

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-ABRIL 2022 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31

Enrico Berti

Mimesis y prâxis: República I, II, III y X

Ariel Vecchio

Filosofía del deseo 1: Aristóteles y el *thymós*

Leonardo Ramos-Umaña

La intuición formal kantiana como resultado de la cooperación entre sensibilidad y entendimiento

Matías Oroño

Contra la ilusión religiosa fanática y la furia de la destrucción: tolerancia, respeto y reconocimiento en Kant y Hegel

Enzo Solari

Tradiciones abiertas. La comprensión de la tradición y nuestras relaciones con la herencia filosófica en dos períodos fundamentales del pensamiento de Heidegger

Luis Fernando Butierrez

Heidegger y la fenomenología de la existencia: una analítica cinematográfica del aburrimiento en la modernidad

Juan Diego Hernández Albarracín, Carlos Fernando Álvarez González y Marc Pallarès Piquer

Luis Juan Guerrero, un heideggeriano antropófago. La *Estética operatoria* como una obra hermenéutico-fenomenológica

Mateo Belgrano

Identidad y símbolo en Paul Ricœur a partir de *Ideología y utopía*

María Beatriz Delpech

Las riquezas nocturnas de *Introducción a "El origen de la geometría"* de Husserl. La fenomenología, la visibilidad y lo literario en el joven Derrida

Ana Sorin

La evolución del juicio moral. Una explicación funcional plural

Víctor Emilio Parra Leal

Sobre la distinción entre los principios epistémicos de clausura y de transmisión

Diego Rodríguez Téllez

Raymond Aron, lector de Max Weber. Una herencia crítica

Daniel Mansuy

Más allá de la epistemología: experiencia y comprensión en Michael Oakeshott

Juan Antonio González de Requena Farré

La materia della sovranità. Una critica filosofica dei muri

Ernesto C. Sferrazza Papa

RESEÑAS

62

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2022

Tópicos, Revista de Filosofía

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, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología CONACYT, 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 32, número 62, enero-abril, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosajs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2021 con un tiraje de 150 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/>

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

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

†Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*

Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

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 Navarra, España*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1636>

A Misunderstanding in the Aristotelian Tradition?
Interpretations of *Metaphysics* α 1, 993 b 23-31

¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las
interpretaciones de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31

Enrico Berti
Università degli Studi di Padova
Italia
enrico.berti@unipd.it

Recibido: 19 – 11 – 2019.
Aceptado: 10 – 01 - 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

In this paper, I present a translation and analysis of *Metaphysics* α 1, 993 b 23-31 to subsequently show how Alexander of Aphrodisias's interpretation of said passage led medieval philosophers to attribute a doctrine of creation to Aristotle. For Alexander, those things that are most true and those beings that are in the highest degree, about which Aristotle speaks in *Met.* α 1, a passage that originally addressed the relationship between the premises and conclusions of demonstrations, are the unmoved movers, which have a relationship of imitation or participation with the things that depend on them. In Averroes, who favors the Neoplatonic notion of perfection, the causality of the unmoved mover becomes an efficient causality in its fullest sense: an explanation not only of the movement of the heavens, but of their being and that of all things. Thus, he implicitly presents Aristotle as a monotheistic and creationist philosopher. Thomas Aquinas, using the notions of "being by essence" and "being by participation" and deriving a notion of "always being" from that of "always being true", also transforms the unmoved mover into a true creator and explicitly points out the reasons for his interpretation in the text of Aristotle.

Keywords: Alexander of Aphrodisias; *Metaphysics*; unmoved mover; God; participation; perfection; truth; creation; Aristotle; Averroes; Thomas Aquinas.

Resumen

En este artículo presento una traducción y análisis de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31 para, posteriormente, mostrar cómo la interpretación de Alejandro de Afrodiasias de dicho pasaje condujo a los filósofos medievales a atribuir a Aristóteles una doctrina de la creación. Para Alejandro, las cosas más verdaderas y los seres que son en grado sumo de los que habla Aristóteles en *Met.* α 1, pasaje que originalmente hablaba sobre la relación entre las premisas y las conclusiones de demostraciones, son los motores inmóviles, que tienen una relación de imitación o participación con las cosas que de ellos dependen. En Averroes, quien prefiere la noción neoplatónica de "perfección", la

causalidad del motor inmóvil se vuelve una causalidad eficiente en sentido fuerte: una explicación no sólo del movimiento del cielo, sino de su ser y el de todas las cosas. Así, hace de Aristóteles un filósofo monoteísta y creacionista implícitamente. Tomás de Aquino, empleando las nociones de “ser por esencia” y “ser por participación” y derivando del “ser siempre verdadero” el simple “ser siempre”, también hace del primer motor inmóvil un creador y funda explícitamente su interpretación en el texto de Aristóteles.

Palabras clave: Alejandro de Afrodisias; *Metafísica*; motor inmóvil; Dios; participación; perfección; verdad; creