de ello el *Ge-stell*, (re-poner, re-colocar, re-ajustar, etc.), resultado de “la imposición del mundo técnico” que se expresa en el sometimiento de la naturaleza, que nos ha sumergido en un estado de yectivo del pensamiento metafísico. En el mundo del *Ge-stell* todo está recolocado, reinstalado, re-expuesto y re-cambiado, implicando incluso a los seres humanos, enajenados, pero ante todo sobre-expuestos a trascenderse a sí mismos, al margen de los grandes templos de consumo contruidos por y para extender su tan diezmada libertad (González Arribas, 2016, p. 26).

Al ahondar en el paso de la técnica como *poiesis* y develamiento a la técnica como *Ge-stell*, Vattimo enfatiza que la naturaleza está continuamente provocada, es decir, llegamos a un momento cumbre en la historia de la civilización en donde el ser humano entra en una sinergia vertiginosa. La técnica ha llegado a un punto en que la constitución del ser humano se ha convertido en un proceso de transformación complejo: por un lado tenemos que la relación con el mundo está mediada por las tecnologías, con énfasis en la comunicación; en el otro frente, esta disposición tecnológica constituye un gestor para una reconfiguración en sentido profundo de la condición del ser humano (dependencia de la red, pérdida de la privacidad, control del conocimiento, etc.). Expresiones de una enorme sintomatología social y espiritual: disparidad geopolítica en el acceso a la tecnología, la desolación que se puede constatar con el cambio climático y la destrucción de hábitats

hasta el extremo de la extinción masiva, las inteligencias artificiales amenazantes con ponerse al mando de la humanidad. Resurge, de otro lado, esta suerte de valoración ontológica del lenguaje como una entidad inmanente e interpretativa del ser humano: nos da esa posibilidad de una fundamentación hermenéutica en pos de una superación y recuperación de la enfermedad histórica, y de las neurosis que esta creó. Neurosis que Vattimo (1987) destaca como una especie de inmovilidad en la praxis relacional e interpretativa, porque coexiste en nosotros una suerte de fijación, una simulación impersonal: en otras palabras, el encuentro telemático contiene una percepción imaginativa, las pantallas crean una realidad que nos gobierna al punto de reducir el ángulo del mundo, generando un microclima, una microrealidad basada en el dominio de la información.

3. El nihilismo como interpretación entre la hermenéutica y la posmodernidad

Encontramos en la hermenéutica filosófica una vigencia que perdura hasta nuestros días. Vattimo nos muestra en su obra *El fin de la modernidad* el hilo conductor entre la hermenéutica filosófica y su huella en el pensamiento contemporáneo cuando establece una relación esencial entre el *Andenken* —que se traduce como “rememoración”— y la *Verwindung* —que no tiene una sola traducción, pero podríamos aproximarla a una “superación creativa”—. Son precisamente la rememoración y la superación las que fundamentan la orientación de la hermenéutica filosófica, en la medida en que no se trata sola y simplemente de una mera técnica de interpretación o de un modo particular de hacer filosofía: más bien expresa el sentido profundo que el hombre encuentra en el ser como transmisión de las aperturas históricas finitas y de su destino (Vattimo, 1987).

Una de las claves que sostiene nuestra investigación se encuentra en “la diferencia” que representa la pregunta heideggeriana por el ser, intuición que yace en el *ontos-on*, anterior a la metafísica.

Heidegger puso un acento especial, parecido a Nietzsche en este punto, en el comienzo más temprano del pensamiento griego. Anaximandro, Heráclito y Parménides eran para él no sólo etapas previas del preguntar metafísico, sino testigos del carácter abierto del comienzo, en el que la *aletheia* aún no designaba

para nada lo correcto de una proposición, y ni siquiera se refería al mero ser manifiesto de lo ente (Gadamer, 2002, p. 83).

Esta interpretación pretende ser coherente —es decir, no como una mera apología de la posmodernidad, ni de como la destrucción del pensamiento moderno, peor aún una aberración nietzscheana contra el Sócrates-Platón—; debemos tomar en cuenta que el pensamiento filosófico obedece a un contexto con sus límites y posibilidades. Esto no significa resignación. “La hermenéutica” es crítica porque ha encontrado en las huellas dejadas por la historia una pretensión de cambio y superación en el rumbo, haciendo las preguntas correctas.

En el afán de indagar en preguntas hermenéuticas que surgen en nuestro ambiente de posmodernidad tardía, se pueden sugerir unas cuantas: ¿qué rumbo deben tomar nuestras interpretaciones para develar la verdad, en el sentido de *aletheia* griega, en medio del contexto de incoherencias que vivimos?; ¿en qué medida podemos encontrar sentido al sinsentido posmoderno?; ¿es realmente posible crear un diálogo de entendimiento entre seres humanos?; ¿en qué medida la lucha por nuestras libertades debe retomar un camino de resistencia y rebeldía frente al sistema capitalista dominante? A este propósito, en *Más allá del sujeto*, Vattimo afirma que “debemos, pues, reflexionar continuamente como en una suerte de ejercicio terapéutico sobre el nexo fundamentación-desfundamentación que se anuncia en *Sein und Zeit* y que recorre todo el sucesivo de las obras heideggerianas” (Vattimo, 1992, p. 56). Nuestro envío-destino toma un giro de ciento ochenta grados para proyectar una mirada hacia nuestra existencia: comprender este acontecimiento, paradójicamente, es no perder de vista la historia desde el fin de la historia para pensar el *Andenken* como rememoración, como envío del ser, posibilidad que encontramos en el *Dasein*.

El pensamiento vattimiano tiene ese sentido esperanzador: la ontología hermenéutica, desde la mirada posmoderna, va más allá de una simple reflexión para convertirse en una práctica orientadora de las decisiones existenciales cuando se formulan las preguntas adecuadas. “Antes de Heidegger como ya habíamos observado, Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche desvalorización de los valores supremos y fabulación del mundo: no hay hechos, solo interpretaciones; y esto es también una interpretación” (Vattimo, 1995, p. 50). Vattimo pone en

evidencia la estrecha relación que existe en este programa hermenéutico, primero, en Heidegger, con el fin de la metafísica y el olvido del ser, para luego buscar un anclaje principal en Nietzsche con el anuncio de la muerte de Dios. El pensamiento nietzscheano es radical respecto de toda forma de “verdad”, aún más la que se encuentra imbricada con los últimos acontecimientos de la técnica, el último eslabón perdido de la metafísica, que proclama el triunfalismo exitoso del subjetivismo. Con ello se desvanece toda noción del mundo verdadero devenido fábula: el Heidegger nietzscheano toma nota de esta idea en el reconocimiento de la conclusión nihilista que acaece en occidental —podemos decir de otra manera: en que el mundo verdadero deviene en el mundo de la tecnología— porque hemos tratado durante más de veinte siglos al ser como un objeto más: un manojo de nuestros antojos, voluntades e intereses, al cual corresponde la verdad elaborada por la metafísica de la tradición occidental (Vattimo, 2010).

Heidegger diagnostica el mal que le acaece a Occidente nombrando a la metafísica occidental como el lugar del ocaso o del olvido del ser. El destino al que hemos sido arrojados no tiene otro camino sino el de la interpretación: “*An-denken*, rememoración, no es así sólo el nombre del pensamiento que, en la época del fin de la metafísica, busca alguna vía para salir del olvido del ser, pues todo pensamiento, en cuanto autotransmisión de una posibilidad heredada-elegida en la decisión anticipatoria de la muerte es *Andenken*” (Vattimo, 1991, p. 173). El acontecimiento histórico que tiene lugar en Occidente, guardado en nuestra memoria histórica, no se puede olvidar: irónicamente, aun cuando olvidamos la pregunta por el ser, creamos una suerte de historia que permanece en nuestra memoria como olvido. Cuando Vattimo afirma, en sentido nietzscheano, que debemos curarnos de las “neurosis” se refiere a que la memoria como tal es siempre rememoración de los acontecimientos; de ahí que recuperarnos de las neurosis sería recordar con una mayor lucidez y sobriedad la violenta imposición generada por el pensamiento metafísico.

Es preciso interpretar la relación que existe entre el nihilismo nietzscheano y el nihilismo ontológico heideggeriano. Ya no existe un propósito central que mueva la existencia porque estamos eyectados hacia nuestra finitud-muerte, y con ello erradicamos la inmutabilidad para posibilitar una existencia más auténtica y aceptar que con el nihilismo nos movemos desde esa centralidad, inexcusablemente, hacia la X (Vattimo, 1992). El Dasein o ser-ahí del ser humano tiene

su residencia habitual en el mundo, precisamente como “ser en el mundo”, y lo encuentra cargado de sentido, de lenguaje. En *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo una profunda comprensión del ser humano: nuestra existencia en el mundo habla por sí sola; el sentido oculto y auténtico de nuestra existencia se devela desde la extrañeza, el enigma y la grandiosidad, a su vez que se contiene en el “ahí” del hombre, por el cual siempre nos estamos proyectando en el mundo.

La asunción del nihilismo implica también superación porque tiene su motor axiológico en la compleja y misteriosa idea nietzscheana del eterno retorno: la ilusión de estar atrapados en una mera e indistinta circularidad del tiempo. De ahí que la idea vattimiana del poder de decisión en medio del eterno retorno, como clave para quebrar el retorno de lo mismo en la búsqueda del retorno de lo diferente como singularidad del acontecimiento, nos permite elegir un destino. En esa existencia auténtica:

Dada la estructura circular del tiempo, cae la perspectiva rectilínea en la que era posible que el pasado fuese un peso irreversible sobre los hombros del presente y del futuro, con toda su fuerza determinista, pero la relación de recíproca determinación entre pasado y futuro se hace posible sólo desde el presente como momento de la decisión (Vattimo, 2002, p. 60).

Disponemos de este elemento determinante que es el poder de decisión, esta valiosa oportunidad de nuestra época posmoderna —o quizá ultraposmoderna— nos es dada en función interpretativa nihilista, que yace en el seno de nuestras emancipaciones, la salida a la muerte de Dios y el ocaso del Ser; con ello se nos confirma que somos nihilistas, pero no retornamos a la nada: antes bien, en esa decisión hemos inaugurado una nueva época que también dispone de sus propias reflexiones críticas.

4. Aproximación al concepto de “posmodernidad”

La condición posmoderna de Jean-François Lyotard, publicado en el 1979, es considerado uno de los ensayos más contundentes en el marco de la filosofía continental contemporánea. Irrumpe con una novedosa conceptualización de la relación entre la Modernidad, el saber y los procesos materiales de la sociedad, centrada en la teoría del “fin de los grandes relatos” de emancipación, progreso y desarrollo. Bajo los lentes lyotardianos, la Modernidad se convierte así en una época totalizadora, en

la medida en que su afán por homogeneizar la cultura deviene una crisis de los grandes relatos, como el cristianismo, la Ilustración o el marxismo, unidos por su visión monolítica del ser humano y su incapacidad de pensar lo diverso y múltiple de la cultura. Lyotard recibe la influencia de pensadores como Kant, Marx, Heidegger y Wittgenstein; durante los años cincuenta y sesenta militó en el marxismo, posteriormente se convirtió en el filósofo clave del pensamiento posmoderno: se separó del pensamiento totalizador característico de las perspectivas propiamente modernas (Hernández Cornejo, 2019).

En la emergente transformación de la ciencia en tecnociencia como resultado de un cambio de paradigma, encontramos la clave por donde se desliza el pensamiento de Lyotard: “Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada posmoderna” (Lyotard, 1989, p. 6). En esta fase de transición, el prefijo “pos” denota dos vertientes críticas: por un lado, expresa la comprensión de una especie de agotamiento del espíritu emancipador de la Modernidad; por el otro, señala la necesidad de una crítica a su vez emancipadora de los fundamentos de la misma Modernidad. En esta comprensión crítica del fin de la Modernidad entran en juego dos componentes que están presentes en nuestra cultura: el capitalismo como sistema que controla la economía global a costa de relativizar todos los valores locales, y sociedades marcadas por el sinsentido en contraposición al sentido hegemónico y unilateral de la Modernidad. La articulación de estos componentes es propicia para hacer de los saberes, según Lyotard, un conjunto plural y dinámico que se ha convertido en una fuerza de producción que termina por alinearse con los poderes, con el peligro de mercantilizar el conocimiento. Una sociedad tecnócrata como la autoprofecía que se cumple a cabalidad. Esta ya se puede vislumbrar en el horizonte de los años setenta, pero es con el paso de los decenios que ha ido cobrando fuerza, confirmándose la idea lyotardiana de la deslegitimación del saber, que llega a un punto dislocante con el auge de la técnica y las tecnologías emergentes, en contraste con un despliegue del capitalismo que nos ha permitido ser testigos directos de cómo el sistema extiende el campo de las tecnologías de manera inmensurable y con fines utilitaristas. Las tecnologías de la información, junto con los sistemas de robotización, son apenas dos ejemplos de cómo el avance de la inteligencia artificial consolida la idea de que hemos entrado

en la sociedad tecnócrata en donde la ciencia estaría al servicio de la tecnociencia.

Para Lyotard, la posmodernidad, en su intento de deslegitimación de la Modernidad, encuentra sus propias contradicciones, en el sentido de que el saber posmoderno cambiaría únicamente de depositario: pasa de una instancia metafísica a la educación superior puramente funcional a la producción de plusvalía, desde una subordinación a una ideología del poder dominante y con efectos devastadores en el pensamiento crítico, el cual no sería relevante según estas nuevas reglas.

La perspectiva de un vasto mercado de competencias operacionales está abierta. Los detentadores de este tipo de saber son y serán objeto de ofertas, y hasta de políticas de seducción. Desde ese punto de vista, lo que se anuncia no es el fin del saber, al contrario. La Enciclopedia de mañana son los bancos de datos. Estos exceden la capacidad de cada utilizador. Constituyen la “naturaleza” para el hombre postmoderno (Lyotard, 1989, p. 41).

Esta idea de “progreso” denota un cambio de paradigma ineludible, donde la ciencia y la tecnología se convierten en los referentes de la posmodernidad. Estas disciplinas exigen un saber en constante evolución, una posibilidad abierta para una reflexión argumentativa; con Lyotard surgen preguntas como “¿quién decide lo que conviene saber?”, “¿quién sabe lo que conviene decidir?”. Las respuestas se despliegan en el suelo lyotardiano, disposiciones que se nos ofrecen en *La condición posmoderna*.

Consideramos oportuno aproximarnos a la perspectiva de Lyotard desde su conexión con el pensamiento nietzscheano, a partir del cual deslegitimar es otra forma de decir que las grandes estructuras fundantes de Occidente se diluyen en el espíritu absoluto hegeliano de la tradición de los valores occidentales. Tanto Nietzsche como Lyotard reconocen y nombran a la sospecha como esa condición que subyace en el descrédito de la cultura, puesto en evidencia desde un espíritu hermenéutico crítico; colocan, así, las bases para una época nueva llamada posmodernidad, confirmándose la idea nietzscheana de que “no hay hechos, solo interpretaciones”. En otras palabras, la posmodernidad llega a interpretar hechos para saber que no son convincentes: esos hechos pertenecen a los tiempos modernos y nuestra

condición posmoderna radica en ese salto emancipatorio de los grandes relatos.

Ahora bien, en el contexto posmoderno se pone en evidencia la pluralidad de las sociedades abiertas, que a su vez devienen una crisis de identidad: ya no tenemos referentes concretos que den un sentido homogéneo a la existencia. La idea nietzscheana continúa resonando en las interpretaciones, en el sistema de juegos lingüísticos que estructuran la epistemología posmoderna; su huella sigue presente en el debate, lo que convierte a la posmodernidad en una temporalidad que rompe con la línea de tiempo eterna. Es el presente en donde la existencia se halla a sí misma como en una suerte de diluirse: allí, cabal e irónicamente confluyen el pasado y el futuro (Ruiz de Samaniego, 2011). Las instancias posmodernas hunden sus raíces en la sospecha hermenéutica iniciada por Nietzsche —un significado coherente, indagado en sus postulados por el tamiz de la hermenéutica vattimiana y por la interpretación lyotardiana de Nietzsche—: “Vemos la condición posmoderna como una dificultad para enfrentar la pérdida de fundamento, condición que comienza cuando Nietzsche socava por completo los fundamentos argumentativos de la tradición, en términos filosóficos, y que se manifiesta hoy en las más variadas esferas de la cultura” (Dutra de Azeredo, 2012, p. 46).

Por tanto, es lícito presentar a Nietzsche como el primer pensador posmoderno, lo cual a nivel cronológico se justificaría por su característica inactualidad e intempestividad. Su sospecha “crítica” pone en jaque la Modernidad y la deja herida de muerte al develarnos que no hay verdad o, más bien, que esta ha sido construida en el sentido de una filosofía de la historia incoherente e incompatible con la vida, perpetuándose en la valoración transcendente de la idea, desde Sócrates. Afirmamos que lo posmoderno es una consecuencia antes que una necesidad: la crítica nietzscheana abre esa posibilidad de interpretar el mundo de varias maneras y salir del dominio de la interpretación exclusiva y transcendente de la metafísica para abrirse a los diferentes mundos posibles que pueden ser interpretados (Salazar, 2005).

Nietzsche vislumbra una concepción diferente a la que presentaba el mundo moderno, dominada por el nombrar las cosas, una acción propia del dominador o amo que luego se convierte en una verdad instucionalizada: “la verdad es un lamento por lo sido, incluso la añoranza por lo que nunca fue. Una estrategia para fijar los conocimientos de los usuarios del lenguaje. Es más un metalenguaje que se refiere a sí

mismo y poco tiene del mundo real y práctico de sus propios usuarios” (Rojas Quispe, 2021, p. 157). Estos síntomas, propios de la enfermedad moderna en tanto que exceso de conciencia histórica, son puestos en tela de juicio con un retorno a lo presocrático, donde un afán cosmológico está presente del lado de la vida en un resurgir en la batalla denominada por las fábulas; por lo tanto, debemos recurrir a ese lado dionisiaco de la relación del placer con la vida en donde no hay vida sin placer: la lucha por el placer ha de ser la lucha por la vida —“es la vida misma, esa potencia oscura e impulsiva, insaciablemente anhelosa de sí misma” (Nietzsche, 2006, p. 49)—. En la segunda consideración intempestiva, Nietzsche penetra en las entrañas de la Modernidad y, junto con Freud, toca las fibras más íntimas de la represión de los instintos, una propuesta que lleva a cabo y adquiere una connotación diferente en el pensamiento posmoderno, con la inversión de los valores y la afirmación de la vida. Según Dutra de Azeredo (2012), el problema de la Modernidad radica en una incongruencia al momento de plantear las cuestiones de valores e interpretación tanto en Kant como en Hegel, precipitando al ser humano a un estado de falta de jerarquía debido a la carencia de bases que siguió al periodo moderno, que abarca desde Descartes hasta Hegel. Lyotard describe esta fase como la condición posmoderna; esta situación lleva a un retorno, siguiendo en esto la propuesta de Nietzsche sobre los conceptos de “significado” y “valor”.

5. El pensamiento débil de Gianni Vattimo

Al indagar en el *pensiero debole* de Gianni Vattimo, nos encontramos con una articulación de la filosofía nietzscheano-heideggeriana, clave para la comprensión del pensamiento posmoderno. En efecto, tanto Vattimo como Lyotard son considerados las figuras más representativas que han contribuido al desarrollo de la filosofía posmoderna, aunque tengan trayectorias y antecedentes distintos. Gianni Vattimo, con un itinerario de estudios en la filosofía alemana, recibió las enseñanzas de Hans-Georg Gadamer —al concluir sus estudios filosóficos iniciales en Turín, obtuvo una beca para estudiar en Heidelberg y asistir a sus clases—. Esta cercanía fue sin duda un hecho trascendental para el joven estudioso, que luego llevó a cabo, durante diez años, la traducción de la obra más importante de su maestro, es decir *Verdad y método*. “Confiesa Vattimo que es la obra que más le formó debido a que tenía que profundizar en el significado de los términos e identificarse con aquello que traducía [;] le permitió observar los límites de la filosofía de

Gadamer e ir forjando su propio pensamiento” (Nontol Nontol, 2017, p. 6).

La propuesta vattimiana traza un puente que une el pensamiento posmoderno con la hermenéutica filosófica; el horizonte de esta unión es justamente el pensamiento débil como etapa sucesiva al imperio de la dialéctica y a los temblores de las filosofías de la diferencia y la deconstrucción. Una etapa que no implica una mera “superación; más bien habría que definirla mediante el término heideggeriano *Verwindung*, palabra a su vez sólo comprensible en el seno de una visión débil de lo que significa pensar” (Vattimo y Rovatti, 1983, p. 18).

La *Verwindung* es una transformación que tiene lugar en el seno del acontecimiento del ser: “el ser no es, sino que acaece” (Vattimo, 1995, p. 25). Ahora bien, la complejidad del término no se da únicamente en cómo se pueda traducir *Verwindung* —del verbo alemán *verwinden*, “torcer”—; más bien es allí donde los conceptos que pueden obstruir la interpretación donde la filosofía vattimiana encuentra el declinar del ser. Las relaciones cargadas de significado son la respuesta frente a la eternidad como presencialidad, a la que estábamos acostumbrados durante más de veinte siglos. En efecto, desacostumbrarnos a esta presencialidad genera neurosis, pero termina teniendo un efecto curativo; en otras palabras, el culmen nihilista vattimiano va más allá del olvido del ser heideggeriano y se presenta como “superación”, característica del pensamiento débil para pensar en una posmetafísica sin dejar de lado, en este sentido, la superación de Nietzsche —se puede pensar en uno de los bellos pasajes de *Zaratustra*, que diría para nuestros tiempos: nosotros los posmodernos en ningún tiempo habíamos llegado tan lejos como cuando no sabíamos a donde partíamos—.

Estábamos acostumbrados a un curso unitario de la historia cargado de una excesiva memoria, una dialéctica que se identifica, en Hegel, con la adopción unificante de la verdad: he aquí el fracaso histórico del pensamiento moderno, heredero de la metafísica de la presencia y de las verdades eternas, una visión totalizadora que no toma en cuenta la finitud del ser humano en cuanto ente abocado a su misma finitud y muerte. Vattimo retoma los elementos fundamentales del materialismo histórico para incorporarlos en el pensamiento débil: “El ángel del cuadro de Klee, del cual habla Benjamin en la tesis número 9, experimenta una gran piedad por las ruinas que la historia acumula a sus pies, por todo aquello que podía existir y no ha existido o ya existe, por todo lo que ha originado verdades *Wirkungen*, auténticos efectos históricos” (Vattimo y

Rovatti, 1983, p. 24). Si las ruinas que hemos dejado han sido narradas y ocultadas a la vez por la fuerza poderosa que ha tenido la metafísica constitutiva de nuestra historia, el pensamiento débil de Vattimo cobra un alto precio por comprender el mundo o, más bien, su inautenticidad, debido a que la historia ha sido violentada e impuesta de manera beligerante; de ahí el lamento del ángel de Klee.

La filosofía del pensamiento débil precisa de unos elementos sustanciales. Un primer elemento es la pérdida de fundamentos que acompañan la experiencia de la muerte de Dios. En otras palabras, los valores absolutos se desvanecen con la pérdida de autoridad; quienes regentan el poder político o religioso pierden credibilidad. El pensamiento débil que propone Vattimo es un pensamiento de la secularización de la filosofía, en oposición a un pensamiento dogmático, imponente, monolítico, violento, tradicional, conservador en extremo, que ayuda a mantener los estados de conciencia y, junto con las instituciones modernas (naciones, Estados, Iglesia, etc.), enferma a la sociedad. Desde la perspectiva nietzscheana, los dogmas de la Modernidad se convierten en fármacos tranquilizadores de la conciencia. De ahí que esta posibilidad de pensar de manera débil, en oposición a un pensamiento fuerte, permite a las interpretaciones integrarse a nuevas perspectivas con sus microhistorias, en las que toman cierta notoriedad los débiles de la tierra, los que yacen en las periferias, los que se han liberado del dogmatismo cargado de conceptos metafísicos incoherentes. En consecuencia, la pérdida de referentes de los valores últimos se confirma en un mundo poscristiano; con ello, la experiencia del mundo secularizado —en el cual el énfasis ya no está en las verdades eternas, sino en su ocaso— permite algo nuevo: el énfasis se encuentra ahora en la multiplicidad de interpretaciones y de perspectivas desde las que se puede abordar la relación con las cosas.

Un segundo elemento clave del pensamiento débil de Vattimo lo encontramos en la reflexión sobre el mundo tecnológico, cuyo despliegue se puede entender en términos de organización de la sociedad en su conjunto, por el cual el proyecto metafísico occidental concluye en técnica. El logro alcanzado por la civilización ha dejado expuesto con mayor determinación el fin de la Modernidad, porque la solidez de la tradición se diluye en el acontecimiento mismo del ser. Heidegger reafirma el lugar de consumación del ser, evento que acaece, del cual no queda sino tomar registro. En palabras de D'Agostini:

Así, pues, la idea básica, la asunción del nihilismo, el decir sí al proceso que va cumpliéndose, nos pone frente a un nuevo paradigma de pensamiento en el que estamos llamados a operar. Se diga posmodernidad o de otra manera, ello no cuenta en realidad. Lo que cuenta es que no se pretenda detener el movimiento liberador de los valores reivindicando un “fundamento” del que debemos reapropiarnos (D’Agostini, 2018, p. 145).

La relación con el mundo de la tecnología es compleja, y en el sentido heideggeriano constituye una estructura anticipatoria válida para describir cómo el *Ge-stell* está reconfigurando las sociedades. Por lo tanto, la experiencia del mundo se entiende cada vez más cercana a una dinámica de integración y subyugación en cuanto montaje de los aparatos tecnológicos; de ahí que la interpretación vattimiana es mucho más profunda, y no solo en el sentido de dejar de mirar de manera negativa por una posición más amigable frente al mundo de lo tecnológico. Vattimo ve que “esta sociedad en la que tecnología alcanza su cima en la información es también, esencialmente, la sociedad de las ciencias humanas —en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo—: la que conoce y construye, como su objeto adecuado, por las ciencias humanas; y la que expresa, en las ciencias, como su aspecto determinante” (Vattimo, 1990, p. 95). Es decir, en sentido heideggeriano, *la escucha del ser* —o sentido “objetivo” y “genitivo”— y, por otra parte, *el ser se escucha*, en el sentido subjetivo genitivo. En términos existenciales, la existencia humana *a priori* es receptiva, si hablamos del mundo al que hemos llegado, o más bien se ha objetivado la metafísica en su culmen. He aquí el paso de Vattimo: nuestra existencia recepta y reflexiona lo complejo, lo amplio que se da en el diálogo continuo entre los objetos y los sujetos, mensajes a los que debemos atender como escucha del ser sabiendo también que el ser se escucha en el diálogo.

Al afirmar que la posmodernidad tiene en sí un movimiento liberador de la imposición violenta de la metafísica, en este movimiento encontramos un tercer elemento que da forma al *pensamiento débil*: el juego de las interpretaciones. Las interpretaciones otorgan un significado y un sentido a nuestra existencia en medio de un mundo posmoderno dominando por el exceso de información, el relativismo y lo aparente, alimentado por la sociedad del espectáculo. El propio Vattimo ha visto en los *mass media* esa *chance* de emancipación de la Modernidad; la otra

cara de la moneda lleva inscrita ese sentido minúsculo de un nuevo orden mundial donde prima la manipulación de la información bajo la sutileza que esconde este orden de la mercadotecnia, de las plataformas digitales. Al depositar ingenuamente nuestra confianza en la red, somos capaces de percibir, en sentido nietzscheano, que las relaciones sociales carecen de lo concreto y, en sentido heideggeriano, percibimos una falta de autenticidad. Nos situamos en este acostumbrado contexto del capitalismo:

[...] voraz que impera de forma global, el desenfrenado desarrollo tecnológico, con su contrapartida ecológica y deshumanizante, es la mejor prueba de hasta qué punto el racionalismo cultural que nos caracteriza es perversamente idealista y acaba dilapidando todo sentido, pues permaneciendo indiferente a sus excesos instrumentalistas y estratégicos se convierte en caldo de cultivo para que germinen las semillas de la violencia (Pérez Espigares, 2007, p. 82).

El espíritu crítico se vuelve necesario:

[...] esa situación-destino es aquella en la cual Nietzsche afirma que “el hombre rueda desde el centro hacia la X”, pero también la situación desde la cual Heidegger provocativamente declama que “del ser ya no hay nada”. Es la situación de la “muerte de Dios”, en la que “los valores supremos se devalúan”, pero, retornando de nuevo a Heidegger, es también allí donde el ser se consume, en cuanto se transforma completamente en el valor. Desaparición de los valores supremos, entonces, y a la vez disolverse del ser en el valor (D’Agostini, 2018, p. 142).

Del dominio moral, damos el salto a una ética renovada, puesta de manifiesto en la época de las interpretaciones; esto “equivale a acompañar al ser en su ocaso y preparar así a una humanidad ultrametafísica” (Vattimo y Rovatti, 1983, p. 42). Intentamos actualizar el pensamiento débil de Vattimo, y en consecuencia el pensamiento posmoderno, desde las perspectivas actuales; es oportuno meditar los efectos del abandono de las verdades absolutas cuando se pone en crisis los valores absolutos,

y aprovechar, por otro lado, esta oportunidad para crecer/creer en nuestro presente, no demasiado humano.

6. La posmodernidad: una aproximación desde Gianni Vattimo

Buscando la génesis del concepto de “posmodernidad”, Vattimo, impulsado por las fuerzas vitales de la existencia, nos plantea que posmodernidad sigue siendo un ámbito de debate; evitando reducirla a un concepto obsoleto o pasado de moda y relativo a un momento histórico, sostenemos que la interpretación seria de los interlocutores encuentra su momento de tensión dislocante entre el sentido de lo posmoderno y lo que en esta etapa se ha manifestado en cuanto tal. Según Vattimo, por medio de las interpretaciones del qué es o qué puede ser la posmodernidad, es posible encontrar múltiples razones que se contraponen al curso unitario de la historia construido por grupos dominantes. En *La sociedad transparente*, Vattimo evidencia que la historia se puede contar de varias maneras, con lo que rompe con la hegemonía eurocéntrica, ya que “el ideal europeo de humanidad se ha ido develando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre” (Vattimo, 1990, p. 77). La posmodernidad se comprende a sí misma en el cambio de época, en la apertura-oportunidad, como revelación de un nuevo modo de ser diverso y múltiple; esta des-fundamentación del fundamento es un acontecimiento del cual, además de tomar nota, se constata “una atmosfera intelectual debilitada”, paradójicamente donde se deslegitiman los grandes relatos de la Modernidad.

Este nuevo modo de estar en el mundo nos sitúa existencialmente para acceder al reconocimiento de la influencia de los contextos culturales en donde se desarrolla la pluralidad de perspectivas de los grupos y minorías que tienen algo que decir; adquiere protagonismo en estas sociedades contemporáneas y al mismo tiempo se diversifica en una sensibilidad con sus propias narraciones e interpretaciones. De esto se sigue que la posmodernidad se comprende como una época que se sostiene en una premisa innegable, como la “nueva Koiné de la filosofía y de la cultura de hoy” (Vattimo, 1991, p. 55). La ontología hermenéutica actual devela que la cultura no es una, sino múltiple, compleja, confusa, condicionada en gran medida por la aparición de los *mass media*; las tecnologías de la comunicación confirman la idea de que ya no se puede sostener un curso unitario de la historia: la absolutización se diluye en la multiplicación de la comunicación —que en la actualidad

se ha transformado en redes sociales—, y con ello en una multiplicidad de multiplicidades aún más complejas que “el mundo verdadero convertido en fábula” de Nietzsche.

Debemos tener en cuenta que esta multiplicidad de las culturas, o más bien subculturas posmodernas, genera tensión y por lo tanto conlleva grandes contradicciones que deben ser superadas. A estas se suma la contradicción implícita en la relación entre tecnología y comunicación: aunque ahora “la comunicación” sea inmediata, las distancias existenciales, los malentendidos, las interpretaciones excesivas llevadas al extremo de una disolución del diálogo, incluso en conflictos de gran envergadura, hacen que el individuo posmoderno esté subyugado al mundo de la (in)comunicación casi ilimitada. El pensamiento vattimiano busca encontrar el hilo conductor fino y “sutil” de la confusión que asecha al hombre posmoderno. Vattimo intenta no caer en una satanización de la tecnología que caracteriza la época posmoderna, consciente del efecto del debilitamiento del Ser, sino que aborda el problema de la libertad desde una interpretación crítica: “se trata de una libertad problemática, no sólo porque este efecto de los medios no está garantizado, es solamente una posibilidad que se ha de reconocer y cultivar (los medios pueden también ser, siempre, la voz del Gran Hermano; o de la banalidad estereotipada, del vacío de significado...)” (Vattimo, 1990, p. 19).

Las estrategias que se encuentran en los medios de comunicación nos permiten entender que, aunque la libertad humana sea un concepto enraizado en la dimensión histórico-hermenéutica, la manipulación de la información entra en la dinámica del eterno retorno nietzscheano camuflada como voluntad de elección. La elección se presenta como un mecanismo libertario propio de la posmodernidad, en la medida en que, en la época moderna, la elección siempre ha seguido un curso unitario, mientras que en nuestra contemporaneidad es múltiple. Sin embargo, en esa multiplicidad las voces pueden ser falseadas a través de un pervertimiento de los prejuicios gadamerianos. Si los prejuicios en sentido gadameriano enriquecen el diálogo, en la actualidad se usan con fines mercantilistas, es decir, para producir interpretaciones ficticias para entrar en el juego del que tiene el control e impedirnos comprender el sentido de la existencia más allá del nihilismo de la mercancía. En otras palabras, nuestra crítica en el sentido vattimiano radica en encontrar en estos efectos posmodernos el antídoto y el veneno a la vez, “puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no

hay ningún fundamento para creer en el fundamento. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la postmodernidad en filosofía, un hecho del cual todavía no hemos terminado de medir las significaciones y las consecuencias” (Vattimo, 1987, p. 147). Al adentrarnos en diálogo crítico con la hermenéutica filosófica, y el pensamiento posmoderno ha sido el esfuerzo por diseminar las raíces ontológicas de esta nueva *koiné* que oriente la comprensión de nuestro mundo desde Vattimo, pero también desde Gadamer, Heidegger y Nietzsche, quien no es el último metafísico sin ser también el primer posmoderno.

7. El campo ético de la interpretación

La dominación del conocimiento: su control y acceso están presentes en el nacimiento mismo de las civilizaciones. Analizamos cómo estos efectos de dominación nos permiten desplegar una crítica desde una ética de la interpretación. Vattimo nos propone un hilo conductor que viene de la hermenéutica ontológica y su relación con el horizonte posmoderno; la subjetividad como condición ontológica del *Mitsein* (estar-con) debe analizarse en el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo para entendernos dentro de la hermenéutica o “*koiné*” de nuestra época como un pensamiento ultra metafísico, en donde se haga presente la intersubjetividad.

En efecto, la intersubjetividad parece ser una especie de antídoto a la pérdida de fundamentos metafísicos: “lo que convierte en deyecto al pensamiento metafísico no es el hecho de que el ser se le dé como presencia, sino la cristalización de la presencia en la objetivación” (Vattimo, 1990, p. 114). Las estructuras científico-técnicas triunfan y demuestran superioridad o superación; empero, nuestra era de la objetivación se entiende en el contraste de la ética de la interpretación —capaz de responder a los planteamientos bioéticos, éticos e incluso morales—, para situarse en el contexto posmetafísico, con nuevos nombres, como el poshumanismo y el transhumanismo.²

² El poshumanismo es la condición histórica y epistemológica que marca el fin del antropocentrismo humanista y designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más prospectivo a las alteridades no humanas (animales no humanos y técnica). En otras palabras, el poshumanismo evidencia el declive de algunos presupuestos fundamentales de la Ilustración —precisamente, el del progreso de la humanidad a través del uso autorregulado y teleológicamente orientado de la razón y la racionalidad científica laica, que se suponían vueltas

La reflexión hermenéutico-crítica del “*An-denken* se puede también llamar pensamiento crítico o utópico; esto pone en común a Heidegger con aquellas corrientes de la filosofía contemporánea que reivindican el alcance crítico del pensamiento” (Vattimo, 1992, p. 72). El pensamiento crítico reivindica la tarea inacabada y arriesgada, frente a la hegemonía de las ciencias naturales, de las ciencias del espíritu: las primeras no deben perder de vista la integridad de la existencia humana; el sinsentido del cual hablamos al inicio de este texto se comprende en la experiencia humana de un horizonte cada vez más estrecho. La ciencia corre el riesgo de tornarse en una entidad fría y calculadora si abandona las otras probabilidades, como la interpretación, la comprensión, el lado del “artista y el receptor” (Vattimo, 1991, p. 129). El advenimiento de la inteligencia artificial puede suponer la superación de la creatividad humana y su capacidad de elección, que nos hacen auténticos portadores de sentido; retornando en esto a Heidegger, decidir anticipadamente por la propia muerte hace que nuestras decisiones encuentren su auténtica operatividad: es innegable que acaece una diversa época del ser; allí es donde nuestra superación debe hallar los nuevos significados de la existencia (Vattimo, 1990), todavía posibles y realizables.

Lo complejo del mundo posmoderno invita a replantear que:

[...] el diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor, especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que me encarece mucho la

a la *perfectibilidad* del ser humano (cfr. Braidotti, 2015, p. 42)—. En cambio, el transhumanismo es una filosofía de moda, la utopía del momento. Algunos llegan a considerarla como la cosmovisión propia de la época posmoderna, dominada por el culto a la técnica; el único gran relato tras el descrédito en el que han caído todos los demás. Los medios de comunicación sacan con frecuente periodicidad noticias sobre científicos o ingenieros que ofrecen doctrina sobre la inmortalidad, la superinteligencia o el volcado de una mente a un ordenador y nos describen con arrobos las inmensas posibilidades vitales que las nuevas tecnologías nos abrirán, entre ellas exploraciones y colonizaciones de lugares lejanos del universo o experiencias mentales y sensoriales insólitas, ajenas por completo a nuestra especie, como las que vive de forma virtual el protagonista de la película *Avatar* (cfr. Diéguez, 2016, pp. 11-12).

deconstrucción e insiste en la diferencia se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final (Gadamer, 2005b, p. 359).

La diversidad, lo diferente, requiere de intérpretes bien dispuestos: la necesidad del respeto entre diferentes, la interpretación, genera intersubjetividad; de ahí que la ética es el diálogo que fluye en nosotros. “La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aún hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas” (Vattimo, 1995, p. 71).

Cabe preguntarnos ¿cuál es el papel de la ética de la interpretación en este mundo posmetafísico? Una respuesta desde este diálogo crítico entre la hermenéutica filosófica y el pensamiento posmoderno tiene que ver con nuevos valores en sentido posmoderno: “una ética del respeto y la solidaridad recaba razonabilidad, precisión de contenidos, capacidad de hacerse valer en diálogo con los otros” (Vattimo, 1996, p. 47). Respeto y solidaridad como fundamentos de lo intersubjetivo están presentes en las bases de una “ética débil”; sin embargo, una ética de la interpretación que no lleve a la acción quedaría como un relato más.

El diálogo puede transformar el entorno sin negar la necesidad de las confrontaciones. En las tensiones se encuentra la posibilidad donde se realizan las fuerzas de intercambio del lenguaje: allí se construye una comunidad de diálogo (Gadamer, 2005a). Una comunidad de personas de buen carácter se posiciona como referente de autenticidad al pasar por una reflexión crítica de la ética que interpreta a sus interlocutores; el encuentro con el otro no es algo ajeno, sino una percepción que debe ayudar en el diálogo. Este es el sentido de la *Ética de la interpretación* (Vattimo, 1991): la apertura amplía nuestro horizonte cuando nos aproximamos a esas otras varias existencias; las diferentes formas de mirar las cosas se unen para ordenar la realidad y, dado que ninguna perspectiva debe prevalecer sobre la otra, ninguna puede ser descartada o excluida: “si se quiere dar cabal cuenta de la realidad, hay que darla desde la perspectiva en que cada uno está [...]. La tesis de la complementariedad de las perspectivas es la que permite dar una solución airosa al problema de la multiplicidad de éstas” (Chamizo, 1990, p. 93). Conscientes de la contradicción de una época débil —en donde, con la evaporación de los pensamientos en las redes sociales, la información termina con el ocaso del día—, ¿de qué comunidad se puede hablar en estos tiempos? La respuesta radica en el estado al que

hemos sido arrojados una y otra vez, es decir, el “momento”. En este sentido, en la intersubjetividad se hace presente la pregunta actual por el Ser, porque lleva en sus implicaciones a una exploración desde la reflexión, hacia un proyecto que trascienda la inmanencia e inspiración existencial.

Ahondar en la idea de una interpretación crítica, desde la razón emancipada de la Modernidad como dominio unificador, nos lleva a la pregunta: ¿en qué términos éticos debe desplegar la reflexión? Como sugiere Vattimo, estos términos éticos deban superar la dimensión utópica: “la imaginación utópica al menos en su sentido más propio, que no es aquel de la pura y simple fuga fantástica a un mundo más feliz, es un aspecto constitutivo de la mentalidad moderna” (Vattimo, 1991, p. 101). Una aproximación crítica a la veta que hemos encontrado en esta crítica entre la hermenéutica y la posmodernidad radica en el cuidado que debemos tener para no incurrir en errores del pasado, es decir, no reducir la posmodernidad solo a interpretaciones: “en otras palabras, el nihilismo contemporáneo es un pre-texto para reflexionar desde la hermenéutica sobre la ética y sus diferentes contenidos trastocados por el impacto de la tecnociencia moderna” (Uribe Miranda, 2002, p 51). Rescatar la racionalidad como capacidad perdida, sobredimensionada y malinterpretada, para comprender que la razón es operatoria y tiene ese sentido de equilibrio cultural: su posibilidad yace en el pensamiento argumentativo; en otras palabras, nos dispone a reflexionar.

En el contexto posmoderno, las pluralidades se manifiestan en lo inmediato/dado, se instalan en el umbral de un inapropiado referente marco de referencia, subyugado a las expresiones de los lenguajes individualizados, idealizados e ideologizados, y llevados al otro extremo del marco de referencia dogmático; un diluirse en falsas perspectivas emancipatorias precisamente por una deficiente reflexión argumentada, y un análisis superficial de la realidad: “la contrafinalidad de la razón consiste en el hecho de que justo por ir realizándose rectamente según planes de la razón se vuelve contra fines de emancipación y humanización que la movían” (Vattimo, 1991, p. 103). En otras palabras, la añoranza por la emancipación de la Modernidad encuentra su contradicción y obstáculo en la posmodernidad debido a que mantenemos rasgos de una mentalidad, instrumental y calculadora, movida también por el capitalismo. De ahí que al interpretar de manera apropiada el funcionamiento del sistema buscamos alternativas y salidas ético-críticas desde una intelección capaz de hacer frente a lo

irracional-inoperante a partir de una interpretación seria y coherente para distinguir lo voluptuoso e innecesario, lo irrelevante y engañoso, desde una responsabilidad ética de la reflexión, con acciones concretas que tienen como punto de partida una razón crítica que piensa y reconoce, en el Otro diferente, lo auténtico, lo significativo, lo necesario, es decir el valor de la dignidad:

[...] el otro no me deja indiferente, me pone a mí, sujeto tematizante en “entredicho”. De este modo entre el ego constituyente y el otro ego, habría un hiato, una asimetría fundamental. Consecuentemente dicha asimetría se transmite a la constitución de mundos relativos a mi ego y al Otro, que no son necesariamente coincidentes. ¿Cómo es posible resolver esta distancia? La experiencia mundana del cuerpo del Otro y la identidad entre cuerpo presentado y psiquis apresentada, entre significativo y significado, proporciona la solución (Balbontin-Gallo, 2023, p. 187).

Mantenemos la idea que toda interpretación crítica, para ser legítima, tiene que estar argumentada debidamente, pues la ética avanza reflexionando: así soporta el relativismo, el irracionalismo y las ideologías que organizan las sociedades, la otra cara de una posmodernidad mal entendida; de lo contrario, las interpretaciones se ponen al servicio de lo meramente cultural. La ontología nihilista vattimiana confirma el carácter interpretativo del pensamiento posmoderno. Vattimo recuerda a uno de sus maestros de la hermenéutica, Luigi Pareyson, y trae a su memoria una página de las más sugestivas y más bellas de toda la filosofía contemporánea, dice que la posibilidad se nos presenta como un proceso en el cual se describe la realidad, una necesidad e inspiración que yace en el suelo fértil de nuestras exigencias más prometedoras, pero sin fundamentar: solo existe por el hecho de ser algo gratuito; ese es el auténtico fundamento de nuestra existencia (Vattimo, 1991).

Al aproximar nuestra mirada a la ontología hermeneútica, desde una interpretación con un cierto aire todavía posmoderno, detectamos lo complejo de nuestros tiempos. Una suerte de *Verwindung* en continuo cumplimiento, “retorciendo” la operatividad de los cambios, debilita por fin las estructuras eternas; empero, la exigencia de ciertos compromisos en el pensamiento filosófico, en la ciencia, el arte, la política, la cultura —en forma de la curación esperada, por largo tiempo,

a la enfermedad histórica— es evidente. La voz de los débiles de este mundo quizá sea escuchada de una u otra manera. Lo interesante de nuestros tiempos es que disponemos, en nuestros interlocutores, de amplia información y conocimientos, como nunca antes habíamos tenido a mano; esta disposición debe ser, por otro lado, operativa para formar el carácter, que nos viene de una nueva actitud ante la vida: esa *chance* se debe aprovechar como continua liberación de las narrativas dudosas del pasado en el presente. Al entrar en contacto con la realidad, nos viene un reconocimiento de la programación que todavía opera en nuestras conciencias; a fin de cuentas, nadie convence a nadie, sino que uno por sí solo se convence si tiene apertura a otra manera de pensar. Cada quién debe asumir su libertad, incluso en medio del peso de la cultura. Esto implica el confrontar y confrontarse una y otra vez con el deseo profundo de vivir y redescubrir esta realidad libre de conceptos impuestos. En este sentido, las interpretaciones son otra forma de decir que estamos dispuestos a recuperar un destino más esperanzador, en tanto “manifestación del Ser”, desde el nihilismo ontológico serio, anticipación que nos devuelva la confianza, quizá por fin auténtica.

Referencias

- Balbontin-Gallo, C. (2023). Tres críticas a la teoría de la intersubjetividad de Edmund Husserl: lenguaje, mundo y cultura. *Pensamiento*, 79(302), 181-201. <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i302.y2023.009>
- Chamizo, P. J. (1990). *Ortega y la cultura española*. Cíncel.
- D'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales*. Cátedra.
- D'Agostini, F. (2018). Apología de la hermenéutica. Comentarios y observaciones al margen de “Apología del nihilismo” y “La vocación nihilista de la hermenéutica”. *Pensamiento al Margen: Revista Digital sobre las Ideas Políticas*, extra(2), 137-156. <https://www.catedradehermeneutica.org/publicaciones-especial-gianni-vattimo/>
- Dutra de Azeredo, V. (2012). Lyotard e Nietzsche: A condição pós-moderna. *Cuadernos de Nietzsche*, 30, 33-58. <https://doi.org/10.34024/cadniet.2012.n30.7740>
- Gadamer, H.-G. (2001). *Estética y hermenéutica*. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti (trads.). Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (2002). Platón y Heidegger. En H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger* (pp. 83-94). A. Ackermann Pilári (trad.). Herder.

- Gadamer, H. G. (2005a). *Verdad y método I*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2005b). *Verdad y método. II*. M. Olasagasti (trad.). Sígueme.
- González Arribas, B. (2016). *Reduciendo la violencia. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Dykinson.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Cornejo, N. (2019). La ciencia en la posmodernidad: el caso de Rorty y Lyotard. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 58, 291-323. <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1086>
- Lyotard, J.-F. (1989). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. M. Antolín Rato (trad.). Cátedra.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva*. J. B. Llinares Chover (trad.). Libros del Zorzal.
- Nontol Nontol, L. M. (2017). Biografía, compromiso y cristianismo en Gianni Vattimo. *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 6, 1-37.
- Pérez Espigares, P. (2007). Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica. *Pensamiento*, 63(235), 81-109.
- Rojas Quispe, C. D. (2021). Nietzsche, posmodernidad y verdad. *Desafíos*, 12(2), 152-161. <https://doi.org/10.37711/desafios.2021.12.2.349>
- Ruiz de Samaniego, A. (2011). *La inflexión posmoderna. Los márgenes de la modernidad*. Akal.
- Salazar, E. L. (2005). *Perspectivismo y genealogía. Un ensayo sobre Nietzsche*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Serrano Ribeiro, J. L. (2016). Perspectiva, metáfora y hermenéutica. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(270), 179-196. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i270.y2016.011>
- Uribe Miranda, L. (2002). Hermenéutica, posmodernidad y ética. Aproximaciones a partir de Gianni Vattimo. *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 8, 41-55. <https://doi.org/10.29344/07196458.8.179>
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. J. Binaghi (trad.). Gedisa.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. T. Oñate y Zubía (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. T. Oñate y Zubía (trad.). Paidós.

- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. A Revilla (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. R. Rodríguez (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. A Revilla (trad.). Barcelona.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. A. Revilla (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. M. T. D. Meza (trad.). Gedisa.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (1983). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3316>

En defensa de la concepción ingenua de “conjunto”

In Defense of the Naive Conception of Set

Manuel Eduardo Tapia Navarro

Universidad de la Libertad
México

meduardo.tapia@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-2899-1813>

Recibido: 21 - 11 - 2024.

Aceptado: 10 - 03 - 2025.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Tapia Navarro, M. E. (2026). En defensa de la concepción ingenua de “conjunto”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 455-500. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3316>



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

Resumen

En este artículo, respondo a las objeciones de Incurvati (2020, pp. 101-127) contra la concepción ingenua de “conjunto”. Esta es la concepción según la cual un conjunto es la colección de los objetos que satisfacen una propiedad. Siguiendo las objeciones de Incurvati, defiendo que (i) la debilidad de una variedad de teorías inconsistentes no es razón para rechazarlas, (ii) las teorías ingenuas de conjuntos son tan *ad hoc* como ZFC (y otras teorías clásicas) y que (iii) no hay razones para creer que las teorías ingenuas de conjuntos (formalizadas en una lógica relevante) son teorías de objetos no extensionales.

Palabras clave: teoría de conjuntos; Axioma de Comprensión; debilidad teórica; teorías *ad hoc*; extensionalidad; concepción ingenua; concepción iterativa; lógica paraconsistente; teoría inconsistente; matemática no clásica.

Abstract

In this paper, I reply to Incurvati's (2020, pp. 101-127) objections against the naive conception of set. This is the conception according to which a set is the collection of objects that satisfy a given property. Following Incurvati's objections, I claim that (i) the weakness of a variety of inconsistent theories is no reason to reject them, (ii) naive set theories are as *ad hoc* as ZFC (and others classical theories), and that (iii) there is no compelling reason to believe that naive set theories (formalized in relevant logics) are theories of non-extensional objects.

Keywords: set theory; Comprehension Axiom; theoretical weakness; *ad hoc* theories; extensionality; naive conception; iterative conception; paraconsistent logic; inconsistent theory; non-classical mathematics.

La noción ingenua de “conjunto” es aquella según la cual los conjuntos son objetos extensionales determinados por una propiedad. Usualmente se sostiene que esta noción es capturada por dos axiomas elementales de la teoría de conjuntos:

Axioma de Extensionalidad (Ext):

$$\forall x \forall y \forall z ((z \in x \leftrightarrow z \in y) \rightarrow x = y)$$

Axioma de Comprensión (Comp):

$\exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow \phi(z))$ tal que en no aparece y libre

Tradicionalmente se ha rechazado esta noción de “conjunto” ya que es bien conocido que genera inconsistencias, optando por utilizar versiones más débiles de (Comp), como el Axioma de Separación —en lo siguiente (Sep)— en ZFC:¹ $\exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow (\phi(z) \wedge z \in A))$ tal que en no aparece y libre y A es un conjunto. Algunos filósofos como Priest (2006b) y Routley (2019) han defendido esta noción como aquella que captura auténticamente el concepto de “conjunto”, a pesar de su carácter inconsistente. Mientras que tradicionalmente se ha optado por identificar el problema de la noción ingenua en (Comp) (conservando los principios de la lógica clásica), el defensor de la noción ingenua opta por identificar el problema en el principio *ex contradictione quolibet* ($\alpha, \neg \alpha \vdash \beta$) presente en la lógica clásica. Por lo cual optan por usar una lógica paraconsistente en lugar de la lógica clásica como lógica subyacente.² Llamaré “Teoría de Conjuntos Inconsistente”³ a una teoría

¹ Esta axiomatización se conoce así por las siglas de los proponentes que formularon los axiomas de la teoría, Zermelo y Fraenkel, junto con el Axioma de Elección (Choice Axiom). Para una formulación precisa de esta teoría, cfr. Jech (2002).

² Una lógica paraconsistente es aquella en la que precisamente el principio *ex contradictione quodlibet* es inválido.

³ Llamo a estas teorías *inconsistentes* en lugar de *paraconsistentes* porque, en el proyecto estudiado aquí, el Axioma de Comprensión se considera de forma absolutamente irrestricta. Por ejemplo, en Carnielli y Coniglio (2016) se formaliza una teoría de conjuntos en una lógica paraconsistente, pero se utiliza la teoría ZF, no (Comp) en general. Por otro lado, no quiero sugerir que estas teorías son resultado de investigar la formalización de la teoría de conjuntos en otra lógica, sino reflejar la tesis sustancial sobre los conjuntos detrás de la estrategia. Sin embargo, esto no es relevante para los argumentos esgrimidos aquí.

que toma la noción ingenua de “conjuntos” pero la formaliza con lógica paraconsistente como subyacente a la teoría, y en este sentido es una teoría de la noción ingenua.

Recientemente, las teorías inconsistentes han recibido poca atención, así como las razones para motivarla. Incurvati (2020) ha adoptado una actitud diferente tomando la noción ingenua (y las teorías inconsistentes de conjuntos) como una alternativa *rival* a la noción tradicional⁴ y ha criticado esta noción de “conjunto”.

La crítica a la noción ingenua expuesta por Incurvati es que las teorías inconsistentes tienen al menos alguno de los siguientes problemas:

Debilidad: muchas de las teorías de conjuntos inconsistentes han mostrado ser muy débiles para sostener una noción interesante de “conjunto”. La principal razón de ello es que las lógicas paraconsistentes (subyacentes a estas teorías), al rechazar *ex contradictione quodlibet*, rechazan también inferencias equivalentes o que producen consecuencias similares, como el silogismo disyuntivo, el *modus ponens* o la transitividad del condicional,⁵ inferencias que parecen fundamentales para la obtención de resultados importantes en la teoría de conjuntos, como el teorema de Cantor.

Ad hoc: si bien hay ejemplos de teorías inconsistentes que han mostrado ser lo suficientemente fuertes para obtener resultados importantes, estas teorías se basan en lógicas que resultan *ad hoc* al menos en una de dos maneras: (1) en cuanto las nociones lógicas que utilizan (en particular, el condicional) no parecen rescatar una lectura intuitiva de los axiomas de la noción ingenua

⁴ A lo largo de esta introducción, entenderé a la noción iterativa de “conjunto” característica de ZFC y la jerarquía acumulativa como la noción tradicional de “conjunto”. El sentido en que la noción ingenua de “conjunto” es *rival* a la noción tradicional es que ambas buscan hablar sobre los mismos objetos y ser verdaderas acerca de estos, y sin embargo son incompatibles. Más adelante especificaré en qué sentido son incompatibles siguiendo los conceptos de Incurvati.

⁵ Estas son capturadas mediante las reglas $\alpha \vee \beta, \neg\alpha \Vdash \beta; \alpha \rightarrow \beta, \alpha \Vdash \beta$, y $\alpha \rightarrow \beta, \beta \rightarrow \gamma \Vdash \alpha \rightarrow \gamma$, respectivamente.

o no se argumenta que así sea —contra, por ejemplo, la implicación relevante de Priest (2006b, p. 271)— o (2) en cuanto no hay motivación independiente para la lógica subyacente de la teoría más allá de recuperar las inferencias conflictivas, como el *modus ponens* —contra Weber (2010b) y el uso ahí de la lógica DLQ—.

Extensionalidad: las teorías inconsistentes (especialmente las teorías basadas en una lógica de la relevancia) corren el riesgo de no ser teorías del concepto general de “conjunto”, al no poder mostrar el carácter extensional de algunos conjuntos. Considérese un conjunto A y una oración verdadera ϕ ; intuitivamente, A y el conjunto $\{x: x \in A \wedge \phi\}$ tienen los mismos elementos y por lo tanto deben ser idénticos. Pero no es posible demostrar la fórmula $x \in A \leftrightarrow x \in A \wedge \phi$ pues para ello se comete una falacia de irrelevancia.

De estas deficiencias, Incurvati (2020) concluye que la noción ingenua de “conjunto” no puede ser la noción correcta, cooperando en favor de la corrección de la noción tradicional.

En este artículo, argumentaré que las objeciones de Incurvati no son concluyentes, en el sentido de que no tienen el impacto deseado por Incurvati. Los argumentos que aduciré contra cada argumento son los siguientes:

Contra Debilidad: argumentaré que, aunque es cierto que algunas teorías de conjuntos inconsistentes no son capaces de demostrar teoremas considerados importantes, esto no es suficiente para rechazar la noción ingenua de “conjuntos”. La razón es que no se puede esperar que estos teoremas se sostengan si se está tomando en serio la noción ingenua, ya que esta es distinta (en su naturaleza misma) de la noción tradicional y puede tener objetivos distintos.

Contra *Ad hoc*: argumentaré que las motivaciones de las teorías inconsistentes son tan *ad hoc* como las motivaciones de los axiomas de ZFC —específicamente, los axiomas introducidos por Zermelo (1967)—. Para

ello compararé las estrategias de ambos mostrando qué se rechaza en cada caso —para evitar los problemas derivados de (Comp)— y qué identifica cada uno como el problema fundamental. En consecuencia, mostraré que las motivaciones para (Sep) son tan *ad hoc* como la elección de lógicas.

Contra Extensionalidad: argumentaré que esto es un problema solo si se atribuye a (Ext) capacidades preteóricas distintas a ser un criterio de identidad. Sin embargo, en los casos problemáticos, (Ext) sigue funcionando como criterio de identidad. Por lo cual no representa un concepto distinto de “conjunto”, aunque sí muestra que en estas teorías los conjuntos tienen propiedades distintas, pero esto es esperable ante el cambio de lógica.

Además de esto, argumentaré que la estrategia de Incurvati no puede cumplir con sus pretensiones e incluso refleja serias deficiencias de la noción tradicional. Sin embargo, no argumentaré que la noción tradicional de conjunto es “incorrecta”; mi posición aquí es más bien cercana al pluralismo sobre teoría de conjuntos. Mis respuestas a las objeciones de Incurvati suponen en cierta medida su metodología y sus parámetros de evaluación. Sin embargo, este último argumento pretende mostrar deficiencias en la metodología misma de Incurvati, así que se debe entender esta última parte del argumento en un nivel diferente al resto de los argumentos.

La estructura de este artículo es como sigue: en la sección 1 presentaré algunos conceptos expuestos por Incurvati para establecer la discusión y contextualizar su estrategia argumentativa general. En las secciones 2, 3 y 4 expondré las objeciones esbozadas más arriba: Debilidad, *Ad hoc* y Extensionalidad, respectivamente, así como mis respuestas. En la sección 5 argumentaré que, a partir de las respuestas de las secciones 2, 3 y 4, se muestra que la estrategia de Incurvati no tiene el impacto que busca para sostener que la concepción iterativa es mejor.⁶

⁶ Me gustaría mencionar que la estructura de este trabajo no sigue en estricto sentido la exposición de Incurvati (2020, pp. 101-127), pero sí el planteamiento que hace Incurvati en el prefacio del libro (Incurvati, 2020, p.

1. El concepto de “conjunto” y sus concepciones

El objetivo de Incurvati no es simplemente rechazar la noción ingenua, sino que dicho rechazo sirva para mostrar que la noción tradicional es correcta. Para esto, Incurvati no argumenta directamente contra la noción ingenua de “conjunto”, sino que lo hace contra las teorías matemáticas específicas que buscan capturarla.

Incurvati distingue entre el *concepto* de “conjunto” y una *concepción* de “conjunto”. El concepto relevante en este caso es el concepto que se manifiesta en la matemática elemental, es decir, aquel mediante el cual podemos hablar del *conjunto* de los números naturales. Incurvati identifica tres propiedades de este concepto:

Unidad: “Un conjunto es una unidad, es decir un objeto simple, con preponderancia conceptual a sus miembros” (Incurvati, 2020, p. 5).⁷ Los conjuntos son agrupaciones de objetos, pero son agrupaciones consideradas en sí mismas como un *todo*.

Descomposición única: lo que distingue un conjunto de una *fusión* es que un conjunto tiene una descomposición única en sus miembros: “para cada conjunto *a*, hay una y solo una lista de las cosas tales que son miembros de *a* y su unión es *a*” (Incurvati, 2020, p. 6).

Extensionalidad: los conjuntos son entidades extensionales, en el sentido de que “los conjuntos deben ser idénticos, si tienen los mismos miembros” (Incurvati, 2020, p. 11).⁸

xiii), que sigue a su vez la presentación de Priest (2006b, pp. 247-261) de la teoría de conjuntos paraconsistente. La razón para favorecer esta presentación es que refleja el tipo de problemas filosóficos que se pueden ofrecer a las teorías inconsistentes.

⁷ Original en inglés; mi traducción. En lo que sigue, todas las traducciones son igualmente realizadas por mí, a menos que la cita sea a una traducción.

⁸ Incurvati sostiene que el concepto de conjunto está compuesto por estas tres propiedades. Aunque no considero que esto necesariamente sea el

La última propiedad tiene un papel fundamental para Incurvati, pues mientras cada una de estas propiedades forman parte constitutiva del concepto de “conjunto”, Extensionalidad es la única que tiene un correlato formal específico: el axioma (Ext). Incurvati sostiene que el concepto de “conjunto” debe tener un criterio de identidad y uno de aplicación, por lo cual le atribuye al axioma la facultad para establecer un criterio de identidad para el concepto de “conjunto”. El problema es que el criterio de aplicación no es del todo claro. Aunque hay casos claros de objetos que son conjuntos y otros que no lo son, hay muchas colecciones en las que hay desacuerdo sobre su carácter conjuntista. Las concepciones son respuestas a este problema:

Concepción: una *concepción* de *C*, donde *C* es un concepto, es una respuesta (posiblemente parcial) a la pregunta “¿Qué significa que algo caiga bajo el concepto *C*?”, la cual alguien podría aceptar o no sin razonablemente considerar que no entiende *C* (cfr. Incurvati, 2020, p. 13).

En el caso conjuntista, una *concepción* de “conjunto” es una respuesta sobre el alcance de aplicación del concepto de “conjunto”, pero conservando las tres propiedades del concepto.

Aquí nos interesa estudiar la noción ingenua que es llamada por Incurvati *concepción ingenua*.⁹ Introduciré la concepción iterativa y la ingenua para caracterizarlas como concepciones rivales. La concepción iterativa sostiene que los conjuntos se forman o construyen en *niveles*. En el primer nivel se encuentran los *individuos*, es decir, las entidades que no son conjuntos, en el sentido de que no tienen miembros. Los niveles subsecuentes se conforman por todos los conjuntos de individuos posibles, y todos los conjuntos cuyos miembros son conjuntos presentes en niveles anteriores. La imagen usual de esta concepción es una jerarquía en la que cada nivel contiene todos los conjuntos cuyos miembros son objetos de niveles anteriores. Existe una gran variedad

caso, asumiré que lo son porque mis respuestas a sus argumentos no dependen de ello.

⁹ En el resto del artículo la llamaré “concepción ingenua” en lugar de “noción ingenua” para seguir la terminología de Incurvati. De la misma forma, llamaré “concepción iterativa” a la noción tradicional de “conjunto” característica de la jerarquía acumulativa de conjuntos.

de teorías que se adhieren a esta concepción; la más tradicional es la axiomatización estándar de la teoría de conjuntos ZFC.¹⁰ La motivación para esta concepción es la intuición de que “hay una relación sustancial de prioridad o dependencia entre un conjunto y sus miembros” (Incurvati, 2020, p. 36).

Por otro lado, la concepción ingenua de “conjunto” afirma que toda propiedad (o condición) determina un conjunto. Usualmente se ha sostenido que esta concepción se caracteriza por los siguientes axiomas:

Axioma de Extensionalidad (Ext):

$$\forall x \forall y \forall z ((z \in x \leftrightarrow z \in y) \rightarrow x = y)$$

Axioma de Comprensión (Comp):

$$\exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow \phi(z)) \text{ tal que en } \phi \text{ no aparece } y \text{ libre}$$

La principal motivación para esta concepción es precisamente la idea de que (Comp) es intuitivamente verdadero en cuanto podemos agrupar en un conjunto a todos aquellos (y solo a aquellos) objetos que satisfacen una fórmula de primer orden. Sin embargo, es bien conocido que esta concepción de “conjunto” genera inconsistencias cuando se consideran en lugar de $\phi(x)$ las propiedades de $x \notin x$, $x \in \text{ORD}$ o $x \in \text{CARD}$.¹¹ Por esto, se dice que la concepción ingenua de conjuntos es inconsistente, lo cual en lógica clásica implicaría que la teoría es trivial a partir del principio *ex contradictione quodlibet*: $\alpha, \neg\alpha \Vdash \beta$.¹² Tradicionalmente se ha identificado el problema en las inconsistencias mismas, por eso se ha conservado el principio *ex contradictione quodlibet* (coloquialmente llamado “Principio de explosión”) como parte de la lógica clásica. El defensor de la concepción ingenua busca formalizarla en una lógica

¹⁰ Incurvati opta por caracterizar de forma minimal la concepción iterativa con la teoría Z^+ . Esta está constituida por los axiomas de ZFC sin los axiomas de Remplazo y Elección y sustituyendo Fundación (o Regularidad) por el principio $\forall x \exists \alpha \exists y (y = V_\alpha \wedge x \subseteq y)$.

¹¹ A los razonamientos que generan inconsistencias a partir de estas propiedades se les conocen como la paradoja de Russell, la paradoja de Burali-Forti y la paradoja de Cantor, respectivamente. Junto con otras, estas son conocidas como *paradojas de la teoría de conjuntos*.

¹² Una teoría T es *trivial* si para toda oración de la teoría ϕ , $T \Vdash \phi$. En términos informales, una teoría es trivial si puede demostrar cualquier oración de la teoría.

paraconsistente: una lógica que no incluye *ex contradictione quodlibet* —cfr. Badía y Weber (2019), Istre (2017), Priest (2006b), Weber (2010b, 2012 y 2021)—. Llamaré a este proyecto *proyecto paraconsistentista*. Las objeciones de Incurvati van dirigidas a este proyecto, caracterizado por dos objetivos:

No trivialidad: las teorías que busquen formalizar la concepción ingenua de “conjunto” deben ser no triviales, en el sentido de no demostrar todas las oraciones de la teoría.¹³

Recaptura: se debe recuperar una serie de resultados de la teoría de conjuntos estándar para preservar el interés de la teoría (cfr. Priest, 2006b, p. 248).

La noción de “concepción” implica que la distinción entre dos concepciones de conjunto recae en un desacuerdo entre estas con respecto al alcance de aplicación del concepto de “conjunto”. La concepción iterativa y la concepción ingenua difieren sobre la aplicación de “conjunto” en casos como V (la colección de todos los conjuntos), R (la colección de Russell: $R = x: x \notin x$) o ORD (la colección de los ordinales). Estos son conjuntos según la concepción ingenua pero, según la concepción iterativa, no. La distinción es conceptual: el defensor de la concepción ingenua afirma que son conjuntos porque se determinan mediante una propiedad. El defensor de la concepción iterativa, en contraste, afirma que no lo son porque no se construyen en ningún nivel de la jerarquía.¹⁴ Incurvati introduce otra distinción que resultará fundamental. Una concepción *combinatoria* de “conjunto” es aquella en que los conjuntos están determinados por sus miembros completamente, de forma independiente de cualquier condición que pueda determinarlos. En contraste, una concepción *lógica* de “conjunto” es aquella en la que los miembros de un conjunto se determinan a través

¹³ Aunque un paso en esta dirección es invalidar *ex contradictione quodlibet*, en la literatura —por ejemplo, Priest (2006b, pp. 83-84)— es bien conocido que se puede obtener trivialidad por otras vías, como la paradoja de Curry, por lo cual bloquear esta paradoja forma parte del proyecto.

¹⁴ Pues la jerarquía dejaría de reflejar la dependencia de un conjunto con respecto a sus miembros: de aceptar alguno de estos conjuntos, habría un conjunto que se forma simultáneamente a sus miembros.

de una propiedad o predicado. Estas categorías no son excluyentes o al menos no es necesario pensarlas de esa forma. Sin embargo, la concepción iterativa es una concepción combinatoria, mientras que la ingenua es una concepción lógica.

Para acentuar las diferencias entre ambas concepciones, podemos utilizar otra distinción introducida por Incurvati: *axiomas de naturaleza* y *axiomas de grado*. “Los axiomas de naturaleza están justificados con base en lo que la concepción considera que son los conjuntos y con base en lo que el concepto de ‘conjunto’ es; los axiomas de grado están justificados con base en cuántos conjuntos hay de acuerdo a la concepción” (Incurvati, 2020, p. 23). La concepción iterativa tiene dos axiomas de naturaleza: Extensionalidad y Fundación (los demás serían axiomas de grado). En contraste, la concepción ingenua no tiene axiomas de grado, pero (Ext) y (Comp) son de naturaleza. Con estos elementos se puede entender el sentido en que estas concepciones son *rivales*: ambas son concepciones del mismo concepto, pretenden ser verdaderas de este y son concepciones auténticamente distintas.¹⁵

¿Qué criterios nos permiten establecer que una concepción es mejor que otra? La estrategia de Incurvati procede de forma indirecta, no atacando la tesis de la concepción misma sino atacando las teorías que buscan capturarla. El principal criterio de comparación que utiliza Incurvati (2020, p. 65) es el razonamiento a la mejor concepción —de aquí en adelante (RMC)— para favorecer la concepción iterativa. Según esta estrategia, la concepción iterativa es más satisfactoria con respecto a otras concepciones en tanto que:

1. Ofrece una explicación convincente de las paradojas mientras muestra por qué los axiomas tradicionales de la teoría de conjuntos son verdaderos (cfr. Incurvati, 2020, p. 65).

¹⁵ Incurvati sostiene que la concepción iterativa y la ingenua se distinguen en todas las formas antes mencionadas: en la extensión del concepto, en la distinción combinatoria y lógica y en los tipos de axioma. Asumiré que efectivamente ambas concepciones se distinguen en todas estas formas para enfocarme en los argumentos específicos. Mis argumentos pretenden mostrar que, aun asumiendo muchos de los conceptos de Incurvati, el defensor de la concepción ingenua puede ofrecer una respuesta.

2. Puede ofrecer teorías que capturen una cantidad sustancial de matemáticas para ofrecer una fundación para la matemática¹⁶ y dar cuenta de la noción de “infinito”, lo que representa que las teorías son interesantes y útiles sobre el concepto de “conjunto” (cfr. Incurvati, 2020, p. 66).

Si bien es cierto que otras concepciones pueden cumplir con estos objetivos, Incurvati busca argumentar que la concepción iterativa lo hace mejor y en esa medida es la concepción correcta de “conjunto”.

Con estos criterios se puede ver la relevancia de objetar las teorías que se adhieren a la concepción ingenua más que a la concepción misma. Vale la pena notar que el proyecto paraconsistentista parece compartir con Incurvati la necesidad de recuperar una cantidad importante de matemática para garantizar su interés. Sin embargo, Incurvati le impone un rol metodológico más fuerte. En el proyecto paraconsistentista, su violación sería una deficiencia (una muy importante), pero parece que no impacta la motivación inicial de la concepción ingenua. Para Incurvati, violarla implicaría la descalificación de la concepción y de cualquier motivación. Esto no es exagerado: la argumentación en favor de la concepción iterativa descansa mucho en (RMC). A continuación, expondré y responderé a las objeciones de Incurvati. Para ello asumiré el análisis y distinciones hechas por él y expuestas en esta sección, a excepción de 2 en (RMC). Este será relevante, pues la primera objeción descansa en este supuesto específico y argumentaré que su uso en el argumento contra la concepción ingenua no es del todo exitoso dado que tiene limitaciones.

¹⁶ Usaré de forma indistinta “fundación” y “fundamentación” de la matemática, pues la distinción no es relevante en la discusión que desarrollaré aquí. Entenderé que una fundación (o fundamentación) de una teoría matemática es una representación de esta en términos de otra teoría matemática. Por ejemplo, ZFC es una fundación para la aritmética de Peano a partir de los números naturales de Von Neumann. Sin embargo, no sostengo aquí que esta representación implique que los objetos de una teoría pueden ser ontológicamente reducidos a los objetos de otra.

2. La objeción de Debilidad en las teorías inconsistentes de conjuntos

La primera objeción consiste en mostrar que algunas de las teorías inconsistentes de conjuntos son demasiado débiles: estas teorías no pueden demostrar una serie de resultados que se esperan de una teoría de conjuntos para poder fungir como fundamento de la matemática y como teoría para el estudio de conceptos como “infinito”. Incurvati (2020, p. 105) se enfoca principalmente en el desarrollo de lo que Priest llama *estrategia material*, donde la lógica subyacente es LP en su presentación enteramente extensional.¹⁷ Esta objeción se puede estructurar en general para otras teorías paraconsistentes basadas en otras lógicas que son incapaces de demostrar ciertos teoremas. Por ejemplo, el propio Incurvati menciona que este problema se presenta para la extensión implicativa de LP ($LP \Rightarrow$) o incluso se puede formular siguiendo las preocupaciones de Istre (2017, p. 56) para abarcar el caso del teorema del colapso de Mostowski. Por esto vale la pena estructurar la objeción de una forma general.

Incurvati considera para esta objeción a las teorías paraconsistentes de conjuntos basadas en las lógicas LP (Priest, 2006b, pp. 73-81), $LP \Rightarrow$ (Priest, 2006b, pp. 73-81 y 270-271) LP_m , LP_+ , LP_+ y LP_+ (cfr. Crabbé, 2011 y Thomas, 2014). Llamaremos a las teorías de conjuntos basadas en estas lógicas NLP, $NLP \Rightarrow$, NLP_m , NLP_+ , NLP_+ y NLP_+ respectivamente. Incurvati establece la debilidad de estas teorías a partir de una serie de resultados que exhiben la incapacidad de estas para demostrar (o caracterizar) resultados (o estructuras) tradicionalmente esperados de una teoría de conjuntos:

NLP: la teoría de conjuntos basada en LP falla en demostrar el teorema de Cantor, fundamental para la caracterización conjuntista del concepto de “infinito”. Esto sucede a partir de que el condicional material de

¹⁷ Para una presentación completa de esta lógica y de los elementos relevantes para esta sección, cfr. Priest (2006b, pp. 73-81). Esta lógica invalida (además de *ex contradictione quodlibet*) el *modus ponens*. Ante esta limitante, Priest (2006b, pp. 270-271) extiende LP con una conectiva de implicación que valida el *modus ponens*. Aquí llamaré a esta extensión la *extensión implicativa de LP* ($LP \Rightarrow$).

LP (definido como $\alpha \supset \beta \equiv_{\text{def}} \neg\alpha \vee \beta$) no satisface el *modus ponens*; en consecuencia, la conectiva bicondicional (definida como $\alpha \equiv \beta \equiv_{\text{def}} \alpha \supset \beta \wedge \beta \supset \alpha$) no satisface transitividad ($\alpha \equiv \beta, \beta \equiv \gamma \vdash \alpha \equiv \gamma$), fundamental para demostrar el teorema de Cantor.

Así mismo, Thomas (2014) mostró que NLP no puede probar la existencia de conjuntos que *se comporten como* conjuntos unitarios, productos cartesianos y ordenes lineales infinitos. Thomas caracterizó formalmente la idea de que un conjunto se comporte como unitarios, productos cartesianos y orden lineal, mostrando una serie de fórmulas que capturan algunas lecturas intuitivas de estos conceptos. Finalmente, Thomas demuestra que hay un modelo de NLP en el que ningún conjunto satisface estas condiciones, para cada caso.

NLP $\Rightarrow$: el principal problema que presenta esta teoría es que, al igual que NLP, no puede demostrar el teorema de Cantor. Aunque la conectiva de implicación $\Rightarrow$ es capaz de validar el *modus ponens* y transitividad de $\equiv$, el problema se presenta en general con las pruebas *por reducción*.¹⁸ Y por supuesto, la prueba tradicional del teorema de Cantor es una prueba por reducción.

NLP_m y NLP _{$\in$} : el problema con estas teorías es que solo tienen un modelo y es *casi trivial* en el sentido de que de la teoría se sigue $\forall x \forall y (x \in y \wedge x \notin y)$, y dicho modelo solo tiene un elemento (Thomas, 2014, p. 348).

NLP₌ y NLP _{$\supset$} : el problema con estas teorías es similar al segundo presentado para NLP: no es capaz de mostrar la existencia de conjuntos que *se comporten como* conjuntos unitarios, producto cartesiano y orden lineal infinito. El argumento de Thomas es el mismo que para NLP, simplemente se toma como referencia la noción de “consecuencia” correspondiente a estas lógicas.

¹⁸ La regla de reducción se puede presentar de diversas maneras. En general, consideraré las pruebas por reducción según la siguiente estructura de regla: si $\Gamma, \alpha \vdash \beta \wedge \neg\beta$ entonces $\Gamma \vdash \neg\alpha$.

Con este tipo de resultados en mente, Incurvati sostiene que estas teorías son demasiado débiles para apoyar la concepción ingenua de “conjunto”. La objeción puede estructurarse de la siguiente manera:

1. Una teoría de conjuntos T es *muy débil* si no es capaz de recuperar una cantidad *razonable* de resultados de la teoría de conjuntos estándar.
2. Si una teoría de conjuntos T es muy débil, T es incapaz de cumplir con los roles tradicionalmente atribuidos a la teoría de conjuntos: otorgar una fundación para la matemática y fungir como una herramienta útil para estudiar el concepto de “infinito”.
3. Si una teoría de conjuntos T no puede cumplir con los roles tradicionalmente atribuidos a la teoría de conjuntos, T no ofrece una teoría aceptable para apoyar alguna concepción de “conjunto” particular.
4. Muchas teorías paraconsistentes de conjuntos, específicamente NLP y sus variantes implicativas y mínimamente inconsistentes, son muy débiles.

A partir de esto, Incurvati concluye que:

Debilidad: teorías como LP y sus variantes implicativas y mínimamente inconsistentes no son teorías aceptables que apoyen la concepción ingenua de “conjunto”, en cuanto son demasiado débiles.

Incurvati es consciente de que esta objeción no afecta de manera directa a la concepción ingenua de “conjunto”. En lugar de ello, su impacto descansa en el (RMC). Dado que las teorías consideradas son débiles, son teorías inaceptables según los criterios expuestos por Incurvati y por lo tanto no son candidatas para ser *buenas* teorías de conjuntos adecuadas a la concepción ingenua. Argumentaré que la premisa 2 no expone un buen criterio para rechazar por completo una concepción de “conjunto” específica. Para ser muy preciso: argumentaré que la debilidad de una teoría no la hace inaceptable para capturar una concepción a partir de la premisa 2. En una oración simple: que una

teoría no sea tan buena como otras (que sea débil) no implica que sea una buena teoría de la concepción que pretende capturar. Esto muestra que la premisa 2 y el componente 2 de (RMC) tienen limitaciones en cuanto no son buenos criterios para rechazar una teoría de una concepción específica. Sin embargo, no retaré que la debilidad puede ser un criterio de comparación entre teorías, en general.¹⁹

Asumiré que el concepto de “conjunto” está determinado por las tres propiedades expuestas en la sección 1 y que diferentes concepciones son resultado de desacuerdos sobre el criterio de aplicación de dicho concepto. Entonces dos concepciones, C_1 y C_2 , se distinguen en cuanto a qué objetos *caen bajo* el concepto de “conjunto”. La forma natural de representar esto es: hay un objeto x tal que de C_1 se sigue que x es un conjunto, pero de C_2 se sigue que x no es un conjunto (o al menos no se sigue que lo sea). El problema es que “se sigue de” depende de la concepción, no del concepto de “conjunto”. “Se sigue de” es una noción lógica que no depende del concepto de “conjunto”, pues no hay, entre las propiedades asociadas con este, ninguna lógica asociada (a menos que haya una petición de principio). Sin embargo, es posible asociar nociones lógicas a concepciones en la medida de que implican la existencia o no de cierto conjunto; en este sentido, las concepciones presuponen ciertas reglas lógicas. La concepción ingenua es un buen ejemplo de ello tal cual está expuesta en la sección 1.²⁰

Si esto es así, entonces los roles de fundamento de la matemática y del análisis del infinito dependen también de las concepciones (al depender de las teorías de una concepción específica). Según la premisa 2 —y (RMC), en general—, si x es un objeto relevante para fundamentar la matemática o el concepto de “infinito” en C_i , entonces que de una

¹⁹ Esto implica que el defensor de la concepción ingenua no tiene por qué aceptar (RMC), en particular el componente 2. Pues el defensor de la concepción ingenua puede ignorar la comparación entre teorías. Sin embargo, yo no optaré por tomar esta vía, simplemente sostendré que la debilidad es un criterio muy limitado para rechazar una teoría *per se*, sin comprometerme tampoco (por ahora) con que la comparación es inútil. Considero que es útil, pero de una forma no muy significativa, lo que expondré en la sección 5.

²⁰ Para ser preciso, si la concepción ingenua es distinta en el sentido de Incurvati, implica la existencia de un conjunto como el conjunto universal V . Esto como resultado de instanciar (Comp) con la propiedad $x = x$. Para que esto sea el caso, es necesario que la regla $\exists x \phi x \vdash \phi a$ (instanciación existencial) sea válida, entre otras. En este sentido, la concepción presupone ciertas reglas lógicas.

teoría (acorde a C_2 en este caso) no se siga que x es un conjunto implica que la concepción no cumple con los roles que se espera de una teoría de conjuntos. Me parece que esto es erróneo, pues lo más que se sigue es que teorías de las concepciones C_1 y C_2 ofrecen fundamentos de la matemática y análisis del infinito distintas.²¹ Para que el argumento funcione, debe haber una garantía de que la fundación de la matemática y el concepto de “infinito” son independientes de las concepciones. Pero si estos conceptos son independientes de las concepciones, entonces se corre el riesgo de cometer una petición de principio. Dado que las concepciones dependen de nociones lógicas distintas (a saber, “seguirse de”) y son relevantes para la fundación de la matemática y el análisis del infinito.

Esto es bien conocido y se presenta incluso en teorías de la concepción iterativa misma. Pongamos como ejemplo el caso de ZFC y de una teoría de conjuntos constructiva como CZF (Aczel y Rathjen, 2001). Ambas son teorías de la concepción iterativa, pero es bien sabido que el Axioma de Elección implica el principio de tercio excluso ($\Vdash \alpha \vee \neg \alpha$) (Diaconescu, 1975). En particular, en CZF, los ordinales no pueden estar linealmente ordenados (en el sentido de que para dos ordinales α y β , $\alpha \in \beta \vee \alpha = \beta \vee \beta \in \alpha$), pues implica tercio excluso (Aczel y Rathjen, 2001, secc. 9, prop. 9.2). A partir de resultados como este se ha sostenido que el análisis del infinito constructivo es sustancialmente distinto al análisis de ZFC, así como fundamentos distintos de la matemática. Y por supuesto, hay conjuntos que existen en ZFC que no existen en CZF; en este caso, los conjuntos relevantes son las funciones de elección sobre segmentos iniciales de ordinales arbitrarios. No pretendo sostener que ZFC y CZF no son parte de la misma concepción, sino que cuando se introducen nociones lógicas distintas, los análisis del infinito y el fundamento de la matemática son distintos. De ahí no se sigue que no se haga un análisis del infinito ni se ofrezca un fundamento de la matemática. Incurvati debe especificar claramente cuál es la matemática y el concepto de “infinito” que se deben analizar como un objetivo, sin cometer una petición de principio. Después de todo, se puede sostener que el análisis de infinito constructivo no es sobre el concepto de “infinito” en absoluto, o el

²¹ Esto no implica que los conceptos de “matemática” o “infinito” sean distintos. Es decir, mi argumento no es que el concepto de “matemática” o el de “infinito” dependan de las concepciones. Solo que los análisis de estos conceptos sí dependen de las concepciones.

defensor de la matemática constructivista podría sostener que el análisis de ZFC no es lo suficientemente restrictivo. En ambos casos se corre el riesgo de cometer petición de principio, si las objeciones únicamente se sostienen bajo el supuesto de que las teorías rivales no se comportan como deben. De la misma forma, CZF no puede ofrecer una fundación de la matemática clásica; si se pretende que así sea, se corre el riesgo de pedir la cuestión; pero CZF ofrece una fundación a la matemática constructiva.

Similares observaciones pueden ser sostenidas por el defensor de la concepción ingenua. E incluso de forma más pronunciada: si esto ocurre entre teorías de la misma concepción, entre teorías de concepciones distintas en naturaleza, es esperable que sea más pronunciada la diferencia. Las teorías inconsistentes también tienen conjuntos infinitos, por ejemplo, el conjunto universal satisface el axioma de infinito (cfr. Restall, 1992). A pesar de que no se pueda demostrar el teorema de Cantor, ello no implica que no haya una noción de “infinito” a estudiar. Sostener que esto no es suficiente supone que el análisis de “infinito” que se tiene como objetivo es independiente de las concepciones cuando estas suponen reglas lógicas de antemano (como argumenté en el párrafo anterior) y, como vimos, las reglas afectan el análisis de los conceptos matemáticos. Incurvati, en efecto, parece sostener que la matemática que se debe fundamentar es la matemática clásica, y el concepto de “infinito” es uno cercano al clásico. Desde los conceptos de Incurvati, es poco plausible especificar un concepto de “matemática” e “infinito” que permita que la premisa 2 sirva para rechazar concepciones (a partir de la evidencia expuesta al comienzo de la sección) sin cometer petición de principio contra el defensor de la concepción ingenua. La razón es que de antemano el defensor de la concepción ingenua no necesita tener como objetivo fundamentar la matemática y el concepto de “infinito” que Incurvati asume, dada su naturaleza. La concepción ingenua es radicalmente distinta de las concepciones que parecen sostener los objetivos que Incurvati tiene en mente, por lo cual es de esperar que la matemática y el infinito que analizan sean radicalmente distintos. A continuación, expondré varias razones para sostener esto.²²

La concepción ingenua pretende en su espíritu ser una concepción lógica de “conjunto”. Como tal, su objetivo es proporcionar una

²² Agradezco a un dictaminador anónimo por presionar en este argumento y ayudar a clarificarlo.

teoría de conjuntos de la idea de “conjunto” determinado por una condición o propiedad. De esto no se sigue que deba proporcionar las construcciones que garantizan la fundación clásica de la matemática o estudiar el concepto de “infinito” clásico. La pregunta es: ¿qué matemática se debe fundamentar? Un defensor de la concepción ingenua no requiere defender que los conceptos clásicos se pueden estudiar desde propiedades o condiciones lógicas, al menos no de la misma forma. Ciertamente los defensores contemporáneos de la concepción ingenua han tratado de garantizar estas construcciones. Sin embargo, la caracterización de la concepción (Priest, 2006b, p. 28) no depende de estas construcciones, a saber, la concepción fregeana de “conjunto” como extensión de propiedades.

El componente 2 de (RMC) se sigue más bien de la concepción iterativa (tal como la concibe Incurvati). Aunque Incurvati nunca lo enuncia de forma explícita, en varios pasajes parece asumir que una fundación de la matemática solo puede obtenerse a través de una noción puramente combinatoria de “conjunto”, o al menos con las construcciones garantizadas por una concepción de este tipo, como la iterativa. El tipo de fundación de la matemática que Incurvati tiene en mente depende precisamente de este tipo construcciones y la función que estas cumplen en una teoría de conjuntos (cfr. Incurvati, 2006, p. 178). En resumen, Incurvati sostiene que una teoría de conjuntos debe dar una fundación de la matemática al menos de manera similar a la fundación clásica, y esta depende de construcciones combinatorias. Sin embargo, las concepciones iterativas e ingenuas se diferencian en su naturaleza a este nivel fundamental. Por lo tanto, no es necesario que estos objetivos y virtudes de una deban ser satisfechos por la otra. Dado que la condición de Incurvati de fundamentación de la matemática no forma parte ni se sigue de la concepción ingenua, en ese sentido no tiene la utilidad esperada para comparar concepciones como la ingenua y la iterativa.

El propio Incurvati tiene plena consciencia de lo mencionado en el párrafo anterior y utiliza un argumento muy similar con respecto a otras concepciones. Considere la concepción iterativa y la concepción estratificada de conjunto.²³ Incurvati (2020, pp. 160-183) reconoce que la

²³ La concepción estratificada de “conjunto” es aquella defendida por Quine (1937) para la teoría conocida como New Foundations (NF). La concepción sigue a la concepción ingenua en que un conjunto es determinado

concepción iterativa y la estratificada tienen pretensiones similares en términos de capacidad expresiva y como fundamento de la matemática. La diferencia es que el defensor de la concepción estratificada de conjuntos considera que (Comp) es correcto (aunque no todas las propiedades son legítimas). El punto que Incurvati sostiene es que NF es una teoría de *propiedades objetificadas* (en el mejor de los casos) y por lo tanto es una concepción lógica. Por este tipo de situaciones considera que la concepción estratificada no requiere de proveer de una fundación para la matemática:

Dado que NF es una teoría de propiedades objetificadas trata con estos asuntos. El hecho de que AC [Axioma de Elección] puede fallar para propiedades objetificadas no cantorianas, por lo que estas colecciones son inadecuadas desde un punto de vista fundacional, no es problemático, dado que esto no es para lo que esas colecciones son introducidas (Incurvati, 2020, p. 182).

Incurvati otorga diferente relevancia teórica al componente 2 de (RMC) para la concepción ingenua y la estratificada. Ambas son concepciones lógicas y tienen como objetivo (al menos secundario) la fundación de la matemática, pero este no se sigue de la caracterización de la concepción misma. Se podría decir que los conjuntos introducidos por una teoría ingenua no fueron introducidos para dar una fundación de la matemática clásica o del infinito. La razón que podría aducir Incurvati para distinguir estos casos es que la concepción estratificada no es compatible lógicamente con ser una teoría de conjuntos, a raíz de que es una teoría de propiedades objetificadas. Por ahora no me detendré a explicar este concepto (la relevancia de éste se discutirá en la sección 5); por ahora basta con decir que, desde el análisis de Incurvati, una propiedad objetificada no puede ser clásicamente un conjunto, pues ello implicaría inconsistencias. Por otro lado, la concepción ingenua sí puede serlo al no trivializar las inconsistencias. En consecuencia, el defensor de la concepción ingenua puede rechazar el supuesto clásico de que no puede haber teorías de conjuntos como propiedades objetificadas. Siendo compatible con la tesis sugerida por Incurvati de que las propiedades objetificadas no fundamentan la matemática clásica y por lo tanto, si una

por una propiedad; sin embargo, no utiliza la misma noción de “propiedad”: no toda fórmula determina una propiedad, solo las fórmulas *estratificadas*.

concepción descansa en este concepto, no requiere de fundamentar la matemática clásica. En consecuencia, no hay razón para esperar que una teoría de la concepción ingenua fundamente la matemática, de la misma forma que la teoría de la concepción estratificada no lo hace.

Se puede objetar que algunos de los problemas expuestos por Incuvarti no dependen de criterios combinatoriales como los resultados de Thomas (2014). Sin embargo, las condiciones descritas por Thomas para ser un conjunto unitario, producto cartesiano y orden lineal infinito sí dependen de su comportamiento en las teorías iterativas de conjunto, o al menos parecen motivados por los resultados que se obtienen en estas teorías. Thomas concluye de sus resultados que NLP no tiene ninguno de los conjuntos mencionados. Sin embargo, esta conclusión parece apresurada, pues sería análogo a sostener que CZF no tiene un concepto de “infinito” o de “ordinal”, lo cual no se puede concluir sin cometer petición de principio.²⁴ Thomas conoce la definición usual de “conjunto unitario” —a saber, $\exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow z = x)$ — y que la existencia de este conjunto se sigue de (Comp). El resultado de Thomas parece solo demostrar que el conjunto que se definió como unitario no siempre se comporta como el unitario clásico, lo cual no muestra la inadecuación de la definición usual de “conjunto unitario” o que lo que existe en una teoría paraconsistente de conjuntos no es un unitario.

Para concluir, me gustaría enfatizar que lo único que busco sostener aquí es que es erróneo considerar objetivos y virtudes de ciertas teorías para juzgar una teoría dependiente de una concepción esencialmente distinta. Pues de hacerlo se podría estar cometiendo petición de principio a menos que se muestre que estos objetivos y virtudes específicos son independientes de las concepciones o de alguna manera dependen del

²⁴ Se puede sostener que no es así, en vista de que el concepto de “infinito” y el de “ordinal” de ZFC y CZF son más cercanos que los que puede proveer NLP de “producto cartesiano” o “conjunto unitario” con respecto a ZFC. Sin embargo, esto no parece diferente a sostener que LP y la lógica clásica tienen menos similitudes que esta última con una lógica intuicionista; si esto es el caso, de nuevo se corre el riesgo de cometer petición de principio. No creo que lo sea. De cualquier forma, me parece irrelevante porque para que esto sea el caso se requeriría una noción minimal (que no cometa petición de principio) de todos estos conceptos que permita la comparación entre teorías. No conozco ninguno que no sean las definiciones de los conjuntos y el comportamiento de estas depende de la lógica.

concepto de “conjunto”. No estoy seguro de que esto sea plausible. Sin embargo, me parece que he expuesto razones suficientes para al menos poner en duda que la *debilidad* de las teorías ingenuas sea un problema, a pesar de no cumplir con estos objetivos. En cualquier caso, Incurvati puede sostener que mi argumento solo muestra que la debilidad de una teoría no implica su rechazo. Siguen sin ser buenas teorías de conjuntos en comparación con otras; ese es el objetivo de (RMC).²⁵ Asumiendo que está plenamente justificado el (RMC), el problema es que estas no son las únicas teorías de conjuntos inconsistentes existentes. Incurvati es consciente de esto y con respecto a estas teorías su argumento es que son *ad hoc* o no extensionales.

3. La objeción *Ad hoc* en las teorías inconsistentes

Hay teorías lo suficientemente fuertes para demostrar resultados esperados de la teoría de conjuntos. Incurvati sostiene que estas teorías carecen de una adecuada justificación en la medida en que sus lógicas carecen de esta, implicando que estas teorías son teorías de conjuntos *ad hoc*. Si no se ofrece una justificación para una teoría T independiente de que es capaz de demostrar resultados importantes de la teoría de conjuntos, entonces no muestra una solución convincente de las paradojas ni de la verdad de los axiomas de la teoría de conjuntos.

La elaboración de esta objeción es presentada por Incurvati principalmente en el marco de la estrategia relevante de Priest (2006b, p. 251): optar por una lógica de la relevancia para formalizar la teoría ingenua de conjuntos. A diferencia de muchas de las lógicas basadas en LP, las lógicas relevantes validan inferencias como el *modus ponens* y transitividad del condicional. La discusión se restringe a la teoría NLP; sin embargo, brevemente Incurvati considera preocupaciones similares relacionadas a $NLP \Rightarrow$ y la teoría de conjuntos basada en ella, NDLQ —cfr. Weber (2010b y 2012)—. Aquí desarrollaré algunos puntos que abarcarán otro tipo de aproximaciones relevantes, específicamente

²⁵ No pretendo rechazar (RMC) aquí, solo mostrar sus limitaciones. En este caso, solo sostengo que no es útil para rechazar una concepción. Pues no ser una buena teoría de conjuntos no implica que no sea una buena teoría de la concepción. Sin embargo, Incurvati solo pretende que muestre que comparativamente la concepción iterativa es mejor. En la sección 5, argumentaré que esto también tiene limitaciones.

aquellas que consideran las teorías NDKQ (Istre, 2017) y NsubDL (Badía y Weber, 2019 y Weber, 2021).

NLP: Incurvati señala un problema con los modelos expuestos por Restall (1992). Restall demuestra que en NLP hay dos conjuntos x y y tales que $x \neq y$, pero su prueba depende de definir $x = y$ como $\forall z(x \in z \leftrightarrow y \in z)$. Esta es una definición no estándar y requiere de una justificación más allá de permitir demostrar que “existen dos objetos distintos”.

NLP $\Rightarrow$: Priest, con el fin de invalidar en el condicional de (Ext) y (Comp) el principio de Contracción $(\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$ (para evitar la paradoja de Curry) y las paradojas de la implicación material, opta por las lógicas de relevancia profunda. Así, propone la lógica NLP $\Rightarrow$, señalando que la conectiva de los axiomas conjuntistas debe ser $\alpha \rightarrow \beta$, definida como $(\alpha \Rightarrow \beta) \wedge (\neg\beta \Rightarrow \neg\alpha)$, con el fin de garantizar contraposición. Sin embargo, sin una justificación de que la conectiva $\rightarrow$ de los axiomas es una implicación, la introducción de esta lógica para estudiar la teoría de conjuntos es *ad hoc*.

NDLQ: esta teoría está basada en la lógica obtenida de DKQ —cfr. Istre (2017, pp. 24-25)—: más la regla de Contraejemplo: $\alpha, \neg\beta \vdash \neg(\alpha \rightarrow \beta)$, se le conoce como DLQ. Usando esta regla es posible demostrar una gran cantidad de resultados sobre números transfinitos, cardinales y ordinales, además del teorema de Cantor —cfr. Weber (2010b y 2012). Sin embargo, a menos que Weber justifique la inclusión de Contraejemplo, DLQ es *ad hoc*. Pues Contraejemplo no parece más válida que el silogismo disyuntivo.

Problemas similares a los presentados con respecto a NDLQ, se pueden presentar para teorías como NDKQ y NsubDLQ. La segunda, al igual que NDLQ, incluye la regla Contraejemplo y a la primera se le puede objetar que la inclusión de ciertos axiomas como tercio exclusivo

son igualmente *ad hoc* en la medida en que se introduce con motivo de validar la regla de reducción.

Con respecto al caso de NLP, hay poco que decir. La definición de “identidad” utilizada por Restall es poco intuitiva y no estándar; su uso requiere una justificación más allá del teorema en que se ocupa. Tal vez la única posible justificación es precisamente su capacidad demostrativa. Es posible justificar un principio con base en esto (como argumentaré más adelante). Sin embargo, mi argumento pierde relevancia en vista de que esta definición no es claramente un principio lógico y tiene una naturaleza distinta a los axiomas usuales de la teoría de conjuntos. Sin considerar el problema particular de NLP, la estructura general de la objeción se puede plantear de la siguiente forma.

1. La lógica subyacente de una teoría de conjuntos T carece de *justificación independiente* si no hay una justificación para algunas reglas distinta a su capacidad de demostrar ciertos teoremas.
2. Si la lógica subyacente de una teoría de conjuntos T carece de justificación independiente, entonces T en general carece de justificación independiente.
3. Si una teoría de conjuntos T carece de justificación independiente, entonces T es *ad hoc*.
4. Las lógicas $LP \Rightarrow$, DKQ, DLQ y subDL carecen de justificación independiente
5. Si T es *ad hoc*, entonces no es una teoría aceptable para apoyar una concepción de “conjunto” particular en comparación con la concepción iterativa.

A partir de esto, Incurvati concluye que:

Ad hoc: Las teorías $NLP \Rightarrow$, NDKQ, NDLQ y NsubDL no son teorías aceptables para apoyar la concepción ingenua en comparación con la concepción iterativa

La relevancia de esta objeción es tal que cooperaría a la defensa de la concepción iterativa —a través de (RMC)— solo si la concepción iterativa al menos no es tan *ad hoc* como estas teorías. Lo que voy a

argumentar es que la concepción iterativa está introducida de manera *ad hoc*, y de forma muy parecida a los casos expuestos arriba, aunque en un aspecto distinto al de la lógica subyacente de la teoría. Sin embargo, el caso de $NLP \Rightarrow$ parece no ser del tipo que exige este argumento. Ya que no cumple lo descrito en la premisa 1: la objeción no es precisamente el comportamiento inferencial de $\Rightarrow$, sino la lectura de los axiomas con esta conectiva. Por esto, propondré una forma de leer los axiomas que está intimamente ligada al comportamiento inferencial de $\Rightarrow$, que sigue las intuiciones de Priest al proponer esta conectiva.

Las motivaciones de Priest para adoptar este tipo de operador de implicación rondan entre dos posibilidades: (1) que el condicional material presenta las paradojas de la implicación material y (2) que el operador de implicación debe garantizar verdad del antecedente al consecuente, y la falsedad del consecuente al antecedente. Pero en ningún caso se presenta una justificación para adoptar a la implicación como la conectiva de los axiomas (Ext) y (Comp).

Incurvati (2020, p. 116) pretende que exista cierta lectura de los axiomas conjuntista que exhiban que la conectiva que los rige es una implicación relevantista, lo que no se ha ofrecido en la literatura. Sin embargo, los defensores de la concepción ingenua pueden obtener una justificación indirecta, en la que de la lectura intuitiva del axioma se extrae la satisfacción de ciertas inferencias. Esto es precisamente lo que ofrece Priest: esta conectiva debe preservar verdad del antecedente al consecuente y falsedad del consecuente al antecedente. Esto no es solo una condición para el comportamiento lógico de la teoría de prueba: también se deriva de la lectura intuitiva de los axiomas. La razón por la cual se justifica (Comp), por ejemplo, es que los objetos que satisfagan una propiedad pertenecerían a un conjunto $A(\phi(x) \rightarrow x \in A)$ y, si algo no satisface la propiedad, no puede pertenecer a $A(\neg\phi(x) \rightarrow \neg x \in A)$. Una lectura análoga parece estar detrás de las intuiciones sobre (Ext). Incurvati conoce esta lectura y parece que su objeción se orienta al carácter intensional del condicional.

Al respecto, Priest ofrece dos justificaciones. La primera es que parte del contenido de la implicación es la *implicación lógica*, siguiendo a Anderson y Belnap (Priest, 2006b, p. 82). La segunda es asumir que la implicación debe validar el *modus ponens*. Por lo tanto, la implicación no puede ser el condicional material de LP, la lógica que Priest (2006b, p. 83) favorece. Con respecto a lo mencionado en el párrafo anterior, la condición de garantizar la verdad del antecedente al consecuente

implica que la conectiva en cuestión debe validar el *modus ponens*. Así, parece que la justificación de Priest para la estrategia relevante recae en las propiedades inferenciales de la conectiva deseada. Priest sostendría que en vista de que todas estas propiedades caracterizan una adecuada implicación, la teoría de conjuntos debe formalizarse con esta implicación. Esta, por supuesto, es una motivación *ad hoc*, en cuanto no hay razón independiente para $\Rightarrow$ más que su comportamiento inferencial. El problema de $NLP \Rightarrow$ ahora tiene un parecido teórico al de las demás objeciones de Incurvati.

Los problemas de $NLP \Rightarrow$, $NDLQ$, $NDKQ$ y $NsubDL$ son similares: la justificación de estas teorías depende de la selección de inferencias lógicas que se consideren necesarias para capturar el contenido de la concepción ingenua de “conjunto”. Es cierto que la elección del comportamiento lógico de estas teorías es *ad hoc*; sin embargo, no me parece más *ad hoc* que la elección que se ha hecho de los axiomas tradicionales de la teoría de conjuntos. Esto es relevante en vista del componente 1 de la idea de (RMC), pues requiere precisamente de una explicación de por qué los axiomas tradicionales de la teoría de conjuntos son verdaderos. Consideremos los axiomas de Z: los axiomas usuales de ZFC sin los axiomas de Elección y de Remplazo. El punto fundamental es que, desde su génesis, la axiomatización de Zermelo es *ad hoc* en un sentido fundamental. En la época en que Zermelo formuló su primera axiomatización de la teoría de conjuntos, era bien sabido que existían las paradojas de la teoría de conjuntos y que el principio problemático era (Comp). Aún más, era bien sabido que las construcciones que proveían a la teoría de conjuntos de la capacidad para fundamentar la matemática se justificaban con (Comp). En este contexto, Zermelo escribe:

En esas circunstancias no queda nada por hacer a este punto más que proceder en la dirección opuesta, empezar de la teoría de conjuntos como está históricamente dada, para buscar los principios necesarios para establecer los fundamentos de esta disciplina matemática. Para resolver el problema debemos, por un lado, restringir aquellos principios suficientemente para excluir todas las contradicciones y, por el otro, tomarlos de forma suficientemente irrestricta para conservar todo lo que es valioso en esta teoría. Ahora, en el presente artículo, muestro cómo la teoría entera creada por

Cantor y Dedekind puede ser reducida a unas cuantas definiciones y siete principios, o axiomas, que parecen ser mutuamente independientes. La pregunta, más bien filosófica, acerca del origen de estos principios y la medida en que son válidos no será discutida aquí (Zermelo, 1967, p. 200).

Zermelo postuló los axiomas tradicionales con la intención de evitar las paradojas de la teoría de conjuntos y la justificación para estos es específico simplemente es obtener ciertos teoremas de la teoría, lo cual es claramente *ad hoc*.²⁶ Es más, la restricción de (Comp), en (Sep), juega un papel destacable, pues esta es la que garantiza la solución a las paradojas y es la diferencia principal entre las teorías ingenuas y las iterativas a un nivel conceptual muy importante. En términos de Incurvati, (Comp) es un *axioma de naturaleza* en la concepción ingenua y (Sep) es un *axioma de grado* en la iterativa. Parece que la respuesta a la pregunta “¿por qué buscar explicar la verdad de estos axiomas?” consiste en su capacidad de reconstruir los resultados necesarios para la fundamentación de la matemática y el análisis del concepto de “infinito”. No conozco otra posible respuesta a esta pregunta, y no se me ocurre una que justifique todos los axiomas de Z y no solo los axiomas elementales.²⁷ Esto se puede aplicar a otras extensiones de Z como ZF o ZFC.

Volviendo a la justificación de Zermelo, esta parece muy cercana a los requisitos del proyecto paraconsistentista. En palabras de Priest: “Primero, la teoría resultante no debe permitirnos probar demasiado; segundo, no debe permitirnos probar muy poco” (Priest, 2006b, p. 248). Análogamente, volviendo a presentar la motivación de Zermelo: “restringir los principios suficientemente para excluir toda contradicción y, por el otro, tomarlos de forma suficientemente amplia para conservar todo lo que es valioso en esta teoría” (Zermelo, 1967, p. 200). En este punto, los proyectos son muy parecidos: encontrar una teoría lo suficientemente débil para evitar problemas derivados de las paradojas (ya sea inconsistencias o trivialidad), pero lo suficientemente fuerte para demostrar suficientes resultados ya establecidos. Incluso

²⁶ Este mismo punto ha sido expresado por Menzel (1986), quien también ha argumentado que ZFC no caracteriza la concepción iterativa.

²⁷ Con esto me refiero a los Axiomas de Vacío, de Par, de Unitario o de Unión, los cuales podrían tener un sostén intuitivo.

se podría agregar que dichos resultados parecen no depender de las inconsistencias derivadas de las paradojas. Más aún, los conceptos de “inconsistencia” y “trivialidad” son lógicos; así, en ambos casos el problema por solucionar es un problema lógico. La principal diferencia es que Zermelo seleccionó de forma *ad hoc* los principios convenientes de la teoría y el paraconsistentista (siguiendo a Incurvati) selecciona *ad hoc* los principios y reglas lógicas. Para concluir la analogía, ambos introducen criterios externos muy similares para juzgar adecuada la introducción *ad hoc* de sus herramientas específicas: pruebas ya establecidas sobre los conjuntos.²⁸

Para que la selección de inferencias sea evidencia específica contra el defensor de la concepción ingenua, Incurvati debe dar una justificación independiente a la capacidad demostrativa de los axiomas y que recaiga en la concepción iterativa (de forma especial), en específico de (Sep) (al ser la diferencia clara entre la concepción ingenua y Z). Sin embargo, como Incurvati mismo ha indicado, parece que los axiomas de naturaleza de la concepción iterativa son (Ext) y (Fundación), de los cuales no se puede obtener buena parte de los axiomas, los cuales casi todos son independientes. Lo que es más, demostrar (Sep) requiere del axioma de Remplazo (cfr. Amor Montaña *et al.*, 2011, p. 180). Además, muchos de estos axiomas son base de otras concepciones, como la concepción de “limitación de tamaño”. Esta, a diferencia de la iterativa, puede dar cuenta de (Sep)²⁹ de forma independiente pero, como Incurvati indica, no puede ofrecer una solución no *ad hoc* a las paradojas: la única forma de identificar una propiedad que genera conjuntos *muy grandes* es verificando si genera paradojas.

Si estas observaciones son correctas, las teorías ingenuas y ZFC parecen tan *ad hoc* como las teorías inconsistentes. La diferencia entre ambas es que Zermelo selecciona *ad hoc* construcciones conjuntistas y el

²⁸ Este problema se presenta para otras concepciones, como la concepción de “limitación de tamaño” evaluada por Incurvati. Esta concepción consiste, al igual que la ingenua y la estratificada, en preservar (Comp), pero no todas las propiedades son legítimas, de forma parecida a la concepción estratificada. La diferencia con esta última es que las propiedades ilegítimas son aquellas cuya extensión es *muy grande* para ser un conjunto.

²⁹ Puede hacerlo con criterios como tamaño o “un paso antes del desastre”, presentados por Maddy (1988a y 1988b).

paraconsistentista reglas y principios de la lógica. Lo que busco enfatizar es que el criterio *ad hoc* no permite comparar estas concepciones.

Se podría objetar que, efectivamente, tanto ZFC como las teorías inconsistentes son *ad hoc*, pero las segundas lo son en un sentido más elemental.³⁰ Pues, aunque en ambos casos la solución a las paradojas es *ad hoc*, seleccionar *ad hoc* las reglas y principios lógicos es más arbitrario que seleccionar *ad hoc* axiomas y construcciones de una teoría. Si esto es así, entonces las similitudes expuestas más arriba entre ambos casos no serían suficientes para determinar que en efecto ambas estrategias son *igualmente ad hoc*. La objeción es un tanto extraña, pues las inferencias que se busca seleccionar *ad hoc* me parecen poco cuestionables y clásicamente válidas. De nuevo, estas reglas se seleccionaron por las mismas razones por las que Zermelo consideró su selección de axiomas importantes: recuperar ciertas pruebas o teoremas. Si el punto es conservar cierta prueba o teorema, no entiendo por qué conservar las reglas lógicas sería más *ad hoc* o arbitrario que conservar los principios. Sin embargo, el problema no es este. La objeción asume que las premisas de una paradoja son diferentes en naturaleza, lo suficiente para que unas sean más fundamentales que otras, en el sentido de que seleccionar arbitrariamente unas es más problemático que seleccionar las otras. Una paradoja es un argumento que llega a una proposición indeseable (una contradicción o trivialidad, en este caso). Y como todo argumento, las paradojas tienen premisas. La objeción asume que estas premisas son de dos tipos distintos en cuanto uno de ellos es más fundamental que otras: (1) proposiciones específicas y (2) reglas lógicas. Creo que hay buenas razones para sostener que las segundas no son más fundamentales que las primeras en cuanto ambas juegan el mismo rol en una paradoja. La primera razón es que, históricamente, la lógica de hecho se ha revisado como cualquier principio no lógico (cfr. Priest, 2006a, pp. 164-167) y la apuesta del lógico no clásico es realizar una nueva revisión. La segunda razón es que una paradoja se puede ver como un teorema limitativo en el sentido de que es una familia de oraciones incompatibles entre ellas bajo ciertos parámetros. Pongamos el ejemplo del teorema (limitativo) de Gödel:

³⁰ Agradezco a un dictaminador anónimo por presentar este problema.

Teorema de Gödel (primera formulación): para toda teoría T que sea finitamente axiomatizable y su lenguaje es recursivamente enumerable, si T es consistente, entonces T es incompleta.

Aunque esta es la formulación tradicional, hay otras formulaciones equivalentes:

Teorema de Gödel (segunda formulación): para toda teoría T que sea finitamente axiomatizable y su lenguaje es recursivamente enumerable, si T es completa, entonces T es inconsistente.

Teorema de Gödel (tercera formulación): para toda teoría T que sea finitamente axiomatizable y su lenguaje es recursivamente enumerable, o bien T es incompleta, o bien T es inconsistente.

¿Cuál de ellas es la formulación correcta? Dado que son equivalentes, parece que la respuesta es que todas lo son. Sin embargo, también parece que la tercera sugiere que el problema del teorema de Gödel es más profundo que la pregunta por su formulación correcta. El problema es que las siguientes oraciones son incompatibles a riesgo de trivialidad (parámetro de incompatibilidad). Sea T una teoría:

1. T es finitamente axiomatizable.
2. El lenguaje de T es recursivamente enumerable.
3. T es completa.
4. T es consistente.
5. Una familia de inferencias lógicas que permiten derivar de 1-4 el parámetro de incompatibilidad.

Alguna deberá rechazarse si se pretende que la teoría no sea trivial (el parámetro de incompatibilidad). Se puede optar por la misma presentación en el caso de las paradojas teórico-conjuntistas de una forma mucho más simple:

1. $\exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow \phi(z))$ (Comp).
2. Φ es una fórmula del lenguaje de primer orden con el predicado no lógico $\in$, con máximo una variable libre.
3. Una familia de inferencias lógicas que permiten derivar de 1-2 el parámetro de incompatibilidad.

De nuevo, el parámetro de incompatibilidad es la trivialidad. Mi argumento muestra que, si las teorías inconsistentes son *ad hoc* sobre 3, Z lo es sobre 1, en cuanto son *ad hoc* sobre alguno de los supuestos incompatibles de un teorema limitativo. Es verdad que son de naturaleza distinta; sin embargo, el rol que juegan en el teorema es el mismo y ambos son igualmente revisables. Además, la motivación para revisarlas es la misma. Y en este sentido, como solución a las paradojas teórico conjuntistas, dar una solución *ad hoc* sobre la lógica es igualmente problemático que dar una solución *ad hoc* sobre los axiomas de la teoría de conjuntos. Ciertamente se puede sostener que la lógica tiene un estatus diferente a la de los axiomas de una teoría matemática, pero para comparar soluciones a las paradojas no es necesario comprometerse con ello. Además, la oración 3 no requiere compromiso con un sistema lógico en general, únicamente con la validez de ciertas inferencias.

4. La objeción Extensionalidad en las teorías inconsistentes de conjuntos

El último problema que señala Incurvati es que las teorías inconsistentes de conjuntos corren el riesgo de no ser teorías de conjuntos en absoluto, a raíz de un problema bien conocido de las teorías de conjuntos basadas en una lógica relevante (las llamaré *teorías de conjuntos relevantes*). Consideremos un conjunto A y el conjunto $B = \{x \mid x \in A \wedge \alpha\}$, donde α es una verdad arbitraria. Intuitivamente, A y B tienen los mismos elementos y por lo tanto deberían ser el mismo conjunto ($A=B$). Sin embargo, por (Ext), para demostrar esto, es necesario demostrar $x \in A \leftrightarrow (x \in A \wedge \alpha)$. Pero $x \in A \rightarrow x \in A \wedge \alpha$ no es válido (en general) en una lógica relevante (cfr. Incurvati, 2020 y Priest, 2006b). El mismo problema se presenta para demostrar que los conjuntos $V = \{x \mid \exists y (x \in y)\}$ y $U = \{x \mid x = x\}$ tienen los mismos elementos, pues $\exists y (x \in y) \rightarrow x = x$ no es válido en lógicas relevantes (cfr. Weber, 2010a).

(por ejemplo, $V-U$). Es fácil ver que ambos son resultado de que la regla de Debilitamiento ($\Gamma, A \Vdash \Gamma, B \rightarrow A$) la que es considerada una paradoja de implicación material. Debido a que Incurvati sostiene que parte del concepto de “conjunto” es que dos conjuntos deben ser idénticos si tienen los mismos elementos, entonces estas teorías no serían realmente teorías de conjuntos. Incurvati obtiene esta parte del contenido del concepto de “conjunto” a partir de (Ext).

La objeción en general es la siguiente:

1. El criterio de identidad del concepto de “conjunto” es que “los conjuntos deben ser idénticos, si tienen los mismos miembros” (Incurvati, 2020, p. 11). Y esto está reflejado en el axioma (Ext).
2. Si una teoría T no puede garantizar 1, entonces T no es una teoría de conjuntos.
3. Las teorías de conjuntos relevantes no pueden garantizar 1 por los ejemplos de $A-B$ y $U-V$.

A partir de esto, Incurvati concluye que:

Extensionalidad: las teorías de conjuntos relevantes no son teorías de conjuntos

Mi respuesta está orientada a rechazar 3. Tradicionalmente se ha leído (Ext) al menos de dos formas: (1) como la afirmación de que los conjuntos están completamente determinados por sus elementos y (2) como un criterio de identidad de un conjunto. Incurvati adopta la segunda lectura del axioma, por lo cual (Ext) establece condiciones suficientes para la identidad de un conjunto y sirve para establecer la identidad conjuntista. Weber ofrece una respuesta al problema mencionado que no viola la idea de (Ext) como criterio de identidad. Weber demuestra que NDLQ es trivial si adopta una definición entimemática de la implicación de DLQ: $\alpha \mapsto \beta \equiv_{\text{def}} \alpha \wedge t \rightarrow \beta$, donde t pretende ser una constante que represente todas las verdades actuales y que cumple con la condición $\alpha \dashv \vdash t \rightarrow \alpha$. La motivación de esta implicación es que las extensiones (o el carácter extensional de los conjuntos) son indiferentes al contexto, por lo cual es suficiente indicar que el contexto en que se consideran es el contexto universal (cfr. Weber, 2010a, p. 96). El diagnóstico del problema que ofrece Weber es que al usar (Ext) en una lógica relevante

se está pretendiendo capturar propiedades extensionales mediante un operador intensional ($\leftrightarrow$) de DLQ (cfr. Incurvati, 2020, p. 119 y Weber, 2010a, pp. 88-90). Usando esta implicación, Weber define la contención entre dos conjuntos, A y B , como $A \sqsubseteq B \equiv_{\text{def}} \forall x(x \in A \rightarrow x \in B)$ y con esto definir un principio de extensionalidad $A \sqsubseteq B \wedge B \sqsubseteq A \leftrightarrow A \equiv B$. y con esto definir un principio de extensionalidad. Intuitivamente, $A \equiv B$ afirma que A y B son coextensionales. Con esto, Weber demuestra que las intuiciones iniciales sobre V y U se validan con respecto a $\sqsubseteq$ y a $\equiv$: $\forall x(x \in V)$, $\forall x(x \in U)$ (i. e. V y U son universales) y que $V \equiv U$. De la misma forma, Weber demuestra que $A \equiv B$ para A y B en el ejemplo A - B . El problema es que NDLQ, con estas nuevas operaciones de contención y coextensionalidad, resulta ser trivial, apoyado en un principio de sustitución basado en la coextensionalidad: $A \equiv B \vdash \Phi(A) \rightarrow \Psi(B)$. Para Weber, la trivialidad proviene de este principio en cuanto lo que pretende es insistir en tratar como identidades a la coextensionalidad. No es sorprendente que sea trivial esta teoría, pues se está insistiendo en capturar intuiciones sobre el carácter extensional de un conjunto en una lógica con operadores intensionales para determinar el funcionamiento de (Ext), pero eso no se puede esperar en general.

Weber sostiene sobre el caso de U y V :

Es solo un problema si son realmente el mismo objeto. ¿Lo son? Mientras U y V tienen a todo objeto como miembro, no son el mismo conjunto, incluso extensionalmente. Tienen diferentes miembros. [...] Es demostrable que algunos objetos no están en U , pero sí en V . Esta diferencia es una consecuencia de la conexión en la lógica entre intensionalidad y extensionalidad; esta diferencia es una consecuencia del concepto de conjunto. La identidad $U = V$ solo ‘se pierde’ si teníamos que tenerla desde el comienzo. Más bien, U y V no son el mismo conjunto. Vale la pena recordar que, después de todo, clásicamente hablando ninguno es un conjunto (Weber, 2010a, p. 101).

Con esto, Weber simplemente toma la misma lectura que Incurvati de (Ext) usándolo como un criterio de identidad conjuntista. ¿Qué conclusión se obtiene entonces? Que efectivamente U y V no son el mismo conjunto, pues no tienen los mismos elementos: el conjunto de Russell, R , no es idéntico a sí mismo ($R \neq R$) y por lo tanto $R \notin U$. Así, el

ejemplo se puede neutralizar bajo los mismos parámetros que Incurvati usa. Siguiendo todo esto, el conflicto entre U y V parece ser un conflicto de intuiciones más que un conflicto derivado del concepto mismo de “conjunto”.

Sin embargo, esta respuesta no permite explicar el caso de $A-B$. Incurvati señala que Weber utiliza una respuesta distinta para este caso y parece que la diferencia entre ambos casos de estudio es el hecho de que en el caso de U y V se muestra un elemento que los distingue; R , lo cual no es posible hacer para el caso de $A-B$. Para este caso, la respuesta de Weber consiste en señalar que la coextensionalidad de A y B depende de que α sea simplemente verdadera, pero si fuese además falsa B no sería coextensional con A . Por lo que, según Incurvati (2020, p. 120), la teoría sigue sin poder demostrar la coextensionalidad de A y B incluso en el caso de que α sea simplemente verdadera. Esto es falso, dado que Weber efectivamente muestra la coextensionalidad de A y B en casos donde α es verdadera:

- Si α es simplemente verdadera, debemos demostrar $A \sqsubseteq B$, es decir, $x \in A \wedge t \mapsto x \in A \wedge \alpha$, lo que es verdad.
- Si α es también falsa, sea $x \in A$; como α es falso, entonces es falso $x \in A \wedge \alpha$. Por lo tanto, $x \in A$. En consecuencia, $\neg(A \sqsupseteq B)$.

Ahora bien, Weber finalmente concluye que: “Cualquier falla de extensionalidad, entonces, se resuelve al tener en cuenta que la teoría de conjuntos paraconsistente no es clásica. Comportamiento no clásico no es lo mismo que comportamiento no extensional, porque ser clásico no es lo mismo que ser correcto” (Weber, 2010a, p. 101).

Weber podría argumentar entonces que muchas propiedades que podemos atribuir a los conjuntos se *pierden* al nivel de las teorías mismas. Hay que distinguir entre (Ext) como criterio de identidad y (Ext) como el reflejo *transparente* de ciertas intuiciones sobre el carácter extensional de los conjuntos. Si bien (Ext) se puede entender como una pretensión de recuperar la intuición de que dos conjuntos con los mismos elementos son idénticos, lo que afirma el axioma efectivamente en una teoría depende de la lógica que se use para formalizar la teoría. Por lo cual puede diferir de la intuición inicial sobre los conjuntos y puede tener consecuencias muy distintas a las que intuitivamente se esperaba tener. Incurvati no

diferencia entre ambas funciones de (Ext): si (Ext) puede funcionar como criterio de identidad es porque puede reflejar en la teoría las intuiciones que tenemos sobre los conjuntos. (Ext) sigue funcionando en la teoría como criterio de identidad, aunque las propiedades extensionales de los conjuntos no son las mismas.

Siguiendo esto, se podría defender que los axiomas de la concepción ingenua de conjuntos formalizados en la lógica adecuada están reflejando un concepto distinto de “conjunto”, en el que nuestras intuiciones tienen una carga distinta. En este caso, la naturaleza extensional de los conjuntos no tiene las propiedades que se pensaba, pues el contenido de $A = \{x \mid \phi(x)\}$ y $B = \{x \mid \phi(x) \wedge \alpha\}$ son distintos. Un matemático comprometido con una lógica relevante y la concepción ingenua bien podría argumentar que este fenómeno no es sorprendente, ya que (Ext), formalizado en esta teoría, implica que no es suficiente que ambos conjuntos tengan los mismos elementos para ser idénticos (como indican nuestras intuiciones), sino que además debe haber una relación (*relevante*) entre las condiciones que los determinan para poder ser idénticos. Nótese que tampoco implica que (Ext) no sea un criterio de identidad, porque esta relevancia entre las condiciones que lo determinan está capturada en la conectiva de implicación. Siguiendo un poco el espíritu de la cita de Weber presentada más arriba, NDLQ es efectivamente una teoría no clásica de conjuntos y su comportamiento es no clásico. Weber puede aceptar que, en cuanto estos conjuntos satisfacen (Ext), se está estudiando objetos extensionales; después de todo, este sigue siendo el criterio de identidad. Sin embargo, no todas las propiedades que se creían derivadas del carácter extensional de los conjuntos realmente lo son en una teoría inconsistente de conjuntos. Pero eso no implica que estos conjuntos no sean entidades extensionales en sí mismas.

Este tipo de respuestas corren el riesgo de ser sumamente parecidas a aquellas que desde la concepción iterativa se defienden para el caso de V u ORD (lo cual, para el defensor de la concepción ingenua, sería un defecto): se excluyen conjuntos o proposiciones únicamente por lo problemáticos que son para la teoría. Mientras la concepción iterativa rechaza el carácter conjuntista de algunos objetos intuitivamente conjuntistas, la respuesta expuesta aquí está rechazando una propiedad extensional intuitiva de los objetos y en ambos casos la razón es sostener el éxito de la teoría. Esto implica que ambas concepciones son igualmente

ad hoc (de nuevo).³¹ Cómo mencioné, esto es poco cooperativo a los objetivos del defensor de la concepción iterativa; sin embargo, siguiendo el tipo de razonamiento de la sección anterior, la concepción ingenua se encuentra en una circunstancia muy parecida a la concepción iterativa. En ese caso, lo que queda es investigar qué concepción tiene un mayor sustento independiente.

5. ¿Tiene la concepción iterativa mejor sustento independiente que la ingenua?

Hasta ahora he tratado de dar razones para mostrar que las críticas de Incurvati a las teorías inconsistentes de conjuntos no ofrecen problemas tan trascendentes como parecería. A continuación, explicaré cuál es la fuente del criterio (RMC) y la importancia en el argumento de Incurvati a favor de la concepción iterativa para hacer patente la relevancia de las respuestas expuestas en las últimas tres secciones.

Incurvati busca defender la concepción iterativa y es consciente de las objeciones que se han puesto a esta, particularmente por Priest (2006b, pp. 39-49). Priest presenta dos objeciones a la concepción iterativa: (1) la objeción de explicación ausente (en los términos de Incurvati, 2020, p. 71) y (2) la objeción de justificación independiente.

Priest expone la objeción (1) de la siguiente manera: “Si las únicas instancias de (Abs) [(Comp), en este artículo] que son verdaderas fueran aquellas que se sostienen en la jerarquía cumulativa, nuestra suposición ingenua de que todas las condiciones definen conjuntos parecería inexplicable” (Priest, 2006b, p. 31). La objeción asume que la motivación de la concepción ingenua de “conjunto” es intuitivamente verdadera, o al menos se sustenta adecuadamente en una intuición. Si esto es así, el defensor de la concepción iterativa debe explicar por qué (Comp) es más intuitivo (o convincentemente verdadero) en contraste con (Sep).

³¹ Nótese que el defensor de la concepción ingenua puede sostener que es más problemático rechazar la existencia de ciertos conjuntos que intuiciones no formales, particularmente cuando dichos conjuntos tienen definiciones y propiedades formales. Creo que esta respuesta es sumamente vaga y apela a intuiciones que pueden ser igualmente problemáticas. Considero que ambas respuestas son igualmente *ad hoc*. En general, considero poco útil comparar qué tan *ad hoc* es cierta estrategia para resolver un problema: si una teoría es *ad hoc*, es *ad hoc*. Comparar dos teorías en este aspecto genera más problemas que soluciones.

Incurvati da una explicación de lo intuitivo que es (Comp) a través de la noción de “propiedad objetificada”. Según Incurvati, “nuestra intuición de que toda instancia del esquema de Comprensión se sostiene es el resultado de confundir dos conceptos diferentes, el concepto de ‘conjunto’ y el concepto de ‘propiedad objetificada’ —un objeto sistemáticamente asociado a una propiedad—” (Incurvati, 2020, p. 75). Los conjuntos son colecciones combinatorias y las propiedades objetificadas son colecciones lógicas. El problema es, pues, que (Comp) confunde dos conceptos distintos y eso implica problemas en la forma de paradojas. Incurvati (2020, p. 27) sostiene que las paradojas que se derivan de asumir que el concepto de “conjunto” satisface las siguientes propiedades:

Extensión indefinida: un concepto *C* es *indefinidamente extendible* si y solo si siempre que logremos definir una colección *u* de objetos que caen bajo *C*, hay una operación que, dado *u*, produce un objeto que cae bajo *C* pero no pertenece a *u*.

Universalidad: un concepto *C* es *universal* si y solo si hay un conjunto de todas las cosas que caen bajo *C*.

(Comp) es (erróneamente) intuitivo porque no reconoce que el concepto de “conjunto” satisface Extensión indefinida pero no Universalidad, lo que la concepción iterativa sí reconoce.³² Sin embargo, esto no ayuda a la concepción iterativa, pues el defensor de la concepción ingenua puede insistir en que el concepto de “conjunto” de hecho satisface ambas, y por eso (Comp) es intuitivo. El defensor de la concepción ingenua no tiene que aceptar la distinción entre conjunto y propiedad objetificada, sosteniendo que lo que se busca es analizar el

³² Incurvati sostiene que NF, por ejemplo, es una teoría de propiedades objetificadas en cuanto sostiene que sus objetos satisfacen Universalidad (pero no Extensión indefinida), por lo que no requieren ofrecer una fundación de la matemática, y no viola (RMC). Nótese que Universalidad es lo que determina a una propiedad objetificada, no la no satisfacción de Extensión indefinida. Por lo cual el argumento que se ofreció en la sección 2 sobre la comparación entre la concepción estratificada y la ingenua se sostiene, pues la concepción ingenua sostiene Universalidad también.

concepto de “conjunto” a través de su relación con las propiedades.³³ Sin embargo, las razones para suponer que el concepto de “conjunto” no satisface Universalidad recaen en considerar a las inconsistencias un problema para el desarrollo de un concepto. Si el argumento solo dependiera de ello, constituiría una petición de principio contra el defensor de la concepción ingenua.

El argumento de Incurvati solo logra sostener que el defensor de la concepción iterativa puede explicar mediante esta estrategia la intuición a favor de (Comp). El éxito de esta explicación descansa en los presupuestos de haber establecido que la concepción iterativa es la *correcta*, que el diagnóstico de las paradojas es correcto y que la lógica clásica es la correcta para el concepto de “conjunto”. En general se puede decir que este diagnóstico es bien conocido y defendido —por ejemplo, Dummett (1991)—, incluso por el defensor de la concepción ingenua —Priest (1995) y Weber (2021)—. En este punto el defensor de la concepción ingenua y el de la iterativa se encuentran en una igualdad de circunstancias en cuanto cada uno tiene una lógica que le permite explicar el éxito de su explicación a las paradojas y sostener su concepción de “conjunto”. Por lo cual, lo que queda es argumentar que la concepción iterativa es la concepción *correcta* de “conjunto”.

Con la situación en igualdad de circunstancias, revisaré la segunda objeción de Priest a la concepción iterativa. La objeción sobre la justificación independiente de Priest es presentada de la siguiente manera:

La tesis de que los únicos conjuntos son aquellos en la jerarquía no tiene justificación independiente. [...] El intento común para justificar la tesis es parecido a lo siguiente: “Es fundamental a la teoría de conjuntos el concepto de ser capaz de considerar cualquier colección de objetos como una unidad simple. Pero antes de poder formar una colección de objetos, aquellos objetos deben primero estar ‘disponibles’ para nosotros... Antes de poder construir los conjuntos como objetos, debemos tener los conjuntos de objetos a partir de los cuales construir estos conjuntos. La palabra crucial aquí

³³ De hecho, un argumento similar es sostenido por Weber (2021, pp. 34-35), sin comprometerse con la distinción.

es, por supuesto, ‘construir’. Naturalmente no estamos pensando en *construir realmente* conjuntos en ningún sentido, pero nuestra teoría de conjuntos debería reflejar esta idea” [Devlin, 1980, p. 43]. El argumento emplea una metáfora temporal de conjuntos llegando a la existencia solo después de sus miembros. Sin embargo, la metáfora temporal está bastante fuera de lugar. Los conjuntos no están contruidos en el tiempo, y la metáfora de construir conjuntos de abajo hacia arriba, digamos, desde el conjunto vacío, no es mejor que la metáfora inversa de construir conjuntos de arriba hacia abajo, digamos, desde el conjunto universal, como se podría construir una cadena contruida desde una viga (lo que obviamente permitiría conjuntos no bien fundados). Si tratamos de afirmar la tesis central en términos no metafóricos, sería algo como esto: un conjunto es conceptualmente posterior a sus miembros. Es difícil dar cualquier sentido claro a esta tesis, pero incluso si pudiésemos, no se seguiría que todos los conjuntos son bien fundados; pues no hay razón por la cual esta dependencia no debería extenderse “hacia atrás” indefinidamente. Por exactamente la misma razón, el argumento cosmológico para la existencia de Dios, al cual este argumento se parece bastante, es falaz (Priest, 2006b, pp. 31-32).

La idea fundamental es que la concepción iterativa requiere de una justificación para la afirmación de que un conjunto depende conceptualmente de sus miembros. Con esta justificación, es posible dar cuenta de la necesidad de niveles de una jerarquía. Sin embargo, como Priest indica, dar cuenta de esto parece difícil. Incurvati analiza tres posibles formas de dar cuenta de ello: la respuesta constructiva (Incurvati, 2020, § 2.3), la respuesta platonista (Incurvati, 2020, § 2.4) y la respuesta estructuralista (Incurvati, 2020, § 2.5). No explicaré el análisis de Incurvati de cada una; sin embargo, su conclusión es que ninguna de estas propuestas está exenta de problemas. Lo que es más, cada una parece recaer en conceptos menos elementales que la noción original de “dependencia”. La respuesta a este problema es lo que Incurvati llama la *explicación minimalista*:

La explicación minimalista consiste en dos componentes principales: una propuesta de cómo la concepción iterativa es entendida, que puede llamarse la presentación minimalista de la concepción iterativa; y una propuesta de por qué la concepción iterativa así entendida será considerada como la correcta, que, por razones que serán claras después, referiré como razonamiento a la mejor concepción (Incurvati, 2020, p. 61).

Con respecto al primer componente, Incurvati (2020, pp. 62-64) señala que hay una forma clara de entender la concepción iterativa más la tesis minimalista de no requerir explicar la dependencia metafísica de un conjunto con respecto a sus miembros. El segundo componente es (RMC): “consideramos la concepción correcta porque es la más satisfactoria concepción de conjunto que tenemos” (Incurvati, 2020, p. 65).

El problema es que la explicación minimalista está propuesta como una solución a la objeción de la justificación independiente. A pesar de que Incurvati no expone este problema como una objeción a la concepción iterativa, ciertamente sí exhibe que no puede haber dicha justificación independiente o al menos, que no tenemos ninguna exitosa por el momento. La explicación minimalista, lejos de ofrecer una justificación independiente, presupone que la concepción iterativa está lo suficientemente clara y en eso recae su justificación (a raíz del primer componente de esta), lo cual no pienso discutir aquí. Sin embargo, es claro también que esto no es suficiente para compararla con otras concepciones ni ofrece criterios para juzgarla mejor a otras concepciones. Por esto Incurvati introduce (RMC). La forma en que Incurvati argumenta a favor de que la concepción iterativa es correcta es esencialmente (RMC). Incurvati pretende defender que la mejor forma de argumentar a favor de la concepción iterativa es mostrando que es la concepción que puede ofrecer una mejor teoría de conjuntos explotando sus cualidades.

Si mis observaciones en las secciones 2, 3 y 4 son correctas, entonces no se ha establecido que la concepción iterativa sea mejor que la concepción ingenua, e incluso carece de justificación independiente. En la sección 2 hice una serie de observaciones para considerar que no es posible rechazar una teoría inconsistente, en virtud de no tener virtudes clásicas. Sin embargo, no objeté que la debilidad de las teorías inconsistentes era

un defecto en comparación con ZFC. Pero no todas son débiles, y si mis argumentos en las secciones 3 y 4 son correctos, hay al menos una teoría de la concepción ingenua que se encuentra en igualdad de circunstancias con las clásicas bajo los parámetros de Incurvati: NDLQ o NsubDLQ. El problema es que entonces, por lo argumentado en esta sección, estas defienden una concepción con justificación independiente y las iterativas no. La concepción ingenua parece ser más adecuada entonces. Con esto no busco argumentar que la teoría de conjuntos tradicional no tiene un punto a favor a raíz de su utilidad y capacidad matemática, simplemente que (RMC) no es capaz de establecer la corrección irrestricta de la concepción iterativa en comparación con la concepción ingenua. Metodológicamente, apelar a (RMC) es poco útil para establecer la corrección de la concepción iterativa.

¿Hay razones para considerar a la concepción iterativa como la correcta? Las razones para esto requieren, por supuesto, de dar cuenta de qué significa que un conjunto sea dependiente de sus miembros. Siguiendo a Incurvati, creo que esto no es tarea fácil, sobre todo porque esto implicaría la introducción de nuevos elementos teóricos más controvertidos que la idea de “dependencia”. Me parece que la idea de Incurvati es correcta: la mejor justificación para la concepción iterativa es precisamente su éxito como teoría matemática y que hay suficiente claridad en la idea de “dependencia”. Sin embargo, creo que es un error creer que es posible establecer que la concepción iterativa es mejor que otras a partir de esto. Es simplemente equivalente a decir que es la más utilizada, lo cual bien puede ser un accidente histórico o sociológico. No rechazar una concepción no implica afirmar que es correcta, que es lo que sostengo: la concepción iterativa tiene su importancia incuestionable como teoría matemática justificada, pero esto no puede implicar que sea la concepción correcta de “conjunto”.

5.1 ¿Cómo defender la concepción ingenua?

Si asumimos que lo mencionado anteriormente es correcto, aún queda pendiente un argumento a favor de la concepción ingenua de “conjunto”. Después de todo, como vimos en las secciones 3 y 4, lo que podemos afirmar es que la concepción ingenua está tan justificada conceptualmente como la concepción iterativa. Sin embargo, creo que la concepción ingenua tiene una ventaja con respecto a la concepción iterativa, al menos lo suficiente para que se considere valioso continuar su análisis. La situación puede resumirse de la siguiente manera: ambas

parecen ser igualmente *ad hoc* y con capacidad demostrativa similar (en el mejor de los casos para ambas), pero la concepción iterativa carece de justificación independiente y la concepción ingenua no. El proponente de la concepción ingenua rechazaría la diferencia sustancial entre conjunto y propiedad objetificada ofreciendo un análisis del concepto de “conjunto” a través de propiedades, reflejado en una teoría matemática. Con esto, el defensor de la concepción ingenua sostiene que un conjunto efectivamente satisface Extensión indefinida y Universalidad, lo cual naturalmente genera inconsistencias. Las paradojas de la teoría de conjuntos son simplemente teoremas de la teoría. De esto podemos establecer criterios externos para juzgar las virtudes de una teoría inconsistente de “conjunto”, relacionada a su capacidad de ofrecer resultados interesantes (a nivel matemático) de la noción de “propiedad”. De momento sugeriré uno que se considera fundamental en la literatura y que está íntimamente relacionado a la concepción iterativa.

En la discusión de la sección 3 se presentó la axiomatización de Zermelo como una *selección* de los principios necesarios para la fundamentación de la matemática; estos tenían una justificación en (Comp). Si esto fue así, entonces se puede considerar a los axiomas de ZFC no solo como compatibles con la concepción ingenua, sino como parte de ella. Incurvati parece suponer cierto tipo de incompatibilidad entre la concepción ingenua y la iterativa (como sugiere su discusión sobre la noción de “conjunto” y la de “propiedad objetificada”). Sin embargo, no es así, y esto es una virtud de la concepción ingenua, aunque no es una exigencia u objetivo. En esa misma discusión, Incurvati sostiene que la concepción iterativa es una concepción combinatoria de conjunto mientras que la ingenua es una concepción lógica, lo que genera tensiones entre ambas concepciones traducidas en inconsistencias. Sin embargo, si se opta por no considerar las inconsistencias como problemas o tensiones, la concepción ingenua podría ser capaz de dar cuenta de las propiedades combinatorias conjuntistas expresadas en los axiomas de ZFC. El defensor del proyecto paraconsistentista ha expresado esta intuición en diversas ocasiones —por ejemplo, Weber (2010b, p. 71 y 2012, p. 269)—. La concepción ingenua es esencialmente una concepción lógica, pero esto no descarta su capacidad de expresar propiedades y virtudes combinatorias. Esto se expresa en el teorema 6 de Restall (1992, p. 427) o en los resultados de Weber (2012). Con esto no quiero decir que una teoría de conjuntos ingenua debe perseguir estos resultados. Sin embargo, sí exhiben una virtud conceptual de la

concepción ingenua, que se puede expresar como la idea de establecer una relación conceptual entre concepciones distintas a nivel matemático y lógico.

Es en este sentido que el objetivo de Recaptura del proyecto paraconsistentista puede considerarse una virtud posible, pero no un auténtico objetivo y exigencia de las teorías inconsistentes. Siguiendo estas observaciones, podemos ver que las operaciones conjuntistas clásicas son casos de propiedades, lo cual puede ser un avance conceptual y nos permite pensar qué otras operaciones se pueden construir. De nuevo, al menos establece la relevancia de seguir investigando esta forma de entender el concepto de “conjunto”.

6. Conclusiones

He argumentado que las objeciones ofrecidas por Incurvati son equivocadas, o al menos no tienen la relevancia pretendida por él. Argumenté que la aparente debilidad de algunas teorías inconsistentes de conjuntos no es un problema para el defensor de la concepción ingenua en vista de que los resultados esperados por Incurvati y su criterio de razonamiento a la mejor explicación no deben esperarse de una teoría inconsistente, además de que exigirlos es atribuir objetivos que estas teorías no necesitan aceptar. Por otro lado, argumenté que las teorías inconsistentes de conjuntos son tan *ad hoc* como las teorías basadas en la axiomatización de Zermelo, por lo cual este tipo de característica no sirve para establecer la corrección de la concepción iterativa. Finalmente, argumenté que puede haber una forma de explicar el carácter extensional de los conjuntos a pesar de evidencia aparente de lo contrario. Con esto mostré que las objeciones de Incurvati no tienen el impacto esperado. Por otro lado, hacia el final de este trabajo argumenté que a partir de estas respuestas podemos concluir que el criterio de razonamiento a la mejor concepción no cumple con la función esperada por Incurvati y que incluso reduce el apoyo independiente de la concepción iterativa.

La distinción de Incurvati entre “concepto” y “concepción” nos permite sostener que las concepciones estudian propiedades distintas del concepto de “conjunto”. Pero de ello no se sigue que sea de ninguna manera fructífero comparar concepciones o teorías de este concepto de “conjunto”, como Incurvati piensa. Que una comparación sea fructífera depende de objetivos específicos que no se siguen del primordial, que es estudiar el concepto de “conjunto”. En este sentido, mi posición está más orientada hacia lo que se podría llamar *pluralismo de concepciones*:

diversas concepciones incompatibles pueden ofrecer estudios distintos del mismo concepto, enriqueciendo la capacidad de este de ofrecer nuevas aplicaciones interesantes en lógica, matemáticas y filosofía. Esto está basado en una posición general sobre qué es un conjunto, y es que un conjunto es un objeto *susceptible de tener elementos*. Es decir, considero que un conjunto es cualquier objeto sobre el cual tenga sentido decir que posee elementos. Si esto es correcto, una teoría de conjuntos es simplemente una teoría que estudie estos objetos, no más. Al ser este concepto tan simple, cualquier concepción de “conjunto” ofrece una manera de abordar el concepto que no puede descalificarse ni compararse sin más. Esta es la diferencia de fondo entre la posición de Incurvati y la mía. No ahondaré más en mi posición sobre el concepto de “conjunto”, lo dejaré para desarrollo en un trabajo posterior, pero esto es suficiente para exponer por qué el éxito de la concepción iterativa no puede ser guía para juzgar el éxito de la concepción ingenua, sobre todo si este éxito es la totalidad de la justificación de la concepción iterativa. En este punto, me parece haber establecido suficientes razones para considerar a la concepción ingenua como una concepción que vale la pena atender en la misma medida (al menos) en que se ha atendido a la concepción iterativa. Por otro lado, lo argumentado aquí ofrece herramientas para establecer las divergencias entre ambas concepciones y qué relaciones se puede esperar que tengan ambas.

El éxito de la concepción ingenua debe juzgarse desde su capacidad para ofrecer un análisis del concepto de “conjunto”. Aquí esboqué como una virtud dar cuenta de qué tipo de justificación pueden tener las operaciones conjuntistas expresadas en los axiomas tradicionales de ZFC. Nótese que esto no implica sostener el objetivo de Recaptura, pues este último implica a su vez preservar los resultados de la matemática clásica con la misma relevancia. Sin embargo, aquí el objetivo es distinto. Lo que se pretende es clarificar la idea de “operación conjuntista” en términos de la noción de “propiedad”, aunque las teorías inconsistentes siguen teniendo su importancia independiente. Después de todo, una virtud de las teorías inconsistentes podría consistir en establecer preguntas sobre su contraparte clásica. De la misma forma, se puede extender este tipo de motivación a otros casos de matemática inconsistente (e incluso de matemática no clásica en general). Lo que se debe hacer es identificar qué tipo de motivaciones independientes pueden tener estas teorías y extraer de ellas criterios para juzgar su éxito. En la teoría de conjuntos, parece haber una motivación clara para (Comp). ¿Qué principios puede

haber para el caso de la aritmética o el análisis? Discutiré este tipo de problemas en otros trabajos.³⁴

Referencias

- Aczel, P. y Rathjen, M. (2001). *Notes on Constructive Set Theory*. Report No. 40, 2000/2001. Institut Mittag-Leffler.
- Amor Montaña, J. A., Campero Arena, G. y Miranda Perea, F. V. (2011). *Teoría de conjuntos. Curso intermedio*. UNAM.
- Badía, G. y Weber Z. (2019). A Substructural Logic for Inconsistent Mathematics. En A. Reiger y G. Young (eds.), *Dialetheism and its Applications* (pp. 152-176). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-30221-4_9
- Carnielli, W. y Coniglio, M. E. (2016). *Paraconsistent Logic: Consistency, Contradiction and Negation*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-33205-5>
- Crabbé, M. (2011). Reassurance for the Logic of Paradox. *The Review of Symbolic Logic*, 4(3), 479-485. <https://doi.org/10.1017/S1755020311000207>
- Devlin, K. (1980). *Fundamentals of Contemporary Set Theory*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4684-0084-7>
- Diaconescu, R. (1975). Axiom of Choice and Complementation. *Proceedings of the American Mathematical Society*, 51(1), 176-178. <https://doi.org/10.1090/S0002-9939-1975-0373893-X>
- Dummett, M. (1991). *Frege. Philosophy of Mathematics*. Duckworth.
- Incurvati, L. (2020). *Conceptions of Set and the Foundations of Mathematics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108596961>
- Istre, E. (2017). *Normalized Naive Set Theory*. University of Canterbury.
- Jech, T. (2002). *Set Theory*. Springer.
- Maddy, P. (1988a). Believing the Axioms. I. *The Journal of Symbolic Logic*, 53(2), 481-551. <https://doi.org/10.2307/2274520>

³⁴ Este trabajo fue apoyado por los proyectos PAPIIT IG400422 y IN406225, así como el proyecto Conahcyt CBF2023-2024-55. Agradezco al grupo de investigación Lógica MEXV, a Luis Estrada González, María Martínez Ordaz y Francisco Netzahualcóyotl Martínez Aviña por sus comentarios puntuales a versiones previas de este trabajo. También agradezco a los dos dictaminadores anónimos de *Tópicos, Revista de Filosofía* por sus comentarios y sugerencias para mejorarlo. Finalmente, agradezco a Luis Bazet, editor de *Tópicos*, por sus comentarios, apoyo y meticulosa atención en la presentación editorial de este trabajo.

- Maddy, P. (1988b). Believing the Axioms. II. *The Journal of Symbolic Logic*, 53(3), 736–764. <https://doi.org/10.2307/2274569>
- Menzel, C. (1986). On the Iterative Explanation of Paradoxes. *Philosophical Studies*, 49, 37–61. <https://doi.org/10.1007/BF00372882>
- Priest, G. (1995). *Beyond the Limits of Thought*. Cambridge University Press.
- Priest, G. (2006a). *Doubt Truth to Be a Liar*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199263280.001.0001>
- Priest, G. (2006b). *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199263301.001.0001>
- Quine, W. V. (1937). New Foundations for Mathematical Logic. *The American Mathematical Monthly*, 44(2), 70–80. <https://doi.org/10.1080/00029890.1937.11987928>
- Read, S. (1988). *Relevant Logic. A Philosophical Examination of Inference*. Basil Blackwell.
- Restall, G. (1992). A Note on Naive Set Theory. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 33(3), 422–432. <https://doi.org/10.1305/ndjfl/1093634406>
- Routley, R. (2019). *Ultralogic as Universal? The Sylvan Jungle. Volume 4*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91974-4>
- Thomas, N. (2014). Expressive Limitations of Naive Set Theory in LP and Minimally Inconsistent LP. *The Review of Symbolic Logic*, 7(2), 341–350. <https://doi.org/10.1017/S1755020314000033>
- Weber, Z. (2010a). Extensionality and Restriction in Naive Set Theory. *Studia Logica*, 94(1), 87–104. <https://doi.org/10.1007/s11225-010-9225-y>
- Weber, Z. (2010b). Transfinite Numbers in Paraconsistent Set Theory. *The Review of Symbolic Logic*, 3(1), 71–92. <https://doi.org/10.1017/S1755020309990281>
- Weber, Z. (2012). Transfinite Cardinals in Paraconsistent Set Theory. *The Review of Symbolic Logic*, 5(2), 269–293. <https://doi.org/10.1017/S1755020312000019>
- Weber, Z. (2021). *Paradoxes and Inconsistent Mathematics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108993135>
- Zermelo, E. (1967). Investigations in the Foundations of Set Theory. I. En J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931* (pp. 199–215). Harvard University Press.

Filosofía en el espacio público

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3280>

Inteligencia artificial, superinteligencia y mejora cognitiva

Artificial Intelligence, Superintelligence, and Cognitive Enhancement

Daniel Augusto Duarte Arias

Universidad de San Buenaventura

Colombia

daduartea@usbcali.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-3218-8530>

Recibido: 09 - 10 - 2024.

Aceptado: 30 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Duarte Arias, D. A. (2026). Inteligencia artificial, superinteligencia y mejora cognitiva. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 503-540. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3280>



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

Resumen

El transhumanismo es un movimiento que considera posible la consecución de un estadio evolutivo superior por la viabilidad de la “singularidad”. Algunas posturas consideran que esto no es posible debido a los límites intrínsecos de la inteligencia artificial (IA). La tesis que defiende es que, a pesar de la imposibilidad de lograr estadios sobrehumanos, la IA satisface los criterios de mejora cognitiva (en cierto nivel restaurativo y dentro de ciertos límites). Esta mejora se manifiesta en capacidades específicas que resultan en un incremento que trasciende los límites humanos, pero no conducen a un estadio evolutivo superior. Para defender esto, examino qué es la IA, la superinteligencia artificial (SIA) y la singularidad; posteriormente muestro algunas objeciones a la posibilidad de alcanzar una inteligencia artificial general (IAG) a partir de John Searle, Roger Penrose y Hubert Dreyfus; finalmente, argumento mediante una taxonomía en qué niveles puede decirse que la IA representa una mejora cognitiva.

Palabras clave: inteligencia artificial; IA débil; IA fuerte; mejora cognitiva; singularidad; superinteligencia; transhumanismo; sobrehumano; experiencia cualitativa; mente extendida.

Abstract

Transhumanism is a philosophical movement that considers the attainment of a higher evolutionary stage possible because of the feasibility of the “singularity.” Some positions consider that this is not possible due to the intrinsic limits of artificial intelligence (AI). I claim that, despite the impossibility of reaching superhuman stages, AI satisfies the criteria of cognitive enhancement (at some restorative level and within limits). This enhancement manifests itself in specific capabilities that result in an increase that transcends human limits but does not lead to a higher evolutionary stage. To defend this, I examine what AI, artificial superintelligence (AIS), and the singularity are; subsequently I discuss some objections to the possibility of achieving a general artificial intelligence (GAI) drawn from John Searle, Roger Penrose, and Hubert Dreyfus; finally, I argue (by means of a taxonomy) at which levels AI can be said to represent cognitive enhancement.

Keywords: artificial intelligence; weak IA; strong IA; cognitive enhancement; singularity; superintelligence; transhumanism; superhuman; qualitative experience; extended mind.

La pregunta original, “¿Pueden las máquinas pensar?”, considero que carece de sentido y no merece ser discutida. Sin embargo, creo que al final del siglo el uso de palabras y la opinión general educada habrán cambiado tanto que se podrá hablar de máquinas pensantes sin esperar ser contradicho.

Turing (1950, p. 442).

1. Introducción

A mediados del siglo XX, la discusión en torno a la Inteligencia Artificial (IA) generó un debate sobre la posibilidad de crear una máquina capaz de imitar al ser humano. Parece que la intuición de Alan Turing, expuesta en el epígrafe, esboza el debate actual en relación con la IA. Las preguntas que surgen sobre la IA, especialmente en el ámbito filosófico, muestran que no solo se contempla la posibilidad de emular la inteligencia humana, sino que eventualmente podría ser superada significativamente por una superinteligencia artificial. El transhumanismo aspira a materializar esa posibilidad.

Pueden encontrarse dos tipos de argumentos que se confrontan acerca de la superinteligencia. El primer tipo de argumentación es optimista en cuanto al surgimiento de la superinteligencia artificial, sobre todo con base en un evento de crecimiento exponencial de inteligencia denominado “singularidad”. El otro tipo de argumentación es aquel en el que se cree que no es posible la aparición de la superinteligencia debido a los límites que la IA podría tener, por ejemplo, la incapacidad de una inteligencia general.

El problema fundamental que se intenta resolver aquí es si se cumple con los criterios suficientes de mejora cognitiva que nos lleven a un escenario que supere la capacidad humana. La tesis que pretendo sostener en este artículo es que la IA no puede satisfacer los criterios para lograr un estadio sobrehumano y solo logra algunas mejoras restaurativas y dentro de límites. Esta mejora se manifiesta en

capacidades específicas que resultan en un incremento que trasciende los límites humanos, pero no conducen a un estadio evolutivo superior. También sostendré que, para que la IA logre estas mejoras cognitivas superiores a las capacidades humanas, no es necesaria la explosión de inteligencia denominada “singularidad”, la posibilidad de la IA fuerte ni el surgimiento de la inteligencia artificial general como lo han supuesto los transhumanistas. Para este propósito, propongo examinar qué es IA, superinteligencia artificial (SIA) y la singularidad; posteriormente mostraré algunas objeciones a la posibilidad de alcanzar una inteligencia artificial general (IAG) a partir de John Searle, Roger Penrose y Hubert Dreyfus; finalmente, argumentaré que la IA no logra un estadio sobrehumano sino sólo el nivel restaurativo y dentro de los límites.

2. Inteligencia artificial: la tesis transhumanista de la superinteligencia

El desarrollo de la IA, desde los modelos clásicos hasta la aspiración de una SIA, plantea interrogantes acerca de si estas inteligencias lograrán superar la capacidad humana. Estos cuestionamientos impulsan la noción de la “singularidad”, respaldada en gran medida por transhumanistas como Raymond Kurzweil y Nick Bostrom o argumentos como los de David Chalmers. El transhumanismo muestra un escenario donde la posibilidad de superar la cognición humana se vuelve prometedora en presencia de la superinteligencia artificial. El propósito de esta sección será presentar a grandes rasgos los conceptos de “inteligencia artificial”, “inteligencia artificial general”, la tesis de la singularidad y la superinteligencia artificial en el marco del proyecto transhumanista.

La expresión “inteligencia artificial” tiene origen en la conferencia del Dartmouth College llevada a cabo en Hannover en 1956. Un objetivo inicial de la IA era satisfacer el test de Turing, que se basa en la pregunta de si pueden o no pensar las máquinas. Esta prueba tiene su origen en el desarrollo de las ciencias computacionales y las matemáticas. Su objetivo es crear un escenario en el que un ser humano interactúa con un interlocutor y, a medida que avanza en esta interacción, es incapaz de distinguir si está interactuando con un humano o una máquina. La razón de esta incapacidad de distinción radica en que el rasgo de inteligencia de la máquina será equivalente a la humana. En busca de satisfacer

este test, los desarrollos en inteligencia artificial se han diversificado y mostrado avances en diferentes modelos.

John Preston (2002) presenta una visión general de los modelos en el campo de la IA. El primer modelo se denomina “clásico” o “simbólico” y se enfoca en la creación de inteligencias centradas en la demostración de teoremas matemáticos basados en lógica, geometría y álgebra. El segundo modelo, denominado “conexionista”, consiste en desarrollar una IA capaz de llevar a cabo actividades inteligentes de naturaleza simbólica y que logre resolver problemas que involucren un amplio espectro de elementos, como la visión, la comprensión del lenguaje natural, la planificación y el “aprendizaje automático”, entre otras funciones cognitivas (cfr. Preston, 2002, pp. 11-13).

Otro modo de clasificar los modelos de la IA es el presentado por Stuart J. Russell y Peter Norvig (2021). Estos autores exponen el modelo de simulación humana y el modelo de ideal racional. Ambos modelos se desarrollan basados en el pensamiento o en la actuación. El modelo de simulación del pensamiento humano considera que se puede modelar, a partir de la introspección y captura de nuestro propio pensamiento, la observación de una persona en acción y la observación del cerebro en acción (cfr. Minsky, 1988; Newell y Simon, 1972). El modelo de la simulación de la actuación humana propone que los ordenadores o máquinas inteligentes superen rigurosamente el test de Turing (1950) alcanzando capacidades como la comunicación exitosa en el lenguaje humano, el almacenamiento de información, la resolución de preguntas, la extracción de conclusiones y el aprendizaje automático para adaptarse a nuevas circunstancias (cfr. Russell y Norvig, 2021, p. 20).

El modelo del ideal de pensamiento racional intenta codificar el pensamiento correcto a partir de razonamientos irrefutables. Un modelo de este tipo es el desarrollado por John McCarthy, denominado LISP. McCarthy (1978) realizó, a partir del procesamiento de listas, una programación de inteligencias artificiales capaces de interactuar con el lenguaje natural, reglas lógicas y manipulación de símbolos. Por otra parte, el modelo de ideal de actuación racional es en el que el agente inteligente “es aquel que actúa para conseguir el mejor resultado o, cuando hay incertidumbre, el mejor resultado esperado” (Russell y Norvig, 2021, p. 22). El objetivo proporcionado al agente es lo que determina qué es lo correcto o qué acción es la adecuada mientras interactúa con las estructuras del mundo.

Desde esta última modalidad de actuación racional surge un modelo basado en multiagentes expuesto por David Sarne y Barbara Grosz (2007) que consiste en un entramado complejo de agentes inteligentes que interactúan y aprenden de forma autónoma en contextos simulados o el mundo. Con los avances tecnológicos de estas inteligencias artificiales los desarrolladores pretenden lograr eventualmente la creación de una inteligencia artificial general (IAG) que logre igualar o superar la mente humana. Dicho propósito es uno de los principales motivos por los cuales los transhumanistas creen viable el surgimiento de la superinteligencia artificial.

La “superinteligencia” es el término con el que se referencia el punto en el que la inteligencia humana es superada por una ultrainteligencia artificial o por un agente ultrainteligente. La superación significativa de la inteligencia humana, según algunos transhumanistas, es el evento denominado “singularidad” (cfr. Chalmers, 2010; Kurzweil, 2005). Antes de caracterizar a la superinteligencia es necesario examinar a qué se refieren los transhumanistas con el concepto de “singularidad” y cómo a partir de este evento se puede materializar la posibilidad de una superinteligencia.

Para Bostrom, la singularidad “es la posibilidad de una explosión de inteligencia, especialmente la perspectiva de una superinteligencia artificial” (Bostrom, 2014, p. 17). Sin embargo, el germen del argumento de la singularidad viene dado por la definición de “máquina ultrainteligente” de Irving John Good (1966). El autor expone al respecto:

Definamos una máquina ultrainteligente como una máquina que puede superar con creces todas las actividades intelectuales de cualquier hombre por inteligente que sea. Puesto que el diseño de máquinas es una de estas actividades intelectuales, una máquina ultrainteligente podría diseñar máquinas cada vez mejores; entonces se produciría sin duda una “explosión de inteligencia”, y la inteligencia del hombre quedaría atrás. Así pues, la primera máquina ultrainteligente es el último invento que el hombre necesita hacer, siempre que la máquina sea lo suficientemente dócil como para decirnos cómo mantenerla bajo control (Good, 1966, p. 33).

Con la definición de “máquina ultrainteligente”, Good proporcionó un punto de partida para los tecnooptimistas en relación con la creación o surgimiento de la superinteligencia. De hecho, los argumentos principales que respaldan la idea de la singularidad expresan la posibilidad de esta explosión de inteligencia debido a avances significativos en la tecnología. Uno de los primeros en denominar la explosión de ultrainteligencia como “singularidad” fue Vernor Vinge (1993, p. 12), quien expresa que la singularidad puede ocurrir por tres factores: la creación de ordenadores con conciencia, las redes informáticas humano/ordenador y las ciencias biológicas.

En 1965, Gordon E. Moore, cofundador de Intel, sostenía la predicción de que el número de transistores por dispositivos se duplicaría cada dos años. Posteriormente esta idea se conocería como “la ley de Moore” para justificar el crecimiento exponencial de la tecnología.¹ Hans Moravec (2000) hace referencia a un crecimiento exponencial de la tecnología, similar al de Good y fundamentado en la ley de Moore. Moravec sostiene lo siguiente:

Después de la guerra, la capacidad de los ordenadores se duplicaba cada dos años, un ritmo que se convirtió en algo habitual en la industria: las empresas que querían crecer debían superarlo, las que no conseguían mantener el ritmo perdían negocio; en la década de 1980, el tiempo de duplicación se redujo a dieciocho meses y, a finales de la década de 1990, el rendimiento de los ordenadores parece duplicarse cada doce meses (Moravec, 2000, p. 57).

Si la descripción de Moravec resulta válida, el crecimiento exponencial de la industria de la informática demostraría que el rendimiento de los dispositivos computacionales se duplicará de tal manera que en algún momento se volvería posible la creación de ordenadores altamente potentes y superinteligentes. Los transhumanistas esperan que esta disminución en el tiempo requerido para desarrollar máquinas más inteligentes y, por ende, el crecimiento exponencial conduzca a la eventual llegada de la singularidad de las máquinas.

¹ Un análisis detallado de la ley de Moore y el uso que algunos transhumanistas han dado a esta ley para justificar el crecimiento exponencial tecnológico lo realizó Antonio Diéguez (2016, pp. 157-160).

Raymond Kurzweil (2005) expresa una postura optimista similar a las expuestas anteriormente. Kurzweil sostiene que la singularidad representa un avance vertical en el cual el progreso de las máquinas tecnológicas experimenta una ruptura en la capacidad de comprensión humana. Según Kurzweil, “nos volveremos mucho más inteligentes a medida que nos fusionemos con nuestra tecnología” (2005, p. 37) y de esta manera se logrará trasladar la mente de un soporte biológico a un soporte mecánico tecnológicamente mejorado. Esto último es conocido comúnmente como *mind uploading*. Para Good, Kurzweil y Bostrom, subyace la preocupación de la domesticación o, al menos, la dominación de la máquina superinteligente. Según estos autores, a pesar de los beneficios que ven en su surgimiento, como método de mejora cognitiva, les alarma que no se desarrollen mecanismos para que estas máquinas sean dóciles a la voluntad humana y no se vuelvan en contra de sus creadores. Después de todo, ¿qué podría provocar que un ser superinteligente se someta a uno menos inteligente? (cfr. Diéguez, 2021, p. 31).

Las explicaciones de Moravec, Vinge y Kurzweil del concepto de “singularidad” surgen del enfoque físico-matemático de la ley de Moore. Sin embargo, para filósofos como Diéguez (2020, pp. 378 y ss.) y Luc Ferry (2018, pp. 36-41), el relato de estos autores parece cumplir una función técnico-utópica sobre el progreso tecnológico.² Quizás la falta de rigor metodológico, el inadecuado uso y la falta de claridad sobre el funcionamiento de la ley de Moore y su distante aplicabilidad en cualquier ámbito tecnológico contribuyan a que la especulación o los argumentos erróneos desestimen la idea de la singularidad según lo propuesto por los autores que comparten la perspectiva de Kurzweil. Ahora bien, ¿es verdaderamente ingenua y cercana a la ciencia ficción la perspectiva singularista del transhumanismo? David Chalmers (2010) presenta una versión filosófica del argumento de Good a favor de la singularidad. Chalmers expone el argumento de la siguiente manera:

1. Habrá IA+.
 2. Si hay IA+, habrá IA++.
-
3. Habrá IA++ (Chalmers, 2010, p. 5).

² Una revisión crítica del concepto de “singularidad” y en contra del transhumanismo es la realizada por Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón (2024).

Chalmers parte del presupuesto de que la inteligencia artificial es al menos tan capaz como la de un ser humano. La IA+, por otro lado, representa una inteligencia superior a la del ser humano más brillante, y finalmente, la IA++ encarna una inteligencia significativamente superior a la de cualquier ser humano. A primera vista, puede parecer arbitrario que Chalmers asuma la posibilidad de alcanzar la inteligencia artificial en un nivel humano. Sin embargo, aborda esta posibilidad desde dos argumentos fundamentales.

El primer argumento se apoya en la tesis de Bostrom y Sandberg (2009), quienes sostienen que los cerebros pueden ser copiados o emulados en máquinas. Para Chalmers, este argumento se basa en la noción de que el cerebro también opera como una máquina y, por lo tanto, podemos emular su funcionamiento en una máquina. Si esta emulación es factible, en poco tiempo podríamos tener IA que replique los complejos procesos cerebrales (cfr. Chalmers, 2010, p. 8).

El segundo argumento a favor del surgimiento de la inteligencia artificial en un nivel general tiene un enfoque evolutivo. Según Chalmers, la evolución fue capaz de generar inteligencia, lo que sugiere la posibilidad de que la inteligencia artificial también pueda ser alcanzada. Básicamente, si la inteligencia pudo emerger sin necesidad de preexistencia, es aún más plausible que los seres humanos puedan crear inteligencia artificial utilizando su propia capacidad intelectual (cfr. Chalmers, 2010, p. 10). Dicho de otra manera, si el azar evolutivo dotó al ser humano de inteligencia, es aún más plausible que una máquina inteligente pueda crear otras máquinas, al igual que lo ha hecho el ser humano, pero en este caso sin depender de procesos arbitrarios, sino más bien de un conjunto de pasos calculados por procesos cognitivos controlados. Finalmente, Chalmers reconoce que hasta el momento no se han logrado estos avances en la inteligencia artificial, pero argumenta que estas premisas apuntan a la factibilidad del surgimiento de la IA. Una vez que esto ocurra, la aparición de la IA+ y la IA++ es solo una cuestión de tiempo.

Otra postura a favor de la singularidad es la presentada por Nick Bostrom (2014), quien define “superinteligencia” como “cualquier intelecto que supere con creces el rendimiento cognitivo de los humanos en prácticamente todos los ámbitos de interés” (Bostrom, 2014, p. 39). Bajo esta perspectiva, la superinteligencia se refiere a un sistema que alcanza un nivel de inteligencia que va más allá de la inteligencia humana en general.

Los caminos propuestos por Bostrom para alcanzar la emergencia de la superinteligencia son cuatro: en primer lugar, la inteligencia artificial, la cual debe tener como características la capacidad de aprendizaje, la habilidad de tomar decisiones ante la incertidumbre, la aptitud para extraer conceptos a partir de datos y estados internos, y el uso de conceptos adquiridos mediante representaciones empleadas en el razonamiento lógico e intuitivo (Bostrom, 2014, p. 40).

El segundo camino consiste en la emulación del cerebro biológico en una estructura computacional. Para lograr este objetivo, se debe realizar un escaneo detallado del cerebro; posteriormente, utilizando los datos obtenidos, se reconstruirá una red neuronal y, por último, esta red neurocomputacional resultante se implementará en un ordenador lo suficientemente potente (cfr. Bostrom, 2014, p. 47). Este enfoque difiere del primero, ya que la creación de inteligencias artificiales no implica necesariamente la copia o emulación de cerebros biológicos. Lo que comparten ambos enfoques es la necesidad de un soporte tecnológico no biológico.

El tercer enfoque consiste en la mejora de la cognición biológica. Aunque los métodos tradicionales, como la educación, han demostrado la posibilidad de mejora cognitiva, Bostrom resalta que existen métodos que generan resultados sustanciales de manera mucho más rápida. Estos métodos transitan entre las ciencias biomédicas y la ingeniería genética, lo cual relegará a la educación o a la selección en la cría como programas ineficientes.

La cuarta vía es la interfaz cerebro-ordenador. Bostrom expone que los implantes aún presentan desafíos en su desarrollo y podrían ser útiles como un método para eventualmente emular el cerebro en un dispositivo. En cualquier caso, se espera que a través de la interfaz cerebro-ordenador los seres humanos puedan mejorar la memoria, el cálculo aritmético y la transmisión de datos, lo que podría resultar en una mejora radical del cerebro biológico hacia una forma aumentada (cfr. Bostrom, 2014, pp. 64-65).

Finalmente, Bostrom propone las redes y organizaciones como una forma de surgimiento de la superinteligencia. Esta red consistiría en la interconexión de mentes humanas individuales con artefactos y robots. Si esto resulta factible, dicha red podría llegar a alcanzar un nivel de superinteligencia, lo que llevaría a una mejora en la capacidad intelectual tanto de la red como de la organización en su conjunto (cfr. Bostrom, 2014, p. 68).

Al igual que las posturas singularistas antes mencionadas, Bostrom es optimista frente a la posibilidad de surgimiento de la superinteligencia, ya que, desde su perspectiva, los caminos que conducen a esta inteligencia superior aumentan las probabilidades de lograr un progreso humano significativo más allá de sus límites biológicos. También el optimismo de Bostrom radica, en mayor medida, en el surgimiento de la superinteligencia de origen artificial (cfr. Bostrom, 2014, p. 71). Para los propósitos de este artículo es de interés el camino de la inteligencia artificial y en menor medida la emulación de cerebros por los límites técnicos a los que esta copia conduce.

A la definición de “superinteligencia” se le añaden tres posibles modalidades que surgen de los diversos caminos previamente expuestos. La primera de estas modalidades es la superinteligencia de velocidad, la cual implica “un sistema que puede hacer todo lo que el intelecto humano puede hacer, pero mucho más rápido” (Bostrom, 2014, pp. 71-72). La velocidad alcanzada por esta superinteligencia es tal que, al encontrarse con limitaciones en el mundo material, optaría por trabajar con objetos digitales. Sin embargo, esta velocidad no implica un avance en otras capacidades cognitivas, sino más bien en la rapidez con la que se procesa la información.

La segunda modalidad es la superinteligencia colectiva, la cual consiste en “un sistema compuesto por un gran número de intelectos menores, de manera que el rendimiento general del sistema superaría enormemente al de cualquier sistema cognitivo actual en muchos ámbitos generales” (Bostrom, 2014, p. 73). Esta inteligencia opera como una amplia red colectiva que busca resolver diversas tareas al abordar subproblemas específicos. En cierta medida, esta red colectiva, como el lenguaje, ha contribuido a la mejora de la humanidad, si comparamos su inteligencia con la de los ancestros del ser humano. En resumen, la superinteligencia colectiva debe funcionar como una suerte de mente inmensa en la que interactúan un conjunto de mentes humanas coordinadas y comunicadas. Un ejemplo de esto es la multiagencia expuesta por David Sarne y Barbara Grosz (2007), enunciada anteriormente.

Finalmente, la superinteligencia de calidad es “un sistema que es al menos tan rápido como una mente humana y cualitativamente mucho más inteligente” (Bostrom, 2014, p. 75). La superinteligencia, al ser cualitativamente superior, implica ser de una calidad considerablemente mayor, similar a cómo la inteligencia humana supera la de otros

animales. Si el ser humano lograra un conjunto de ventajas cognitivas de una capacidad similar a la obtenida con las representaciones lingüísticas complejas, entonces alcanzaría el estatus de superinteligencia. En otras palabras, al igual que en un punto evolutivo los seres humanos se distanciaron de los chimpancés debido a las estructuras lingüísticas complejas, de manera similar, a través de la emergencia de estructuras cognitivas aún más complejas que las actuales, podría alcanzarse una superinteligencia de cualidad superior. Más adelante se desarrollarán los argumentos en contra de esta posibilidad porque para lograr esta superinteligencia se requiere la IAG.

Bostrom también argumenta que para que sea posible el surgimiento de la superinteligencia es necesario apostar por diferentes métodos. A pesar de ser proyectos distintos según su naturaleza, estos métodos pueden conducir a que los avances en uno u otro produzcan mejoras que eventualmente lleven a la superinteligencia. Así, la superinteligencia, al ser un proyecto de mejora cognitiva humana, requiere al menos mejoras en velocidad, colectividad y calidad. Sin embargo, los avances actuales en IA muestran que las mejoras en velocidad y en colectividad ya son posibles a pesar de que estos no conduzcan, por ahora, a mejoras de calidad que permitan pensar en un estadio evolutivo superior. Por tal razón, para Bostrom, la manera más eficaz de alcanzar la posibilidad de esta superinteligencia es a través de la inteligencia artificial, que actúa como herramienta capaz de estructurar mentes digitales con algunas ventajas sobre las mentes biológicas.

Modelar inteligencias artificiales a partir del funcionamiento del cerebro humano puede tener ciertos límites, por ejemplo, el mismo desconocimiento de cómo funciona el cerebro y sus conexiones neuronales, cómo surge el pensamiento o qué interacciones y acciones pueden enriquecer más o menos los procesos cognitivos. Intentar estructurar una inteligencia artificial parcialmente independiente de cómo funciona el cerebro biológico puede ser mucho más prometedor. Por ejemplo, los hermanos Wright pronto descubrieron que no era necesario replicar el movimiento de las alas de las aves para crear máquinas voladoras. En lugar de intentar emular a las especies que biológicamente pueden volar, buscaron que la máquina volara mediante sus propias características. Incluso hoy en día existen máquinas voladoras, como drones, helicópteros y globos, que cumplen este objetivo sin imitar las alas de las aves. El transhumanismo puede optar por un escenario mucho más realista si la construcción de IA

no necesariamente recurre a modelos biológicos que conduzcan a los problemas que aquí he expuesto.

3. Críticas y objeciones a la inteligencia artificial general

A pesar del optimismo del transhumanismo respecto al surgimiento de la superinteligencia y la posibilidad de superar la mente humana, algunos autores, como John Searle, Roger Penrose y Hubert Dreyfus, desestiman la tesis de la inteligencia artificial general y, por ende, la eventual explosión de inteligencia denominada “singularidad”. El objetivo de esta sección es exponer algunos argumentos en contra de la posibilidad de desarrollo de inteligencias artificiales fuertes o inteligencias artificiales generales desde una perspectiva filosófica.

Los desarrollos teóricos de Turing inspiraron otras preguntas: ¿cómo surge la mente de un cerebro físico? ¿Cómo se traducen estados mentales en acción? ¿Puede lograr un modelo de inteligencia artificial la capacidad de inteligencia general? Estas preguntas, entre muchas otras, son el punto de partida de las distinciones filosóficas denominadas la “IA fuerte” y la “IA débil”:

Según la IA débil, el principal valor del ordenador en el estudio de la mente es que nos proporciona una herramienta muy poderosa. Por ejemplo, nos permite formular y probar hipótesis de forma más rigurosa y precisa. Pero según la IA fuerte, el ordenador no es solo una herramienta para el estudio de la mente, sino que un ordenador adecuadamente programado es realmente una mente, en el sentido de que los ordenadores con los programas adecuados pueden comprender y tener otros estados cognitivos. En la IA fuerte, dado que el ordenador programado tiene estados cognitivos, los programas no son meras herramientas que nos permiten probar explicaciones psicológicas, sino que los programas son en sí mismos las explicaciones (Searle, 1980, p. 417).

La distinción entre ambas IA radica en que, mientras la IA débil funciona como una herramienta utilizada para probar hipótesis o explicaciones psicológicas, o como la simulación de una mente, la IA fuerte funciona como una mente. La IA fuerte no solo arroja elementos relevantes en el estudio de la mente, sino que además es una mente en sí

misma porque produce estados cognitivos. Es una inteligencia artificial general (IAG) con capacidades iguales o superiores a la mente humana.

Luc Ferry (2018) expone que la IA débil es una imitación mecánica que puede reproducir aspectos de la inteligencia humana, pero que aún no cumple con la superación del test de Turing. Algunos automóviles autónomos, los asistentes virtuales de Google, Siri, o los LLM como ChatGPT o DeepSeek son ejemplos de inteligencias artificiales débiles que funcionan bien en tareas específicas, pero no logran ser igual o más inteligentes que los humanos, es decir, no logran adquirir las capacidades de una IAG. En cambio, los partidarios de la IA fuerte, según Ferry, argumentan que es posible replicar el cerebro humano y que eventualmente este podrá ser almacenado en dispositivos o máquinas capaces de tener conciencia de sí mismos. Por esta razón, no solo superarán la prueba de Turing, sino que además tendrán rasgos superiores a la inteligencia humana, como mayor capacidad, velocidad o cualidades en los procesos cognitivos que incluso les permitan crear otras superinteligencias, como lo expone Bostrom (2014).

Al igual que Searle, Fred Dretske (1981) considera que los sistemas (aunque no necesariamente inteligencias artificiales) pueden conseguir el rasgo de la intencionalidad si interactúan con el mundo. Algo similar sostiene Ferry, quien es escéptico acerca de la emergencia de esta inteligencia artificial fuerte porque se requiere una correlación entre el cerebro o la mente (ya sea biológica o artificial) y el mundo (cfr. Ferry, 2018, pp. 173-175). En estos tres casos la intencionalidad es un rasgo esencial de la mente y solo es posible su surgimiento si se interactúa con el mundo.

A pesar de las propuestas expuestas por Bostrom (2014), Sandberg (2011) o Chalmers (2010) sobre la IA, los detractores argumentan según los diferentes enfoques. Algunas posturas buscan demostrar la imposibilidad de la creación de una inteligencia artificial lo suficientemente capaz de simular la inteligencia humana. Algunos de los argumentos que controvierten la posibilidad de que una máquina logre la IAG son la habitación china de Searle, el argumento basado en los teoremas de incompletitud de Gödel y las objeciones de Dreyfus.

La habitación china es un experimento mental en el que se imagina que un ser humano que solo se comunica en inglés está dentro de una habitación. Allí tiene disponibles un libro de reglas escrito en inglés y algunos papeles. Desde fuera, introducen algunos documentos que contienen símbolos en chino y, posteriormente, el individuo va

organizando los caracteres según las reglas del libro. Luego de esto, envía fuera de la habitación nuevos trozos de papel con respuestas fluidas e inteligentes. Desde una perspectiva externa, se deduce que hay un sistema que recibe datos en forma de caracteres chinos y genera respuestas inteligentes. Pero ¿entiende realmente el ser humano dentro de la habitación el idioma chino? Se da por supuesto que no, porque al ser solo angloparlante, no tiene una comprensión del chino. Lo mismo sucede con la IA porque la semántica no puede reducirse a la sintaxis. Searle afirma que una supuesta IA fuerte no tiene comprensión y, por lo tanto, no posee la capacidad de responder a estímulos o funciones cognitivas porque al operar exclusivamente manipulando símbolos no tiene comprensión. Por ejemplo, un ser humano lee una historia y realiza diversas funciones o acciones cognitivas producto de la comprensión (cfr. Searle, 1980, pp. 417 y ss.).

En relación con la pregunta de si las máquinas pueden pensar, Searle (1980, p. 422) sostiene que esto no es posible debido a la falta de conciencia y de *qualia*. El debate se centra en si las máquinas tienen conciencia del mundo exterior, del yo o de las experiencias subjetivas. Aunque las máquinas inteligentes pueden ser programadas con algunos códigos de experiencias subjetivas, los seres humanos tienen cierta ventaja sobre las IA, ya que pueden utilizar su propio aparato subjetivo para apreciar las experiencias subjetivas de los demás. Frente a ciertas experiencias, las máquinas solo pueden proporcionar datos, mientras que la experiencia humana puede, por ejemplo, *saber qué se siente* cuando alguien se golpea con un martillo porque puede experimentar el golpe con un martillo (Russell y Norvig, 2021, pp. 1036-1037).

El argumento gödeliano está basado en los teoremas de incompletitud de Gödel y es expuesto por Roger Penrose (1995). La explicación consiste en demostrar que las máquinas no pueden alcanzar el nivel de la inteligencia humana. Para Gödel, los sistemas matemáticos deductivos no pueden ser consistentes y completos simultáneamente. Una IA modelada desde un enfoque clásico, como el expuesto por John Preston (2002), Allen Newell y Herbert Alexander Simon (1972), o Marvin Minsky (1988), mediante un lenguaje simbólico, no podría escapar a los problemas evidenciados por los teoremas gödelianos. Penrose, utilizando los teoremas, reconstruye el argumento de la siguiente manera:

Tratamos de suponer que la totalidad de los métodos de razonamiento matemático (inatacables) que son en principio humanamente accesibles pueden encapsularse en algún sistema formal sólido (no necesariamente computacional) F . Un matemático humano, si se le presenta F , podría argumentar de la siguiente manera (teniendo en cuenta que la frase “yo soy F ” no es más que una abreviatura de “ F encapsula todos los métodos humanamente accesibles de demostración matemática”): aunque no sé si soy necesariamente F , concluyo que si lo fuera, entonces el sistema F tendría que ser sólido y, más aún, F' tendría que ser sólido, donde F' es F complementado por la afirmación adicional “Yo soy F ”. Percibo que de la suposición de que yo soy F se deduce que el enunciado de Gödel $G(F')$ tendría que ser verdadero y, además, que no sería una consecuencia de F' . Pero acabo de percibir que “si resulta que soy F , entonces $G(F')$ tendría que ser cierta”, y percepciones de esta naturaleza serían precisamente lo que se supone que F' consigue. Puesto que, por tanto, soy capaz de percibir algo más allá de los poderes de F' , deduzco que, después de todo, no puedo ser F . Además, esto se aplica a cualquier otro sistema (gödelizable), en lugar de F (Penrose, 1995, § 3.2).

Penrose comienza su argumentación invitando al lector a suponer que los métodos matemáticos pueden incorporarse a un sistema formal sólido al que denomina “ F ”. A partir de esto, un matemático humano podría argumentar que si él fuera un sistema que encapsula todos los métodos matemáticos, tendría que ser sólido. También podría argumentar que un sistema “ F''' ”, que es esencialmente el mismo que el sistema “ F ” con la afirmación adicional “yo soy F ”, también debería ser sólido. A continuación, Penrose introduce el enunciado “ $G(F')$ ” basado en el teorema de Gödel, que implica la autorreferencia en sistemas formales. En este contexto, el matemático podría afirmar que “yo soy F ” es verdadero, pero este enunciado no es una consecuencia del sistema formal F' . En otras palabras, un sistema que abarca los métodos matemáticos no puede reconocer F' , y, por lo tanto, F' está más allá del sistema consistente F . Si esto es así, entonces el sistema F no es

simultáneamente completo y consistente, ya que existen verdades que escapan a este sistema.

¿Qué sucedería si aplicáramos este argumento a la modelación o programación de inteligencias artificiales? Según Erik Larson (2021), el problema con la programación de sistemas formales de inteligencia artificial radica en su ceguera. Curiosamente, el ser humano parece tener una ventaja sobre estos sistemas, ya que, a diferencia de los sistemas formales, posee la capacidad de “ver” cosas como “yo soy F”, que las computadoras no pueden. Mientras que los sistemas formales tienen limitaciones, como la incapacidad de demostrar algo verdadero en su propio lenguaje, el ser humano puede percibir aspectos que escapan a la capacidad de las máquinas (cfr. Larson, 2021, pp. 12-14). Searle argumentaría que este tipo de capacidades humanas se deben a una causalidad extrañamente inexplicable que existe entre el cerebro biológico y el pensamiento humano (cfr. Searle, 1980, p. 424).

Desde esta perspectiva, no parece factible modelar una IA fuerte capaz de abordar una variedad de objetivos, sino más bien una IA débil destinada a tareas o propósitos específicos. En otras palabras, la IA no resulta útil cuando se la utiliza más allá de sus capacidades predefinidas. En contraste, los seres humanos podemos acceder a verdades que no se limitan a meras deducciones, sino que se extienden en una gama de posibilidades para alcanzar la verdad y el conocimiento. Un ejemplo de esto son los saltos creativos que a lo largo de la historia han caracterizado a la humanidad, en los cuales la verdad y el conocimiento se encontraban fuera de las fronteras del saber humano. Siguiendo el argumento de Penrose, en un sistema “F” que sirva de modelo para programar la inteligencia artificial, no habría algo así como un conocimiento fuera de sus propias fronteras. Con los teoremas de Gödel queda desestimado el argumento de Chalmers (2010) de que un camino para alcanzar la singularidad es copiar o emular el cerebro biológico (a menos que se resuelva este problema), porque estos teoremas muestran los límites que tiene una máquina frente al cerebro humano si se desarrolla desde un modelo simbólico.

Así las cosas, las implicaciones del argumento de Penrose es que los sistemas de IA, desde una perspectiva formal, no pueden ser completos y consistentes. Si un sistema fuera completo y consistente, debería ser capaz de incluir referencias a sí mismo; sin embargo, las autorreferencias sugeridas por los teoremas de Gödel revelan que surgirían contradicciones dentro del mismo sistema, ya que este tipo de

verdades trascienden los límites de su programación. En consecuencia, no existiría una IA fuerte capaz de razonar sobre los aspectos de su propio funcionamiento o conocimiento, lo que conduciría a paradojas en sistemas como F.

Huber Dreyfus (1967) también critica la posibilidad de que la inteligencia artificial pueda pensar y, además, que pueda simular o emular la inteligencia humana. Según Dreyfus, el ser humano posee algo que está “más allá” del simple procesamiento de información regulado y formal. Identifica al menos cuatro ideas sostenidas por los científicos de la IA que considera erróneas o hipótesis infundadas y cuestionables. Su argumentación en contra de la inteligencia artificial se divide en supuestos biológicos, psicológicos, epistemológicos y ontológicos.

La hipótesis biológica se basa en la consideración de que la IA y el cerebro biológico operan de la misma manera, es decir, que los procesos de información son equivalentes entre lo biológico y las máquinas. Para Dreyfus, el error de los desarrolladores de IA radica en que, mientras la máquina opera en términos binarios como “sí” y “no” o interruptores abiertos y cerrados, el cerebro biológico no está determinado por relaciones de reglas, sino que funciona de una manera mucho más compleja. La hipótesis psicológica expone cómo la mente opera solo en un sistema formal. Dreyfus refuta esta hipótesis argumentando que el procesamiento de datos se realiza en tercera persona y el “procesador” no juega un papel esencial (cfr. Dreyfus, 1967, p. 14).

En relación con lo anterior, la hipótesis epistemológica se basa en que el comportamiento inteligente puede ser simulado en un dispositivo que procesa información de manera objetiva, desprendida y desencarnada. Dreyfus sostiene que no es posible formalizar lógicamente toda la conducta humana, ya que, por ejemplo, hay acciones humanas, como los saltos creativos, que exceden cualquier sistema lógico formal. Finalmente, la objeción ontológica de Dreyfus hacia los científicos de la IA es que tienden a creer que los datos del mundo se pueden analizar como elementos independientes. Esto, para Dreyfus, es cuestionable porque toda conducta inteligente requiere una interacción con el mundo y no se limita a una formalización de contextos restringidos, como sucede en la programación de la IA mediante reglas lógicas (cfr. Dreyfus, 1967, p. 14).

Dreyfus descarta la viabilidad de una Inteligencia Artificial General (IAG) debido a que existen elementos en la inteligencia humana que no pueden ser simulados. El primero es el reconocimiento de patrones

que depende en gran medida de situaciones contextuales complejas. La IA reconoce patrones de datos abstractos, pero sin comprensión de contextos físicos y emocionales (cfr. Dreyfus, 1967, pp. 16-21). El segundo es la resolución de problemas en entornos complejos de interacción con el mundo que las IA no logran completamente sin cuerpos mecánicos (cfr. Dreyfus, 1967, pp. 21-26). Por lo tanto, la aspiración de emular o crear máquinas que se comporten de manera igual o superior al ser humano se reduce, según él, a una hipótesis falsa.

Hasta este punto he mostrado que las aspiraciones del transhumanismo por lograr una superinteligencia artificial son puestas en duda debido a las objeciones que desarrollan algunos filósofos. Searle, Penrose y Dreyfus cuestionan el surgimiento de superinteligencias debido a las limitaciones intrínsecas de la inteligencia artificial porque hay rasgos de la biología que juegan un papel fundamental en los procesos cognitivos que aún no son comprendidos y tampoco pueden ser emulados. No obstante, a pesar de que las esperanzas singularistas se vean frustradas, ¿con ello mueren los ideales transhumanistas? ¿No hay algún tipo de “mejora” que sea alcanzable por los desarrollos de IA?

4. Mejora cognitiva e inteligencia artificial

En la actualidad, no existen inteligencias artificiales generales. Un escenario más realista al que podrían recurrir los transhumanistas es atender a las mejoras cognitivas que han logrado desarrollar quienes programan inteligencias artificiales. El propósito de este apartado será mostrar cómo la inteligencia artificial supera en gran medida a los seres humanos en algunos procesos cognitivos. Sin embargo, estas mejoras no conducen a un estadio evolutivo superior porque no son constitutivas del ser humano debido a los límites y objeciones ya expuestos por Searle, Penrose y Dreyfus. Mi argumento radica en que, para lograr el estadio sobrehumano, no solo se requiere el aumento del procesamiento de información, como ocurre con algunas máquinas inteligentes, sino además la transformación radical del carácter cualitativo de la experiencia.³ Así las cosas, clasificaré las mejoras cognitivas según los usos de IA. Cada tipo de mejora puede producirse a nivel individual, social y de especie según los contextos en que ocurran. Con esta

³ Este argumento ha sido especialmente desarrollado por Rivera-Novoa (2020 y 2024) pero enfatizando cómo el uso de algunas tecnologías conduce a la pérdida de esta fenomenología cualitativa.

clasificación, argumentaré en qué tipos de mejoras de la inteligencia artificial se puede suponer o no un escenario en el que sus procesos cognitivos sean superiores al ser humano.

En virtud de disipar ambigüedades sobre el concepto de “mejora”, aquí sostendré que una mejora cognitiva es cualquier cambio biológico o psicológico de un individuo que posibilite o aumente sus procesos cognitivos en circunstancias C. “Aumento” puede entenderse como optimizar, potenciar o favorecer los procesos funcionales. De este modo, una capacidad es cualquier estado biológico o psicológico de una persona que posibilite o aumente un proceso funcional en las circunstancias C.⁴

Para examinar los diferentes tipos de mejora, asumiré como criterios de cuándo estamos frente a un proceso cognitivo y cuándo estos procesos son mejoras cognitivas la postura de Rowlands (2010) y Sandberg (2011). Así las cosas, un proceso cognitivo es 1) el procesamiento de información, incluyendo la manipulación o transformación de las estructuras que contienen la información; 2) el proceso tiene como función poner a disposición del sujeto (agente inteligente) información que antes del proceso no estaba disponible; 3) la producción de información está disponible a través de un estado representacional, y 4) este proceso le pertenece al sujeto que produce el estado representacional (cfr. Rowlands, 2010, pp. 110–111).

Ahora bien, una mejora cognitiva sucede cuando el proceso cognitivo amplía o extiende los procesos de información. Una vez se esté frente a un proceso que reúna los cuatro criterios y que además aumente o mejore las facultades centrales, como “adquirir información (percepción), seleccionar (atención), representar (comprender) y retener (memoria) información, y usarla para guiar el comportamiento (razonamiento y coordinación de salidas motoras)” (Sandberg, 2011, p. 71), se podrá decir que hay mejora cognitiva. En general, se deben mejorar todos los sistemas y estructuras que permitan el funcionamiento y la obtención de

⁴ Esta definición que propongo dirime ambigüedades alrededor del concepto de mejora porque no se sitúa desde el enfoque naturalista, ni del constructivista social expuestos por Parens (cf. 1998, p. 1). En este sentido, diluye la ambigüedad alrededor del referente de “normalidad” y del vínculo social que puedan tener conceptos como enfermedad, salud o terapia como valores negociados. Lo que ocurre con mi definición es que establece fronteras –algo que no ocurre en la literatura transhumanista– entre los diferentes usos de tecnologías para tres tipos de mejoras: restaurativas, dentro de los límites del *Homo sapiens* y sobrehumanas.

conocimiento. Si se cumplen las condiciones propuestas por Rowlands y además hay un aumento en las facultades cognitivas, entonces se puede hablar de una mejora cognitiva. Todo este andamiaje cognitivo se soporta desde un enfoque de cognición situada *4E* en la interacción activa de las estructuras mentales, corporales y ambientales. Delineado este criterio de mejora cognitiva, expondré la taxonomía propuesta para examinar la inteligencia artificial.

El primer tipo de mejora se refiere al aumento restaurativo de procesos cognitivos dada la discapacidad que reduce dichos procesos. En el segundo tipo, significa tener un aumento de procesos cognitivos sin que esto conlleve a un estadio superior al ser humano promedio. El tercer tipo de mejora significaría, sobre todo, aumentar o superar el estado biológico y psicológico hasta alcanzar procesos cognitivos más allá del ser humano. En este sentido, este tipo de mejora trascendería las fronteras hasta lugares y procesos nunca explorados por el *Homo sapiens*. Este último tendrá mayor tratamiento en la sección 4.3.

Las mejoras cognitivas pueden ocurrir en tres niveles. En el nivel individual está cualquier mejora que afecte a un individuo sin que esto necesariamente se vea reflejado a nivel social o como especie. Su objetivo es que la aplicación de tecnologías le permita a un individuo mejorar alguno o varios procesos cognitivos. A nivel social está cualquier mejora que afecte a varios individuos establecidos en una sociedad. Su objetivo es la aplicación de tecnologías que le permita a una sociedad mejorar alguno o varios aspectos cognitivos. En el nivel de especie está cualquier mejora que afecte a todos los individuos de una especie. Su objetivo es la aplicación de tecnologías que le permitan a una especie mejorar alguno o varios procesos cognitivos. En este marco explicativo argumentaré cada tipo de mejora analizando algunas inteligencias artificiales.

4.1. Mejoras restaurativas

Una mejora restaurativa es la aplicación de tecnologías de tratamiento o reparación de un perjuicio cognitivo hasta el punto de lograr que procesos cognitivos deficientes o ausentes mejoren, se posibiliten o aumenten por dicha intervención. En este tipo de mejoras se pueden contemplar tratamientos en los cuales las personas, con la ayuda de aplicaciones o dispositivos, resuelvan problemas o tareas de tal manera que sus deficiencias cognitivas se restauren, lo que también contribuye a mejorar su procesamiento. Sincrolab (s. f.) es una plataforma terapéutica utilizada en el tratamiento del trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH). Esta herramienta, además de servir

como terapia para pacientes con TDAH, se destaca por su capacidad de adaptarse a las distintas necesidades de estimulación personalizada de los usuarios.

El tratamiento implica que el paciente interactúe con una serie de juegos en dispositivos electrónicos, lo que permite que la inteligencia artificial supervise las mejoras en el control inhibitorio de quienes participan en estos juegos. En este sentido, Sincrolab lleva a cabo procesos en tiempo real que también afectan a los seres humanos. A raíz de esto, los pacientes experimentan mejoras en la flexibilidad cognitiva, la memoria y el comportamiento. En sentido estricto Sincrolab no es una inteligencia artificial general; sin embargo, ilustra cómo es posible lograr una mejora restaurativa en el nivel cognitivo mediante el uso complementario de la inteligencia artificial.

Sincrolab desarrolla un procesamiento de información que posteriormente utiliza para interactuar con un paciente. El apoyo brindado por esta IA permite transformar la información para ofrecer alternativas al sujeto que la usa. Es en este sentido que se puede considerar que algunas de las IA, modeladas para este tipo de objetivos, logran superar la pérdida de habilidades en el nivel individual. Al operar como mejora restaurativa, este tipo de mejora no conduce a un estadio evolutivo superior porque su intervención no genera un cambio constitutivo en el individuo.

Un ejemplo similar es el uso de vacunas que, a pesar de funcionar como mejoras restaurativas, una vez aplicadas no llevan al ser humano a un estadio evolutivo superior. Con AlphaFold (Google DeepMind, 2023c) se pueden conseguir objetivos similares. Esta IA simula la estructura tridimensional de las proteínas del ADN. Las implicaciones que pueden tener estos avances son significativas sobre todo en el desarrollo de medicamentos y las investigaciones en medicina de biología a nivel molecular. Esta IA también puede aplicarse a nivel individual, por ejemplo, en la búsqueda y simulación de estructuras de proteínas para la mejora genética de un individuo eliminando desde su raíz genética enfermedades o posibles defectos de empalme en el ADN.

Tanto Sincrolab como AlphaFold pueden ser aplicados a nivel social y de especie. En principio si una mejora restaurativa logra éxito en su aplicación a nivel individual, por consiguiente, es muy probable que su aplicación social tenga éxito. Vale la pena señalar que el examen de estas intervenciones a nivel social depende de diversos factores debido a que las máquinas inteligentes se adaptan a usuarios en contextos

determinados. Un escenario en el que Sincrolab puede aplicarse a nivel social es que, como plan de gobierno, una nación adopte esta IA para un tratamiento generalizado de la población con TDAH y con ello logre superar la pérdida de habilidades en la población. Un caso similar ocurre con AlphaFold si un laboratorio médico asume esta IA para desarrollar avances que mejoren las condiciones genéticas de un grupo social.

Otro escenario es la aplicación de mejoras restaurativas a nivel de especie. Si se logra que inteligencias artificiales modeladas como Sincrolab o AlphaFold tengan acceso libre para cualquier individuo, entonces se estaría hablando de superación de pérdidas de habilidades a nivel de especie. Un posible evento restaurativo sería que, a partir del análisis de datos que realiza AlphaFold sobre algún defecto genético, como el alzheimer, se consiga con un proyecto de cría, eliminar una enfermedad o la causa de enfermedades en la especie. En este caso, a pesar de lograrse una aplicación tecnológica de forma generalizada, al ser de nivel restaurativo no se puede hablar aún de una mejora que lleve al *Homo sapiens* a un estadio evolutivo superior porque estas mejoras no representan cambios sobrehumanos que permitan considerar la emergencia de una nueva especie.

4.2. Mejoras dentro de los límites

Una mejora dentro de los límites se presenta cuando hay uso de tecnologías para mejorar procesos cognitivos que no superen el umbral del *Homo sapiens*. A nivel individual, la mejora dentro de los límites se refiere a aumentos que ofrecen ventajas cognitivas a individuos. Aunque puede suceder, no necesariamente debe verse reflejado en el nivel social o de especie. Su objetivo es que la aplicación de tecnologías permita a un individuo mejorar uno o varios aspectos cognitivos sin que estos conduzcan al individuo mucho más allá de la especie. Por lo tanto, se puede afirmar que una inteligencia artificial mejora la cognición a nivel individual si un sujeto logra aumentar habilidades o capacidades cognitivas que antes no tenía sin que esto represente un estadio evolutivo superior.

En principio, Sincrolab y AlphaFold también funcionan como ejemplos de mejoras cognitivas dentro de los límites del *Homo sapiens*. Sin embargo, entre los algoritmos desarrollados por DeepMind (Google DeepMind, s. f.) se encuentra AlphaZero (2018), que es un programa capaz de jugar al ajedrez o al go de manera similar o incluso mejor que un ser humano. La superioridad de AlphaZero respecto a otras

inteligencias artificiales radica en su capacidad para aprender de forma autónoma y desarrollar estrategias que le permitan ganar partidas contra seres humanos, resolviendo así tareas complejas con movimientos simples. Un escenario posible puede ser que un individuo, al igual que se entrena con un jugador experto en ajedrez o mediante la lectura de libros con reglas sobre el ajedrez, también lo puede hacer con AlphaZero. Esto eventualmente debería lograr que el jugador entrenado por esta inteligencia artificial mejore procesos cognitivos como la percepción, la atención, la comprensión y la memoria. Así, mientras la IA se adapta y aprende de los movimientos de las piezas del usuario, también el jugador humano enriquece sus procesos cognitivos.

Una extensión desarrollada a partir de los avances de AlphaZero es AlphaTensor (Google DeepMind, 2022), que, siguiendo los principios de su predecesor, busca resolver tareas de manera más simple y eficiente, lo que permite igualar o mejorar el número de operaciones que debe ejecutar un sistema. Para ayudar a comprender este avance se puede imaginar un escenario en el que, frente al objetivo de encontrar datos específicos en una serie de símbolos aleatorios, el ser humano puede llevar determinado tiempo mientras examina las diferentes posibilidades de ubicación de los datos. AlphaTensor, en el mismo escenario, podría lograr un algoritmo mucho más sencillo y eficaz, lo que no solo resolvería la tarea de encontrar los datos específicos que se le han pedido, sino que también podría ajustar cada vez más el algoritmo para encontrar datos u otros símbolos de manera más rápida. Al final, el algoritmo lograría ajustes que incluso generen numerosas oportunidades de nuevo conocimiento. En este caso, la IA realiza procesos cognitivos superiores en velocidad a los del ser humano; no obstante, si un ser humano se entrenara constantemente en una tarea específica también lograría resolverla, por lo cual no estaríamos frente a un estadio evolutivo superior sino frente a una superación dentro de los límites del *Homo sapiens*. Bostrom (2014) estaría de acuerdo en decir que aquí estamos frente a una mejora en la modalidad de velocidad. Esto también será discutido en la sección 4.3, donde señalaré que las transformaciones del carácter cualitativo de la experiencia supondrían un estadio evolutivo superior y no exclusivamente este tipo de mejoras en la modalidad de velocidad.

A nivel social, una mejora dentro de los límites se refiere a cualquier mejora o mejoras que afecten a un grupo de individuos. Su objetivo es que la aplicación de tecnologías permita a un grupo mejorar uno o varios

aspectos cognitivos que antes no tenía o que aumenta de tal manera que aún no supera la especie *Homo sapiens*. Por lo tanto, se puede afirmar que una inteligencia artificial mejora la cognición a nivel social si un grupo de individuos logra aumentar capacidades cognitivas dentro de los límites del *Homo sapiens*.

AlphaZero y AlphaTensor pueden ser aplicados a nivel social y de especie. Un escenario en el que AlphaZero puede aplicarse a nivel social es que un centro educativo adopte como modelo de mejora de algunas habilidades cognitivas el entrenamiento de estudiantes con el ajedrez. Si el proyecto tiene éxito, habrá un grupo de estudiantes que cuenten con habilidades superiores frente a otros que no usaron AlphaZero. AlphaTensor podría realizar una tarea similar si se utiliza como herramienta para enseñar el algoritmo más eficiente en la búsqueda de datos específicos. Por ejemplo, un grupo de programadores puede aprender a partir del trabajo conjunto con AlphaTensor cómo organizar datos que se encuentran de forma aleatoria.

AlphaDev (Google DeepMind, 2023a) es un sistema desarrollado por DeepMind que optimiza algoritmos en las ciencias de la computación para lograr mejorar la informática y los microchips. Las mejoras en *hardware* han llegado a un límite físico y con los avances de AlphaDev se logra mayor eficiencia en el rendimiento de los microprocesadores. Los algoritmos descubiertos han sido lanzados en bibliotecas de código abierto y por tanto todo el mundo puede acceder a ellos. Ahora bien, que haya un mayor rendimiento en desarrollo de procesadores o microchips para elaborar máquinas más eficientes no implica que esto conduzca a un estadio evolutivo superior. Sin embargo, estos avances tecnológicos sí muestran que pueden darse mejoras cognitivas en la velocidad con la que se procesa información o la capacidad de memoria de las máquinas. Si estos avances tecnológicos se reducen solo a algunos grupos sociales, entonces estaremos hablando de ventajas tecnológicas en unos y desventajas en otros.

OpenAI es una empresa que tiene por objetivo crear la IAG. Su principal desarrollo tecnológico es ChatGPT (OpenAI, s. f.). Esta IA multimodal procesa información a partir de *inputs* de lenguaje natural e imágenes. Este modelo genera respuestas precisas y coherentes como un ser humano e incluso en ocasiones superiores a un *Homo sapiens* promedio. Ya sea a nivel individual, social o como especie, el GPT puede funcionar como un compañero de estudio o incluso de trabajo. En el escenario de aplicación a nivel de especie pueden pensarse situaciones en

las que, a partir de *prompts* o comandos que tengan por objetivo mejorar los procesos educativos en etapas tempranas del ser humano, se tenga el fin de garantizar la consecución de mejores competencias o habilidades. Si se aplica de forma adecuada, esta IA puede ayudar a enseñar, de la misma manera que un profesor, algunas habilidades a los usuarios e incluso proporcionar explicaciones mucho más precisas. Sin embargo, un uso no adecuado de esta herramienta puede terminar por afectar o ir en detrimento de la cognición biológica si, por ejemplo, en lugar de ser herramienta de aprendizaje se toma como herramienta de producción, delegando o desincentivando el entrenamiento de capacidades como la comprensión, el análisis o la memoria (cfr. Rivera-Novoa y Duarte Arias, 2025).

En efecto, las herramientas de inteligencia artificial podrían terminar por reemplazar algunos procesos cognitivos, ya sea debido a su mayor eficiencia, velocidad o simplemente a su mayor confiabilidad. Un enfoque clásico de la cognición argumentaría que si el ser humano desplaza sus tareas cognitivas a máquinas, se menoscabarían sus conexiones neuronales, que toman un *input* y producen un *output*, por la pérdida de capacidades en procesos cognitivos, sobre todo en cerebros biológicos. Estas inteligencias pueden dar lugar a una brecha cognitiva entre diferentes grupos sociales que no acceden a estas máquinas inteligentes, pues “hemos entrado en una segunda edad de la máquina en la que las máquinas no son únicamente un complemento de los humanos, como en la Revolución Industrial, sino que también los sustituyen” (Coeckelbergh, 2021, p. 15). De esta manera, podría surgir una distinción entre humanos de primera y segunda categoría, donde los primeros logren ventajas tecnológicas sobre los segundos.

No obstante, algunos transhumanistas como Kurzweil (2005), Sandberg (2011) y con cautela Bostrom (2014) no verían en esta interacción un detrimento de la cognición, sino un desplazamiento o extensión de los procesos cognitivos. Incluso, como he señalado antes, Kurzweil (2005) promueve el *mind uploading* porque esta copia de la mente no lleva a perder capacidades, sino que las propiedades biológicas cerebrales lograrían simularse o desplazarse a un soporte mecánico o tecnológico mejor y más duradero.

Ahora bien, bajo la perspectiva de las 4E, especialmente de la tesis de la mente extendida (Clark y Chalmers, 1998), se argumenta que los procesos cognitivos pueden ser extendidos hacia la inteligencia artificial y que dichos procesos realizados con estas herramientas formarían

parte de los procesos cognitivos humanos. En otras palabras, al no limitar los procesos cognitivos a lo que ocurre en el cerebro, cualquier tarea inteligente que se realice mediante la interacción entre la mente, el cuerpo y el mundo puede considerarse un proceso cognitivo mejorado si este da cuenta de que dicho proceso realmente supera al proceso que se lleva a cabo solamente en un soporte biológico como el cerebro. Sin embargo, esta situación en particular podría estar más relacionada con la hibridación tecnológica que con procesos cognitivos exclusivamente desarrollados por la inteligencia artificial. La interacción entre máquinas y seres humanos también se puede considerar un tipo de mejora cognitiva, como lo expone Bostrom; no obstante, como se ha dicho antes, este tipo de mejora obedece a un tipo de hibridación tecnológica que aquí no expondremos.

4.3. Mejoras sobrehumanas

Una mejora sobrehumana se presenta cuando el uso de tecnologías conduce a capacidades cognitivas más allá de las capacidades humanas actuales. Por ejemplo, para el transhumanismo, copiar totalmente nuestras funciones cerebrales a una máquina o razonar y memorizar información en niveles superiores a los del *Homo sapiens*; en cualquier caso, una mejora transhumana en la que el éxito cognitivo sea radicalmente superior a las condiciones actuales. En este apartado argumentaré por qué las mejoras sobrehumanas, por lo menos en el estado actual, no son posibles debido a que el uso de las inteligencias artificiales no transforma radicalmente el carácter cualitativo de la experiencia. También este mismo argumento hablará en contra del *mind uploading* argumentado por el transhumanismo debido a la limitación técnica de los recursos actuales de las IA.

Mariano Asla (2021) tanto en función de cotejar las intuiciones espontáneas como para intentar esclarecer racionalmente los límites de lo concebible y de lo probable. Mi propósito en este trabajo es analizar, a la luz de las teorías animalista y psicologista de la identidad personal, la hipótesis de la transferencia mental (TM analiza la idea del *mind uploading* del transhumanismo y postula algunos desafíos a los que se debe enfrentar este propósito de copiar o volcar la mente en las máquinas. Para Asla, el transhumanista suele suponer que la transferencia de la mente preserva la continuidad de la identidad personal. Sin embargo, el punto débil de esta idea radica en que esto implica la discontinuidad espaciotemporal, lo que hace imposible que la identidad se mantenga.

Otra dificultad es que la suposición de que la IA puede igualar la conciencia humana desconoce el vínculo intrínseco entre biología, corporeidad y conciencia. Esto último obedece a una imposibilidad técnica de los recursos actuales si se pretende simplemente “subir” la mente a un soporte no biológico (cfr. Asla, 2021, p. 10) tanto en función de cotejar las intuiciones espontáneas como para intentar esclarecer racionalmente los límites de lo concebible y de lo probable. Mi propósito en este trabajo es analizar, a la luz de las teorías animalista y psicologista de la identidad personal, la hipótesis de la transferencia mental (TM).

Chalmers (1995; 1996, pp. xi y ss.) sostiene, al igual que Nagel (1974), que ciertos aspectos del procesamiento de información pueden explicarse fácilmente mediante modelos mecánicos o causales. Sin embargo, esta explicación es incompleta porque una parte del procesamiento de información está acompañada de un aspecto subjetivo. Este aspecto del carácter cualitativo de la experiencia se relaciona con los criterios de Rowlands (2010), según los cuales un proceso es cognitivo si implica la manipulación y transformación de las estructuras que contienen información. Sostengo que esta transformación cognitiva sobrehumana solo puede darse mediante una transformación radical del aspecto subjetivo de la experiencia. Este aspecto subjetivo es el criterio de experimentar *cómo es ser como* un organismo X (cfr. Nagel, 1974). Así, para determinar la emergencia de un estadio evolutivo superior, el procesamiento de información no puede separarse de una transformación radical del carácter cualitativo de la experiencia, dado el vínculo que los une. Una transformación radical del carácter cualitativo de la experiencia implicaría la transformación y manipulación profunda de las estructuras que contienen la información, y no solamente superar el procesamiento informativo que podría realizar un *Homo sapiens*.

A nivel individual, este tipo de mejora afecta a sujetos concretos. Aunque puede suceder, no necesariamente debe verse reflejado en el nivel social o de especie. Su objetivo es que la aplicación de tecnologías permita a un individuo mejorar buenas habilidades y ventajas respecto a otros individuos que inicialmente tenían sus mismas condiciones cognitivas. Por lo tanto, se puede afirmar que una inteligencia artificial mejora la cognición a nivel individual si un sujeto logra aumentar habilidades o capacidades cognitivas mucho más allá que el *Homo sapiens* conduciéndolo a un estadio evolutivo superior.

Las inteligencias artificiales anteriormente mencionadas — Sincrolab, AlphaFold, AlphaZero, AlphaTensor, AlphaDev y ChatGPT,

entre otras IA modeladas de esta misma manera— son ejemplos de mejoras cognitivas sobrehumanas en algunos procesos cognitivos. El límite que tienen estas IA es que sus procesos de información que van más allá del *Homo sapiens* se realizan en objetivos limitados, contextos determinados o disciplinas específicas. Por ejemplo, Sincrolab no podría resolver tareas fuera del objetivo designado sobre el tratamiento del TDAH y por tanto solo allí su mayor precisión, eficiencia y velocidad en el procesamiento de datos supera al ser humano. Ocurre de forma similar con AlphaZero, que solo podrá superar a jugadores del ajedrez. AlphaFold, AlphaTensor, AlphaDev y ChatGPT superan habilidades humanas según el objetivo para el que fueron desarrolladas. Así, una inteligencia artificial débil, es decir, una inteligencia artificial específica o desarrollada para realizar tareas específicas, puede tener capacidades de procesamiento superiores al ser humano: memoria más amplia; procesamiento de información más preciso, rápido; mayor comprensión de algunos datos. La dificultad de estos sistemas es que no pueden acompañar estos datos con una experiencia subjetiva particular, por lo que su procesamiento resulta incompleto.

Una inteligencia artificial prometedora por sus avances en robótica es RT-2 (Google DeepMind, 2023b). Este modelo está clasificado en los llamados *transformer* porque utilizan el aprendizaje por refuerzo (cfr. Mnih *et al.*, 2015). RT-2 está preentrenado en comprensión semántica y visual más allá de los datos robóticos a los que fue expuesto. Al ser multimodal por la consecución de datos del lenguaje natural y una cámara adaptada para interactuar con el mundo, el modelo demuestra habilidades emergentes, como el razonamiento en cadena, permitiéndole realizar tareas complejas. En el caso de inteligencias artificiales como RT-2, hay una interacción entre la máquina, los procesos de información y el entorno activo.

A pesar de esta superioridad de la IA en habilidades cognitivas específicas, esto no representa un estadio evolutivo superior. La adquisición de habilidades en el lenguaje natural, la manipulación de información y transformación de estructuras cognitivas por esta adquisición de lenguaje puede significar una superación de algunos procesos cognitivos de la inteligencia, ya sea biológica o artificial, pero esto no significa que por consecuencia se logre un estadio evolutivo superior por sí solo. Es decir, realizar de manera superior un proceso cognitivo no representa un salto evolutivo porque, así como existen cerebros biológicos más adaptados para memorizar, imaginar, procesar

información más rápido o comprender de forma más adecuada representaciones sin que esto conduzca a los humanos más allá del *Homo sapiens*, ocurre de manera similar con las inteligencias artificiales.

Estas limitaciones pueden exponerse con un argumento basado en el experimento mental de Frank Jackson (1982 y 1986). Una variación de este experimento podría suponer que, por alguna razón que se desconoce, una IA ha sido programada con todo el conocimiento proposicional posible sobre los colores. Gracias a esta programación, el sistema de procesamiento de información es capaz de responder cualquier pregunta sobre los colores y sus propiedades físicas. Sin embargo, este sistema nunca ha experimentado el color rojo. Un individuo adapta una cámara a este sistema, acerca un objeto rojo, y posteriormente le pregunta qué se siente ver el rojo. El sistema realiza un proceso de información y describe reacciones neurofisiológicas asociadas con ver el color rojo, aspectos culturales del color, incluso predicciones de cómo respondería un individuo al color rojo. Lo que el sistema no podría responder es qué se siente ver el color rojo porque no tendrá acceso a una fenomenología particular del “rojo”.

Aquí a lo que me refiero es que, a pesar de que las IA ofrecen, en un sistema cognitivo, un aumento en algunos procesos cognitivos debido a mayor capacidad de memoria o mayor velocidad de procesamiento de información, dichos procesos son parcialmente constitutivos porque son incompletos. La información brindada por la IA sobre los colores, incluso si es aprehendida por un sujeto humano, no transformará su experiencia consciente. La IA puede ofrecer información sobre espectros ultravioletas o infrarrojos. Sin embargo, aquí el asunto no es solo que la IA no tenga el conocimiento de qué se siente ver esos colores, sino que tampoco los sujetos que usan la IA sabrán qué se siente ver estos colores porque, justamente, se sitúan fuera del espectro humano y del sistema cognitivo.

De esta manera, las máquinas inteligentes pueden complementar ciertos procesos, pero no conducen a un estadio evolutivo superior porque la cognición no se reduce exclusivamente a este tipo de procesos. La inseparabilidad de los procesos cognitivos de la experiencia subjetiva muestra que no es suficiente la manipulación de los datos o la información procesada, sino que además se requiere de la experiencia que acompaña estos datos. De este modo, los procesos apoyados con la IA logran ser complementarios, pero no lo suficientemente constitutivos para conducir a un estadio evolutivo superior.

Cuando se examinan las mejoras cognitivas restaurativas y dentro de los límites, se puede destacar esta misma dificultad que de fondo subyace en las inteligencias artificiales actuales. Una máquina puede realizar procesos cognitivos específicos superiores al ser humano y, sin embargo, no afectar de forma individual, social o como especie al *Homo sapiens* porque dichos procesos no son parte constitutiva del ser humano. En este sentido, Bostrom tendría razón en apostar a la consecución de la superinteligencia desarrollando inteligencia artificial, interfaz cerebro-ordenador, emulación del cerebro biológico y la ingeniería genética. Quizás la superinteligencia sí se logre por el camino de la ingeniería genética por la ventaja que tienen los cerebros biológicos sobre los artificiales.

Cuando hago referencia a que el procesamiento de información de la IA no es constitutivo al ser humano es porque, al exponer los argumentos de Dreyfus, se destaca el papel fundamental que desempeña el entorno en la adquisición del conocimiento. En este sentido, habilidades como la imaginación, el uso de metáforas y una sólida capacidad para tolerar la ambigüedad permiten dar sentido al mundo, aspectos de los que aún carece la inteligencia artificial (cfr. Hoffmann, 2023, pp. 229 y ss.). Sin embargo, estos procesos de información en algunos casos son superiores en la IA por mayor capacidad de memoria, velocidad en el acceso, etcétera.

Lo que tienen en común los límites de la IA expuestos por Searle (1980), Penrouse (1995), Dreyfus (1967), por un lado, y los argumentos acerca de los estados mentales expuestos por Chalmers (1996), Nagel (1974) y Jackson (1986), por el otro, es que señalan que los procesos cognitivos son inseparables de la experiencia cualitativa. Además, para una transformación radical mediante el uso de IA se requiere resolver el problema de la brecha que surge en la modelación o simulación de procesos cognitivos y la irreductibilidad de la experiencia a datos o procesamiento de información. Para una mejora genuinamente sobrehumana se requiere fundamentalmente la completitud de una dimensión experiencial que las IAs actuales no poseen. El límite de las IA no es solo una imposibilidad técnica, sino además intrínseca a los recursos actuales para alcanzar la superinteligencia o la *mind uploading* como lo expone Asla (2021) tanto en función de cotejar las intuiciones espontáneas como para intentar esclarecer racionalmente los límites de lo concebible y de lo probable. Mi propósito en este trabajo es analizar,

a la luz de las teorías animalista y psicologista de la identidad personal, la hipótesis de la transferencia mental (TM).

A pesar de los límites actuales de la IA, estos procesamiento de información permiten la consecución de objetivos específicos que dan cuenta de mejores operaciones que apoyan a los humanos sin que constituyan un estadio evolutivo superior. Estos procesos mejorados por la IA no son constitutivos del ser humano porque cuando se realiza el procesamiento de información por la IA no se están manipulando ni transformando las estructuras que contienen la información directamente por el ser humano.

En otras palabras, dos de las condiciones que debe cumplir un proceso cognitivo no son satisfechas por el ser humano, sino por la máquina, a saber: el proceso mismo de la información y la atribución del proceso como tal. Esta es una de las razones por las que los transhumanistas recurren a la tesis del volcado de la mente o el cerebro a las máquinas para la consecución de la superinteligencia. Debido a los límites expuestos de la IA, si no son posibles las mejoras sobrehumanas que conduzcan a un estadio evolutivo superior en el nivel individual, tampoco serán posibles las mejoras en el nivel social o de especie. Una síntesis de la exposición de la taxonomía anterior es la siguiente tabla:

Taxonomía de mejoras cognitivas y la inteligencia artificial

Nivel/tipo	Restaurativa	Dentro de los límites	Sobrehumana
Individual	Las IA proporcionan mejoras en habilidades cognitivas perdidas y pueden otorgar ventajas cognitivas en individuos concretos.	Las IA proporcionan habilidades cognitivas dentro del rango <i>Homo sapiens</i> y pueden otorgar ventajas cognitivas a individuos concretos.	La IA tiene habilidades cognitivas específicas superiores al rango <i>Homo sapiens</i> ; sin embargo, estas habilidades no son constitutivas al ser humano.

Social	Las IA proporcionan mejoras en habilidades cognitivas perdidas y pueden otorgar ventajas cognitivas a grupos.	Las IA proporcionan mejoras en habilidades cognitivas dentro del rango <i>Homo sapiens</i> y pueden otorgar ventajas cognitivas en grupos.	La IA, al no lograr una mejora cognitiva sobrehumana constitutiva al individuo, tampoco conduce a mejoras sociales.
Especie	La IA proporciona mejoras en habilidades cognitivas perdidas y puede otorgar ventajas cognitivas a la especie <i>Homo sapiens</i> .	La IA proporciona mejoras en habilidades cognitivas dentro del rango <i>Homo sapiens</i> y puede otorgar ventajas cognitivas a la especie <i>Homo sapiens</i> .	La IA, al no lograr una mejora cognitiva sobrehumana constitutiva a grupos sociales ni a individuos concretos, tampoco conduce a mejoras de especie.

Tabla 1

5. Conclusiones

El transhumanismo aspira a materializar el surgimiento de una inteligencia artificial general que, eventualmente, a partir de una explosión de inteligencia denominada “singularidad”, logre superar al ser humano en varios aspectos o tareas. No obstante, puede afirmarse

que este ideal es solo una ficción, aunque puede otorgar ciertas mejoras restaurativas y dentro de los límites de lo humano.

Las mejoras restaurativas proporcionan a los seres humanos mejoras en capacidades cognitivas perdidas. Las inteligencias artificiales operan a nivel individual, social y de especie. A pesar de que Sincrolab y AlphaFold no son inteligencias artificiales generales, complementan procesos cognitivos que permiten mejoras restaurativas; sin embargo, su aplicación no genera un salto evolutivo en el ser humano debido a los límites intrínsecos en la capacidad de procesar aspectos subjetivos y cualitativos de la experiencia por parte de las IA.

Las mejoras dentro de los límites proporcionan habilidades cognitivas dentro del rango del *Homo sapiens* y pueden conceder ventajas cognitivas. Las inteligencias artificiales que emplean este tipo de mejoras operan a nivel individual, social y de especie. AlphaZero, AlphaDev y ChatGPT no son inteligencias artificiales generales; ahora bien, sus procesos permiten mejoras dentro de los límites porque el procesamiento de información que realizan amplía y aumenta las capacidades en ciertos procesos cognitivos, aunque esto particularmente es incompleto. Estas mejoras no conducen a un estadio evolutivo superior porque estos procesos no son constitutivos debido a que las IA, en los desarrollos actuales, no logran transformar el aspecto cualitativo de la experiencia.

En consecuencia, las mejoras “sobrehumanas” de la IA no proporcionan capacidades cognitivas al *Homo sapiens* que conduzcan a un escenario en el que el ser humano sea una especie radicalmente mejorada. La IA posee capacidades de procesamiento específico superiores al rango del *Homo sapiens*, como se ha señalado anteriormente; sin embargo, al no lograr una mejora cognitiva sobrehumana del individuo, tampoco conduce a mejoras sociales ni de especie. Este argumento no niega el valor de las IA como herramientas cognitivas potentes, sino que cuestiona su capacidad para representar por sí mismas una mejora genuinamente sobrehumana, debido a su fundamental incompletitud experiencial.

Siguiendo el criterio de Rowlands (2010), dos de las condiciones que debe cumplir un proceso cognitivo no son satisfechas por el ser humano, sino por la máquina, a saber, el proceso mismo de la información y la atribución del proceso como tal. Por esta razón, una mejora cognitiva sobrehumana que se produzca en la IA no es intrínseca al ser humano y es por esto por lo que esta mejora no produce un salto evolutivo del *Homo sapiens*. En este artículo he desarrollado el análisis de las mejoras

cognitivas en la inteligencia artificial. Aquí se muestra cómo, con los desarrollos actuales de IA, no se satisface el estadio evolutivo superior, la artificial fuerte o el *mind uploading*. A pesar de esta imposibilidad la IA logra algunas mejoras restaurativas y dentro de los límites humanos.

Referencias

- Asla, M. (2021). Mental Transference (Mind Up-loading): Metaphysical Controversies around the Preservation of Personal Identity. *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 3, 169-183. <https://doi.org/10.17421/2498-9746-03-09>
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.
- Bostrom, N. y Sandberg, A. (2009). Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges. *Science and Engineering Ethics*, 15(3), 311-341. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9142-5>
- Chalmers, D. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2010). The Singularity: A Philosophical Analysis. *Journal of Consciousness Studies*, 17(9-10), 7-65.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- Coeckelbergh, M. (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. L. Álvarez Canga (trad.). Cátedra.
- Diéguez, A. (2016). La singularidad tecnológica y el desafío posthumano. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 50, 154-164.
- Diéguez, A. (2020). La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos. *Isegoría*, 63, 367-386. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.05>
- Diéguez, A. (2021). *Cuerpos inadecuados el desafío transhumanista a la filosofía*. Herder.
- Dobre, C. E. y García Pavón, R. (2024). Singularidad individual versus "singularity". Una crítica al transhumanismo desde el pensamiento de Søren Kierkegaard. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 69, 389-420. <https://doi.org/10.21555/top.v690.2503>
- Dretske, F. I. (1981). *Knowledge & the Flow of Information*. MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1967). Why Computers Must Have Bodies in Order to Be Intelligent. *The Review of Metaphysics*, 21(1), 13-32.

- Ferry, L. (2018). *La revolución transhumanista*. A. Martorell (trad.). Alianza.
- Good, I. J. (1966). Speculations Concerning the First Ultrainelligent Machine. En F. L. Alt y M. Rubinoff (eds.), *Advances in Computers*. 6 (pp. 31-88). Elsevier. [https://doi.org/10.1016/s0065-2458\(08\)60418-0](https://doi.org/10.1016/s0065-2458(08)60418-0)
- Google DeepMind. (s. f.). *Google DeepMind*. <https://www.deepmind.com/>
- Google DeepMind. (2022, 5 de octubre). *Discovering Novel Algorithms with AlphaTensor*. <https://www.deepmind.com/blog/discovering-novel-algorithms-with-alphatensor>
- Google DeepMind. (2023a, 7 de junio). *AlphaDev Discovers Faster Sorting Algorithms*. <https://www.deepmind.com/blog/alphadev-discovers-faster-sorting-algorithms>
- Google DeepMind. (2023b, 28 de julio). *RT-2: New Model Translates Vision and Language into Action*. <https://www.deepmind.com/blog/rt-2-new-model-translates-vision-and-language-into-action>
- Google DeepMind. (2023c, 19 de septiembre). *A Catalogue of Genetic Mutations to Help Pinpoint the Cause of Diseases*. <https://www.deepmind.com/blog/alphamissense-catalogue-of-genetic-mutations-to-help-pinpoint-the-cause-of-diseases>
- Hoffmann, C. H. (2023). *The Quest for a Universal Theory of Intelligence: The Mind, the Machine, and Singularity Hypotheses*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110756166>
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32(127), 127-136. <https://doi.org/10.2307/2960077>
- Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*, 83(5), 291-295. <https://doi.org/10.2307/2026143>
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Viking.
- Larson, E. J. (2021). *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*. The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674259935>
- McCarthy, J. (1978). History of LISP. *ACM SIGPLAN Notices*, 13(8), 217-223. <https://doi.org/10.1145/960118.808387>
- Minsky, M. (1988). *The society of mind*. Simon & Schuster.
- Mnih, V., Kavukcuoglu, K., Silver, D., Rusu, A. A., Veness, J., Bellemare, M. G., Graves, A., Riedmiller, M., Fidjeland, A. K., Ostrovski, G., Petersen, S., Beattie, C., Sadik, A., Antonoglou, I., King, H., Kumaran, D., Wierstra, D., Legg, S. y Hassabis, D. (2015). Human-level Control through Deep Reinforcement Learning. *Nature*, 518(7540), 529-533. <https://doi.org/10.1038/nature14236>

- Moravec, H. P. (2000). *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Newell, A. y Simon, H. A. (1972). *Human Problem Solving*. Prentice Hall.
- OpenAI. (s. f.). *ChatGPT*. <https://openai.com/chatgpt>
- Parens, E. (1998). Special Supplement: Is Better Always Good? The Enhancement Project. *The Hastings Center Report*, 28(1), S1-S17. <https://doi.org/10.2307/3527981>
- Penrose, R. (1995). Beyond the Doubting of a Shadow: A Reply to Commentaries on *Shadows of the Mind*. *PSYCHE: An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness*, 2, 1-40.
- Preston, J. (2002). Introducción. En M. Bishop y J. Preston (eds.), *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence* (pp. 1-50). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198250579.003.0001>
- Rivera-Novoa, Á. (2020). Mente extendida y transhumanismo. ¿Qué tan humana es la mente de un cyborg? En O. M. Donato Rodríguez, D. M. Muñoz González y Á. Rivera Novoa (eds.), *Redefinir lo humano en la era técnica: perspectivas filosóficas* (pp. 75-89). Universidad Libre. <https://repository.unilibre.edu.co/handle/10901/19869>
- Rivera-Novoa, Á. (2024). La tesis de la mente extendida y el ideal transhumanista de mejoramiento cognitivo. *Trilogía. Ciencia Tecnología Sociedad*, 16(33), e3142. <https://doi.org/10.22430/21457778.3142>
- Rivera-Novoa, Á. y Duarte Arias, D. A. (2025). Generative Artificial Intelligence and Extended Cognition in Science Learning Contexts. *Science & Education*. <https://doi.org/10.1007/s11191-025-00660-1>
- Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014557.001.0001>
- Russell, S. J. y Norvig, P. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Pearson.
- Sandberg, A. (2011). Cognition Enhancement: Upgrading the Brain. En J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities* (pp. 71-91). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444393552.ch5>
- Sarne, D. y Grosz, B. J. (2007). Sharing Experiences to Learn User Characteristics in Dynamic Environments with Sparse Data. En E. H. Durfee, M. Yokoo, M. N. Huhns y O. Shehory (eds.), *Proceedings of the 6th International Joint Conference on Autonomous Agents and*

- Multiagent Systems* (pp. 202-209). Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/1329125.1329176>
- Searle, J. R. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Sincrolab. (s. f.). *Sincrolab. Recuperación cognitiva y neuropsicología digital*. <https://sincrolab.es/>
- Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Vinge, V. (1993). *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:5750614>

Reseñas

Kempe, M. (2024). *El mejor de los mundos posibles. Los 7 días que cambiaron la vida de Leibniz.* J. Chamorro Mielke (trad.). Taurus. 300 pp.

Para quienes llevamos algunos años tratando de comprender el inmenso océano del pensamiento leibniziano, es muy habitual que un mismo texto de Leibniz nos remita a una amplia diversidad de temas, problemas y disciplinas científicas. No en vano se le considera uno de los últimos genios universales, un polímata en el más pleno sentido del término, cuya mente no se limitaba a brillar por su erudición, sino que también brilló por su gran capacidad para relacionar problemáticas sumamente complejas y aparentemente dispares. Así, no es raro encontrarse con cartas o textos donde el hannoveriano vincula temas de metafísica con problemáticas teológicas, políticas y matemáticas, o con textos cuyas tesis principales solo son inteligibles a la luz de otra serie de problemáticas que no necesariamente se encuentran explícitas, o que corresponden a otras disciplinas. Todo esto es indicativo de que, si uno busca realmente adentrarse en el pensamiento de Leibniz, es necesario hacer un esfuerzo por comprender su modo de pensar, una tarea que no es de ninguna manera sencilla.

A pesar de las dificultades que esto representa, la presente obra tiene el gran mérito y virtud de presentarnos a Leibniz desde una perspectiva única que nos permite no solo adentrarnos en algunas de sus grandes tesis, sino también “conocer a Leibniz en su vida cotidiana, observarlo en el despliegue diario de su pensamiento y su obra” (Kempe, 2024, p. 14). Nos encontramos, pues, ante un libro que mezcla un amplio conocimiento de la vida y obra de Leibniz con una pluma elegante y sencilla que nos ayuda a sumergirnos en su contexto histórico y en esa cotidianeidad. No se trata, pues, de un libro que nos presente a Leibniz de forma sistemática o incluso temática, donde se reconstruyan cada uno de los argumentos y las discusiones académicas que giran alrededor del hannoveriano. Se trata, más bien, de una obra que muestra la genialidad de Leibniz a partir de una narrativa que nos va introduciendo poco a poco en su mundo, en las preocupaciones de su día a día. El libro, en este sentido, nos presenta a Leibniz a partir de la narración de siete días que marcaron no solo la vida del genio universal, sino también de la historia del pensamiento filosófico y científico.

El primer día que Kempe rememora es el 29 de octubre de 1675, un “nublado martes de finales de octubre en París”, día en el que

Leibniz resuelve usa por primera vez “un signo que cambiará de modo fundamental las matemáticas” (p. 22). Con esto se refiere a la “f”, i. e., el signo de integral, “con cuya ayuda se pueden calcular elegantemente las curvas y las arenas bajo una curva, y representarlas con precisión empleando el mismo tipo de cálculo” (p. 22). Un signo que sin duda constituye una contribución decisiva al desarrollo del cálculo infinitesimal, entre otras cosas. Para comprender por qué Leibniz crea este signo, Kempe nos cuenta en qué medida, a pesar de tener razones suficientes para estar preocupado sobre su futuro y carrera profesional, se encuentra espiritualmente absorto en una serie de investigaciones matemáticas a fin de inventar “un lenguaje simbólico sencillo que en adelante le permitirá resumir y hacer compacta la suma de lo infinitamente pequeño y representarla con claridad [...], un método de cálculo general con el que es posible resolver con facilidad incluso las tareas más difíciles” (p. 42). Signos como este son fundamentales para poder modelar matemáticamente el mundo, pero también para, a través del arte combinatorio, “resolver disputas y crear consenso y unidad” (p. 46), incluso a pesar de nuestras propias limitaciones (cfr. Kempe, 2024, p. 48).

La segunda fecha que Kempe menciona es el 11 de febrero de 1686, día en el que Leibniz, a pesar de estar sumamente agobiado por los intentos fallidos de realizar una máquina que permita eficientizar la extracción de plata en las minas de Harz, concluye uno de sus textos filosóficos más relevantes, su *Discours de métaphysique*, y se dispone a iniciar su correspondencia con Arnauld. Si leemos entre líneas la carta que escribe el 11 de febrero de 1686, según Kempe, descubriremos que, “tras la áspera y ampulosa filosofía del Barroco, se despliega una reflexión, aún hoy estimulante, sobre un mundo cuya complejidad no deja de crecer” (p. 53). Para este momento, Leibniz lleva más de cinco años visitando las montañas del Harz, tratando de idear un plan que le permita promover la minería de plata: sus proyectos, sin embargo, no han mostrado muchos progresos, a lo que se han sumado otra serie de complicaciones y un sinfín de tareas y obligaciones. No solo tiene entre manos el proyecto de escribir la historia de la casa de Welf, sino también otros proyectos, como el de analizar una serie de notas y dibujos de historia natural, provenientes de sus anteriores visitas al Harz, o su proyecto en favor de la reunificación de las iglesias (p. 59). A pesar de que se trata de asuntos que, de primera instancia, se antojan un tanto lejanos entre sí, la genialidad de la metafísica leibniziana reside en su

capacidad para atender al “fenómeno de interconexión” que subyace al mundo, donde “todas las partes y procesos están vinculados de tal manera que se entrelazan y complementan de forma óptima” (pp. 67-68): el mundo es un todo componible, gobernado por una economía divina a la que debemos contribuir.

Otro ejemplo de cómo Leibniz es capaz de sobreponerse a la adversidad se aprecia en el tercer capítulo de este libro, donde Kempe nos narra cómo nuestro protagonista, a pesar de estar atravesando una crisis, tiene la suficiente lucidez para llegar a uno de los conceptos fundamentales de su metafísica, a saber, su noción de “mónada”. Consternado por la edad que tiene y preocupado por las tareas y responsabilidades que se van sumando, como su reciente nombramiento como consejero privado de Justicia, el 13 de agosto de 1696 Leibniz también se encuentra imbuido, a petición de la princesa Sophie, en una discusión con Helmont. Esta discusión gira alrededor de la doctrina helmontiana sobre la transmigración de las almas, por lo que no es raro que también verse sobre el tema de la vida y la muerte. Para Leibniz, “el nacimiento y la muerte no son, pues, puntos de partida y de llegada, sino meros momentos de transición en los que el ser vivo se despliega y se agranda o se contrae de nuevo y se empequeñece” (p. 91). Esto supone, a diferencia del mecanicismo cartesiano, que no solo los seres humanos tienen alma, sino que hay vida presente en todas partes, átomos de sustancia caracterizados por su percepción y apetición, en virtud de las cuales se da una estructura jerárquica de sustancias simples, las cuales se distinguen entre sí en virtud de su grado de perfección. En este contexto se gesta el concepto de “mónada”, una expresión que “designa mejor la unidad de la multiplicidad” (p. 102) que se da en cada uno de estos átomos de sustancia.

Pasada esta crisis, Kempe nos lleva hasta el 17 de abril de 1703, “un día que la historia registrará, pero no ruidosamente, sino de forma discreta”, pues es justo el día en el que Leibniz “cree haber encontrado pistas importantes sobre cómo el contenido de cualquier información puede traducirse a símbolos matemáticos” (p. 114). Este día, en efecto, Leibniz cree haber encontrado el modo de aplicar su cálculo binario para “desarrollar un método universal de adquisición y elaboración del saber basado en la combinatoria y el lenguaje universal de signos” (p. 114), algo fundamental para el desarrollo posterior de la computación, de la inteligencia artificial y de la cultura digital en general. Se trata de un día en el que Leibniz en particular se encuentra absorto en las múltiples

cartas que debe escribir para mantener sus conexiones epistolares. Entre los diversos asuntos que ocupan este día, su atención se encuentra nuevamente en la cultura China, especialmente en aplicaciones que algunos de sus corresponsales encuentran para su cálculo binario, el cual “no solo tiene la ventaja de la claridad lógica [...], sino también la ventaja de una realización técnica más fácil” (p. 126). Esto se debe, en parte, a que el cálculo binario permite reconocer con mayor facilidad “patrones periódicos recurrentes de ceros y unos en las secuencias numéricas diádicas que en el sistema decimal, y con ellos se pueden analizar mejor”, según Kempe, “las progresiones aritméticas de tales secuencias numéricas” (p. 128). Estos cálculos, por lo demás, nos pueden ayudar a comprender otro tipo de cuestiones, tal y como ocurre con la *creatio ex nihilo* y su relación con los sesenta y cuatro hexagramas del *I Ching*, como sugiere Bouvet, facilitando así la misión evangélica de los jesuitas en China.

La genialidad de Leibniz resulta incomprensible si no aludimos también a su labor como bibliotecario e historiador, trabajos que “suelen desestimarse como una mera obligación que tenía para con los príncipes [...], un trabajo desagradable que lo apartaba de su verdadera vocación” (p. 142). Cuando se profundiza en su pensamiento y, concretamente, en lo que ocurre el 19 de enero de 1710, sin embargo, descubrimos un Leibniz apasionado por las investigaciones históricas y por los libros. Así, por ejemplo, frente a la encomienda de escribir la historia de la casa de Welf, Leibniz se propone algo más ambicioso, a saber, escribir una “amplia historia del imperio en el contexto europeo”, con la que buscaría hacer una “equilibrada exposición científica en lugar de un panegírico glorificador de gobernantes” (p. 149). Para comprender la relevancia de este trabajo como historiador, sin embargo, es importante considerar que este trabajo se encuentra contextualizado alrededor de dos de las obras más relevantes de Leibniz: por un lado, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, cuyo prefacio redactará en torno a esta fecha; por otro lado, los *Ensayos de teodicea*, los cuales verán la luz a finales de este mismo año. Un contexto que, según Kempe, cobrará especial relevancia al momento de afinar su concepto del tiempo, el cual no solo hace referencia a “los fenómenos naturales y su determinación astronómica”, sino también al “contexto de las reflexiones históricas” (p. 165).

Todo esto nos lleva al penúltimo capítulo del libro, donde Kempe nos narra uno de los días más significativos para Leibniz. Se trata del 26 de agosto de 1714, día en el que, a pesar de la complejidad de su situación y

de las complicaciones que se han dado a lo largo de su estancia en Viena, nos regala uno de sus textos más representativos: la *Monadologie*. Este día, Leibniz se encuentra consternado no solo por el “torrente de proyectos” en los que está involucrado, como la creación de una Academia de las Ciencias vienesa, sino también por los cambios suscitados tras el fallecimiento de la reina Ana y la consecuente proclamación del príncipe elector Georg Ludwig, de la casa de Hannover, como rey de Inglaterra. Ante esto último, la situación de Leibniz cambia “bruscamente”: aquella intención de permanecer en Viena se ve repentinamente modificada por el interés de formar parte del séquito que acompañaría a Londres a Jorge I con la esperanza de “desempeñar allí el cargo de historiador de la corte” (p. 179). Es en este contexto en el que Leibniz, con las valijas listas para regresar a Hannover, decide tomar su pluma para escribirle a Nicolás Rémond, un aristócrata parisino interesado en comprender la filosofía de Leibniz, particularmente su concepto de “mónada”.

Finalmente, en el último capítulo del libro, Kempe nos habla del último año de vida de Leibniz, un año en el que se creía que la actividad de nuestro filósofo había decaído drásticamente, pero actualmente sabemos que eso no fue exactamente lo que sucedió. Para evidenciar esto, según Kempe (p. 199), basta con observar el basto volumen de cartas que mandó durante este año y, en particular, el 2 de julio de 1716. Como ya es habitual para Leibniz, estas cartas tendrán múltiples destinos internacionales, entre los que se encuentran Viena, Düsseldorf, Suiza e Italia. De todas las personas a las que Leibniz escribe ese día, Kempe destaca su correspondencia con Bourget, ya que no solo le presenta un resumen de su polémica con Clarke, sino que también, al hablar sobre el carácter no absoluto del espacio y el tiempo, reflexiona sobre la edad del mundo. A lo largo de su correspondencia con Bourget, Leibniz ha llegado a la conclusión de que “los desplazamientos entre la tierra y el mar, los pliegues montañosos y las inclusiones rocosas no se produjeron de forma repentina y abrupta, sino en desarrollos lentos y uniformes que requirieron un tiempo muy largo más allá del breve tiempo histórico” (p. 209). Esto supone una comprensión dinámica del mundo, a partir de la cual es posible considerar a Leibniz también como “precursor de la idea de una evolución de las especies”, cuyos constantes cambios, según Kempe, no están controlados “por el azar ciego, sino por un *télos* divino” (p. 212). A esto se añade, por lo demás, su noción de “infinitud”, en la cual se entrecruzan diversos temas, como “la historia de la Tierra y la historia natural” y “el debate sobre el espacio y el tiempo” (p. 214).

A través de estos siete días, Kempe nos muestra no el potencial intelectual, científico y filosófico de uno de los más grandes genios de la humanidad; también nos ofrece una erudita y brillante introducción al contexto histórico y cultural en el que vivió Leibniz. Gracias a esto último podemos identificar con claridad algunas de las problemáticas más significativas de su época, así como también, por supuesto, conocer sus principales preocupaciones e inquietudes intelectuales. Al hacer esto, Kempe nos permite apreciar la conexión entre la ingente cantidad de problemáticas que rondaban la cabeza el hannoveriano, lo que hace del libro una referencia obligada no solo para los que pretenden sumergirse por primera vez en el pensamiento de Leibniz, sino también para los especialistas que llevan algunos años tratando de figurar esas relaciones.

Roberto Casales García
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Puebla)
roberto.casales@upaep.mx

Trujillo Liñán, L. (2022). *Formal Cause in Marshall McLuhan's Thinking: An Aristotelian Perspective*. Institute of General Semantics. 132 pp.

Es problemático asumir que el aristotelismo consiste en declarar que hay, o que debe haber, una sola forma de leer a Aristóteles. Ciertamente, el aristotelismo brinda ciertos métodos definidos para la investigación (como el mecanismo silogístico de la argumentación, la dialéctica mediante autoridades notables y sus corolarios en la construcción de un método investigativo), así como pruebas de su efectividad y eficiencia en los documentos que registran sus clases, los cuales constituyen nuestra principal fuente para conocer su forma de investigar y su vocabulario. A partir de estos métodos y el vocabulario más o menos definido que los contiene, considero que Aristóteles nos ofrece una definición practicable de la actitud propia del buen investigador y tal vez del aristotelismo.

Aristóteles expresa esta actitud en *Metafísica* II, 1, 993a30, donde nos advierte que “las investigaciones filosóficas son, en cierto sentido, difíciles y, en otro, fáciles [Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπὴ τῇ δὲ ῥαδία]. Señal de esto es que nadie puede alcanzarla de manera adecuada [σημεῖον δὲ τὸ μὴ τ’ ἀξίως μηδὲνα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς] ni todos fracasan en esto [μήτε πάντα ἀποτυγχάνειν]”. Por ello, el valor de las investigaciones reside en la colaboración intelectual: “a partir de la reunión de los resultados [de cada investigador] resulta algo mayor [y valioso] para la investigación de la verdad [ἐκ πάντων δὲ συναθροισμένων γίγνεσθαι τι μέγεθος]” (*Met.* II, 1, 993b1-5).¹

Debe considerarse la hipótesis anterior a la luz de que Aristóteles ha influido en el desarrollo de las investigaciones en varias tradiciones filosóficas a menudo consideradas *opuestas* —por ejemplo, en la definición escolástica medieval de los métodos de argumentación mediante cierta versión mecánica y cerrada de la silogística y la dialéctica—. El interés del escolástico medieval era la argumentación para conciliar los principios *revelados* de la fe cristiana con cierta lectura de la doctrina aristotélica de la naturaleza. Sin embargo, Aristóteles también ha estado presente en las versiones más modernas de la lógica y los métodos de la ciencia, como es el caso del método científico en el pragmatismo filosófico de Peirce

¹ Esta y el resto de las traducciones presentes en este artículo son de mi autoría.

y la semántica general de Korzybski, que buscan métodos abiertos a la experimentación y la pluralidad de hipótesis falibles.

Si aceptamos esta hipótesis sobre la naturaleza pluralista y argumentativa del aristotelismo a partir de *Metafísica* II, 1, 993a30, es probable que esta tradición no sea una doctrina única y un método cerrado y mecánico para deducir a partir de principios certeros, como sugeriría cierta exageración de la escolástica medieval. Más bien, esta tradición nos brinda un vocabulario común y una orientación colaborativa constante y metódica hacia el buen uso de ese vocabulario mediante lecturas directas de Aristóteles, las cuales se van transformando en el curso de la experiencia ganada en las investigaciones.

Desde esta perspectiva se presenta el libro de Laura Trujillo Liñán, *Formal Cause in Marshall McLuhan's Thinking: An Aristotelian Perspective*, que aborda una peculiar forma de no aristotelismo (*non-Aristotelian*) (p. 13) para mostrar que esta desviación del aristotelismo tradicional no implica necesariamente un *anti*-aristotelismo, como afirma también Lance Strate en la presentación del libro (p. ix). Esta es, precisamente, la tesis que Trujillo se propone aclarar mediante una relectura de la “causa formal” en el pensamiento de McLuhan, que denomina “Ecología de los Medios”. En su presentación, Lance Strate nos permite ubicar la propuesta de McLuhan, la Ecología de los Medios, junto a la del fundador de la semántica general, Korzybski, como una variante *post*-aristotélica, que “implica más que un giro *neo-aristotélico* [*neo-Aristotelian turn*], o un retorno [*return*], más bien el desarrollo de nuevos sistemas [*new systems*]” (p. ix).

Este posicionamiento ante el aristotelismo mediante prefijos es una tensión importante que se mantiene a lo largo del libro, por ejemplo, en la tabla de la introducción donde Trujillo compara las tendencias aristotélicas antiguas de la investigación científica con las nuevas tendencias no aristotélicas de la semántica general, puesto que Korzybski propone una sistematización del nuevo método no aristotélico de la ciencia. Específicamente, Trujillo afirma ahí que el aristotelismo antiguo considera la *abstracción* como proceso de conocimiento del que resulta la *esencia* o *lo que es universal*, mientras que los *no* aristotélicos consideran grados de conocimiento (*levels of knowledge*) según el tipo de objeto (*according to the being*) (p. 15). Esto es relevante porque Trujillo ubica a McLuhan en las nuevas tendencias no aristotélicas, como a Korzybski.

Sin embargo, varias afirmaciones de Aristóteles pueden llegar a contrastar con esta descripción del aristotelismo que adopta Trujillo. Por

ejemplo, Aristóteles parece proponer que los métodos de investigación de la ética y la política tienden a la definición de principios *contingentes*, en función de su aplicación a diversas circunstancias y objetos, con el objetivo de vivir plenamente en sociedad. Por otro lado, Aristóteles considera que las investigaciones teóricas o contemplativas, como la sabiduría, admiten principios *necesarios* —por ejemplo, el del libro IV de *Metafísica*—.

Por lo anterior, es pertinente esclarecer el alcance semántico y metodológico de estos prefijos de alguna forma para revisar el tipo de *no aristotelismo* que nos presenta Trujillo mediante McLuhan y que, a su vez, no pretende ser anti-aristotélico. De esta manera, propongo que mientras que el prefijo “neo” especifica que tal aristotelismo pretende renovar el vocabulario originario sin intentar superarlo —como haría sí un post-aristotelismo—, sino buscando nuevos casos de aplicación o conectándolo a nuevas tradiciones.

Ambas maneras de fundarse en el vocabulario y los métodos de Aristóteles se pueden articular ya sea con *refinamiento* o *descuidadamente* respecto al vocabulario originario. En este sentido, también hay formas de procurar mantener un aristotelismo sencillamente refinado que dé continuidad al vocabulario originario mediante la resolución de sus tensiones, como considero que logran el filósofo pragmatista Charles Sanders Peirce o el lógico Jaakko Hintikka.

Trujillo nos presenta a McLuhan como una tradición alternativa que resignifica el vocabulario y los métodos aristotélicos en función de nuevas problemáticas. Esto es: un *post-aristotelismo*. De ahí que, retomando una cita de Strate, Trujillo explique que “la causa formal [...] es la causalidad que los ecologistas de los medios tienen en cuenta cuando consideran el impacto del cambio tecnológico en los individuos y las sociedades, en la comunicación, la conciencia [*consciousness*] y la cultura” (p. 17). A partir de ello, y siguiendo otra formulación de Strate, Trujillo señala que los ecologistas de los medios buscan explicar “cómo nos relacionamos con nuestro ambiente a través de un proceso de mediación [*mediation*], interfazamiento [*interfacing*] o abstracción [*abstraction*]” (pp. 15-16), asumiendo que esta es la manera en que conocemos e interactuamos con el mundo.

Antes de entrar en materia sobre el objeto específico del libro (la causa formal en Aristóteles y McLuhan), como lector aristotélico orientado por la teoría del significado del pragmatismo de Peirce, considero que la lectura de McLuhan sobre Aristóteles sugiere una vía

interesante: si se asume que el significado de un término consiste en sus efectos prácticos, entonces el vocabulario aristotélico no se comprenderá *únicamente* a partir de la coherencia entre fragmentos organizados como una doctrina, ni de la interpretación de los casos de aplicación que ofrece el propio Aristóteles, sino también a partir de su aplicación en nuevas problemáticas.

Así, Trujillo también nos muestra que, para McLuhan, así como para el profesor de este, Ivor Armstrong Richards, “las palabras por sí mismas carecen de significado [*mean nothing*]. Su significado depende del modo en que son usadas, [pues] son herramientas”, y su sentido se determina por el contexto de uso (pp. 27-28). De ser así, el aristotelismo contemporáneo ganaría un nuevo camino, en continuidad con el tradicional, para revalorar su vocabulario mediante su aplicación a nuevas problemáticas con el propósito de aclarar su significado.

Por otro lado, Trujillo señala a lo largo del libro que el paso de la teoría de la causalidad aristotélica tradicional a la de la Ecología de los Medios implica un desplazamiento de su objeto fundacional: del estudio de la interacción entre el ser humano y la realidad que lo rodea en cuanto todo (como lo propuso Aristóteles mediante las cuatro causas) al estudio específico de la sociedad que lo constituye como sujeto epistémico mediado (p. 20). Ese es el contraste y, según Trujillo, la refinación del vocabulario de Aristóteles que realiza McLuhan.

Debe reconocerse que Aristóteles da indicios de que sus cuatro causas también pueden aplicarse al estudio de las realidades propiamente humanas, como la ética o la política. Estas investigaciones, al ocuparse de la acción humana y de la coordinación de estas acciones en la conformación de una comunidad orientada a la plenitud o felicidad, muestran que el análisis causal también se aplica a lo humano. Por ejemplo, aunque la naturaleza humana —o su *forma*— se define por la capacidad de usar el discurso y coordinarse mutuamente para tender a una finalidad común, también depende de las condiciones materiales de cada individuo (como su desarrollo biológico) y de su eficacia como agente deliberativo.

Sin embargo, Trujillo Liñán nos muestra que para McLuhan no solo se trata de aplicar las cuatro causas a fenómenos humanos, sino de un *giro particular y notable* que este adopta respecto a estos fenómenos. Mediante correspondencia personal de McLuhan, Trujillo expone este enfoque:

Apenas ayer leí un capítulo de *Juicio y verdad en Tomás de Aquino*, por mi amigo Fr. Owens, aquí en el Instituto Medieval. Él concluye: “Esto implica la perspectiva tradicional aristotélica en la que el agente cognitivo es y se convierte en el objeto conocido (...) su estructura viene del objeto y no de algún *a priori* en el intelecto”. Me doy cuenta entonces de que la teoría de la comunicación es tomista en su núcleo. Y tiene la gran ventaja de poder explicar a Aristóteles y Aquino en términos modernos [*modern terms*]. Somos el contenido [*content*] de cualquier objeto que usemos [*anything we use*], aunque solo sea porque estas son extensiones de nosotros mismos [*extensions of ourselves*] [...]. De nuevo, el mensaje [*message*] de estas cosas es la suma de los cambios [*sum of the changes*] que resultan de su uso social [*that result from their social use*]. Entonces, he añadido dos características a “el medio es el mensaje [*the medium is the message*]”, a saber: el contenido [*content*] y el significado [*meaning*] (p. 28).

Es llamativo que la máxima “el mensaje es la suma de los cambios que resultan de su uso social” de McLuhan coincide con la de otro lector de Aristóteles: la máxima pragmática de Peirce, que puede simplificarse como: un *signo* significa la *suma* de sus efectos practicables, que se expresan como otros *signos* que se infieren a partir del primero. Aunque ambos tienen propósitos distintos —por un lado, Peirce quiere proponer un método y vocabulario para una lógica de la investigación científica, tal como él comprende que hace Aristóteles; por otro lado, McLuhan tiene el propósito de desarrollar una teoría del mensaje robusta que contemple tanto el significado como el contenido de este, que somos *nosotros* en cuanto elementos necesarios para comprender un mensaje—.

La diferencia entre Peirce y McLuhan probablemente no es el *método y doctrina semióticos* (en términos de Peirce), o *de la mediación epistémica* (en términos de McLuhan). Por lo cual creo que podemos considerar a ambos autores como aristotélicos: ambos aceptan la tesis de que la *forma* media entre el objeto y el intelecto. La diferencia entre ambos es de enfoque: para McLuhan, no solo es importante destacar cómo significamos o comprendemos y cómo hacerlo adecuadamente (como Peirce), sino cómo lo que significamos en el *mensaje* nos transforma al

transmitirlo mediante un *instrumento* de cierta naturaleza. Así, lo que McLuhan destaca no solo es el hecho de que usamos los medios, o los signos como vehículo del significado (en términos de Peirce), sino otro hecho que se solapa al primero: que somos configurados por los medios.

En este sentido, el vocabulario aristotélico, y en particular la teoría de la causa formal, encuentra una nueva aplicación: no como una descripción estructural de las realidades ni como una epistemología que comprende la *forma* como *signo* y sus métodos, sino como un marco que sirve para estudiar cómo las transformaciones sociales acontecen mediante la subdeterminación de los instrumentos de la comunicación. Por eso McLuhan sostiene que su teoría de la comunicación, en el fondo, es tomista (aunque más bien quiere decir: *aristotélica*), y que la tesis de su autoría —*el medio es el mensaje*— debe complementarse a partir del aristotelismo con los términos de “contenido” y “significado” como efectos estructurantes del medio. Entonces, podemos descubrir que McLuhan se consideraba a sí mismo un *aristotélico* que da continuidad a esta tradición mediante su teoría moderna de la comunicación.

Propiamente, McLuhan se comprendía a sí mismo de la siguiente manera, como explica en su carta del 6 de julio de 1970 a J. G. Keogh: “no soy un ‘crítico cultural [*culture critic*]', porque de ningún modo me interesa clasificar las formas culturales [*cultural forms*]. Soy un metafísico, interesado en la vida de las formas [*life of the forms*] y en sus sorprendentes modalidades [*surprising modalities*]” (1987, p. 413). McLuhan se comprendía a sí mismo como un metafísico de la comunicación, en cuanto esta es una realidad presente en toda nuestra experiencia que identifica con la *causa formal*. Esto es compatible con Aristóteles, puesto que este no propone un sentido unívoco de sus cuatro causas. Sin esta aclaración, considero que puede ser un error concluir que McLuhan propone un *post-aristotelismo*. En este sentido, disiento de la afirmación clave de Trujillo sobre Korzybski y su semántica general como eje dislocante del aristotelismo.

Según Trujillo, Korzybski se separa del método dialéctico y universalista del conocimiento del aristotelismo en favor de un empirismo basado en la inducción directa para salvar el pluralismo inherente a la investigación científica. Para Korzybski, Aristóteles propone un método inferencial para la ciencia que es reduccionistamente deductivo y encerrado en la certeza (p. 14). Al contrario, en *Deduction, Induction, and Hypothesis* (de 1878), el aristotélico refinado Peirce muestra que el silogismo aristotélico puede leerse como un mecanismo elemental y

necesario en toda experimentación científica que concilia la *deducción* con la apertura a la producción de hipótesis (*abducción*) y a la *inducción* como testimonio.

Más aún, considero que McLuhan no rompe con la dialéctica aristotélica, sino que la refina y la *radicaliza* mediante la epistemología de la causa formal. Así, afirma que “las palabras habladas [*spoken word*] son la primera tecnología [*first technology*] mediante la cual los humanos fuimos capaces de desprendernos del entorno [*primario*] para aferrarnos a este de una nueva manera” (p. 67). Y, como he señalado mediante *Metafísica* II, 1, 993a30, para Aristóteles, toda investigación valiosa depende de la dialéctica como forma de colaboración intelectual y no es suficiente con la inducción directa. En última instancia, McLuhan radicaliza esta premisa para concluir que la *mediación* es un elemento básico de toda nuestra experiencia y nuestras prácticas, y articula un vocabulario afín al testimonio, los mensajes y el impacto de las tecnologías de la comunicación en nuestra experiencia de las realidades.

En conclusión, Laura Trujillo Liñán muestra con su libro que el aristotelismo sigue siendo un instrumento fecundo para la investigación interdisciplinaria y filosófica actual. Trujillo nos demuestra, mediante la Ecología de los Medios de McLuhan, cómo podemos clarificar el vocabulario heredado por el aristotelismo para que, con su aplicación y su contribución a la comprensión de los problemáticas actuales, como los de las tecnologías de la comunicación, se favorezca también el refinamiento y desarrollo del propio aristotelismo.

Bibliografía

- Aristóteles. (1924). *Metaphysics*. W. D. Ross (ed.). Clarendon Press.
<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025>
 McLuhan, M. (1987). *Letters of Marshall McLuhan*. M. Molinaro, C. McLuhan y W. Toye (eds.). Oxford University Press.

Binnui Navarro Romo
 Universidad Panamericana
 bnrom@up.edu.mx

Bastos Andrade, L. (2024). *Afectividad y emociones. Aportes selectos desde la filosofía con apertura interdisciplinar*. Editorial Tirant lo Blanch. 199 pp.

El libro *Afectividad y emociones*, editado por Livia Bastos Andrade, es una invitación a adentrarse en el vasto y complejo universo de las emociones humanas desde varias perspectivas que reúnen aportes filosóficos y psicológicos caracterizados por la apertura a problemas humanos, sociopolíticos y tecnológicos a los cuales nos enfrentamos en la actualidad. El volumen surge del I Congreso Internacional sobre Emociones, celebrado en 2022 en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), y ofrece una colección de textos que son resultado de colaboraciones de especialistas que no se limitan a una sola tradición académica.

Durante las últimas dos décadas, la filosofía de las emociones ha experimentado un auge notable —con discusiones cruciales en torno al cognitivismo afectivo, la fenomenología del sentir, el papel moral de las emociones o la emergencia de debates sobre emociones y tecnología—. Este libro aparece como una aportación relevante para la academia hispanohablante. Su enfoque plural y flexible dialoga con debates recientes representados por autores como Nussbaum, Prinz, Goldie, Deonna, Teroni, Leibniz y Hildebrand, así como con estudios actuales sobre afectividad y la IA. En esta obra, las emociones ya no son tratadas como simples fenómenos psicológicos, sino como elementos estructurantes de la experiencia humana y social. En ese sentido, la libertad metodológica y lingüística dada a los autores, lejos de ser un mero rasgo estadístico, refuerza la intención de abrir el campo a múltiples voces y enfoques.

Cada capítulo destaca desde distintas perspectivas sobre cómo las emociones moldean y son moldeadas por nuestras experiencias, relaciones, culturas y realidades. Por ello, en tiempos donde el entendimiento de las emociones es crucial para enfrentar los desafíos sociales, políticos y tecnológicos, este libro se convierte en un recurso valioso tanto para académicos como para alumnos y lectores interesados en develar dinamisismos de la naturaleza humana. El libro consta de ocho capítulos, además de una introducción y un epílogo donde la editora presenta reflexiones que contextualizan su relevancia en el panorama académico actual, conectándolo con debates éticos y antropológicos contemporáneos.

El primer capítulo, “Emociones positivas y negativas. Un estudio a partir de Johnmarshall Reeve”, examina cómo las emociones positivas y negativas se entienden en la psicología contemporánea. Bastos Andrade presenta la obra de Reeve destacando que las emociones negativas no son intrínsecamente malas, sino necesarias para el equilibrio emocional. La autora retoma la tesis de la multidimensionalidad —propuesta por Izard y retomada por Reeve—, según la cual las emociones tienen un carácter cuatripartito, ya que presentan dimensiones de sentimiento (dimensión subjetiva), excitación (dimensión biológica), propósito (dimensión intencional) y expresión (dimensión social). Bastos Andrade argumenta que la gestión psicológica de las emociones necesita ser complementada con una orientación teleológico-existencial, en el marco de un horizonte ético-antropológico que abra espacio para el crecimiento autobiográfico de la persona humana concreta. En un panorama académico donde predomina una aproximación funcionalista a las emociones, este capítulo aporta la importante tesis de que el crecimiento personal exige integrar también la dimensión filosófica del sentir.

El segundo capítulo, “La fenomenología dell’affettività di Dietrich von Hildebrand e il cuore come vero sé della persona”, analiza la teoría hildebrandiana de la afectividad tomando el corazón como centro emocional del ser humano. Premoli De Marchi expone una perspectiva que adquiere especial relevancia en la fenomenología contemporánea, ya que analiza cómo es que la afectividad desempeña un papel central en la búsqueda de lo auténtico —donde el corazón no es solo un órgano emocional, sino el lugar donde residen la verdad y la bondad—. Asimismo, se explora cómo estas emociones son esenciales para la moralidad, ya que conectan al ser humano con lo trascendental y lo ético. La autora profundiza en cómo la afectividad constituye un espacio privilegiado para la autenticidad y la moralidad y ofrece una contribución valiosa para quienes siguen el resurgimiento actual de la fenomenología axiológica.

En el tercer capítulo, “El papel de los afectos en la filosofía práctica de Leibniz”, Roberto Casales García reflexiona sobre cómo los afectos en la filosofía de Leibniz trascienden la mera sensibilidad para convertirse en elementos clave de la acción ética. Frente a la imagen simplista del racionalismo, Casales recuerda que, cuando la afectividad está conectada y alineada con la racionalidad, se pueden guiar las decisiones hacia el bien común. Y por el contrario, si uno se deja llevar por los bienes aparentes, se corre el riesgo de contribuir a nuestro placer, pero no hacia

el bien en sí mismo. Esta lectura crítica se inserta en la tendencia reciente de rehabilitar la dimensión emocional dentro de la filosofía racionalista (como muestran trabajos de Rutherford o Jorgensen), destacando la riqueza de la antropología leibniziana.

El cuarto capítulo, “Hume on Tragedy: Budd or Neill?”, aborda qué ve Hume de paradójico en el placer que nos brindan las obras trágicas. Filippo Contesi compara críticamente las interpretaciones de Budd y Neill, evaluando sus límites y proponiendo una síntesis que resalta el valor epistemológico y afectivo de la tragedia. Asimismo, explora cómo el arte trágico fomenta la empatía y la comprensión de la condición humana, resaltando su valor pedagógico y emocional. Este capítulo es una invitación a valorar la tragedia como un medio para confrontar y procesar los aspectos más desafiantes de nuestra experiencia emocional y una reivindicación de las diversas interpretaciones que generalmente se le atribuyen a Hume respecto al carácter desagradable de la experiencia.

En el quinto capítulo, “El impacto de las emociones en la construcción de la ciudadanía democrática”, Iván Alfonso Pinedo se basa en los estudios realizados por Martha Nussbaum para señalar que la democracia requiere emocionalidad. El autor destaca que emociones como la empatía promueven el entendimiento mutuo y la indignación impulsa la acción frente a las injusticias. De este modo, Pinedo argumenta que las emociones no solo son respuestas pasivas a los eventos, sino motores que pueden movilizar a las personas hacia una participación cívica activa. En un contexto global donde proliferan los discursos de odio y la polarización afectiva, la reflexión de Pinedo resulta especialmente pertinente. Su aportación se inscribe en el creciente interés filosófico y político por las emociones públicas, la teoría de los afectos colectivos y la educación ciudadana, subrayando su papel en la construcción de sociedades más justas y solidarias.

En el sexto capítulo, “Conscience, Moral Emotions and Moral Conflicts: Can Emotions Help Us to Find a Way?”, Paniel Reyes Cárdenas recupera a Hegel para explorar el rol de las emociones morales en la deliberación. En este capítulo se explora cómo las emociones morales, como la culpa y la vergüenza, pueden ser herramientas valiosas para enfrentar dilemas éticos; se destaca que las emociones no solo reaccionan a los conflictos morales, sino que también pueden ofrecer soluciones al guiar nuestra intuición hacia lo correcto. El autor analiza cómo la conciencia emocional puede complementar la racionalidad al permitir un enfoque más integral en la resolución de conflictos. A través

de ejemplos, Reyes Cárdenas sugiere que las emociones morales son esenciales para cultivar una ética personal sólida y para promover un diálogo más auténtico en contextos de desacuerdo moral. Su tesis de que las emociones pueden iluminar dilemas éticos complejos ofrece un contrapunto necesario a las éticas excesivamente racionalistas y armoniza con debates recientes en metaética sobre la sensibilidad moral.

El séptimo capítulo, “El fin de la empatía o la victoria de Narciso”, de Juan Pablo Aranda, examina la erosión contemporánea de la empatía a partir de autores como Dostoyevski, Sartre y Buber, entre otros. Utiliza la figura de Narciso como metáfora del individualismo exacerbado donde el interés personal supera al compromiso con los demás, advirtiéndonos que esta tendencia no solo afecta las relaciones interpersonales, sino también la capacidad de construir comunidades solidarias. El capítulo destaca iniciativas y prácticas que pueden fomentar la empatía en un mundo cada vez más fragmentado. El diagnóstico del individualismo emocional dialoga con análisis actuales sobre la “fatiga empática”, la cultura narcisista y la crisis de lo comunitario, por lo cual ofrece una lectura filosófico-literaria de notable fuerza crítica.

El octavo capítulo, “Emociones artificiales”, escrito por J. Martín Castro-Manzano, aborda posiblemente uno de los temas más provocativos del libro: la posibilidad de la existencia de emociones en sistemas de inteligencia artificial. El autor sostiene que las objeciones típicas contra las emociones artificiales no logran sostenerse; contribuyen así a un debate que hoy atraviesa la filosofía de la mente, la ética tecnológica y la fenomenología contemporánea. Castro-Manzano plantea preguntas fundamentales, como “¿qué significa realmente sentir?” o “¿puede una máquina experimentar emociones genuinas o solo imitarlas?”. Este capítulo es especialmente atractivo para quienes buscan comprender cómo la tecnología reconfigura la comprensión misma de lo afectivo.

Afectividad y emociones no pretende ser un tratado exhaustivo, sino una plataforma que invita al estudio, la reflexión y el diálogo interdisciplinar. Su mayor fortaleza radica precisamente en articular diversos enfoques: desde la fenomenología y la estética hasta la filosofía moderna, la política contemporánea y la inteligencia artificial. En palabras de Bastos Andrade, la obra “evidencia la necesidad de seguir avanzando la investigación en el campo de la filosofía de las emociones y de afinar las distinciones conceptuales frente a los múltiples desafíos que las nuevas tecnologías y los dinamismos sociopolíticos y culturales nos plantean” (pp. 198-199).

En suma, este libro es una contribución significativa para quienes buscan comprender no solo la estructura y función de las emociones, sino también su importancia en el entramado de la experiencia humana y de los debates filosóficos. Su claridad y profundidad lo convierten en una lectura esencial para investigadores, estudiantes y lectores interesados en explorar las dimensiones afectivas que configuran nuestra vida personal y social.

Silvia Jazmín Amézquita Paisano
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
silviajazmin.amezquita@upaep.edu.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.

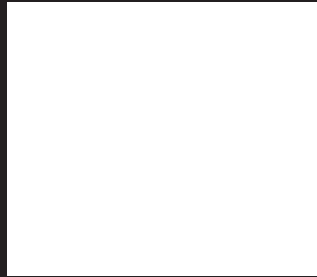
4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

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

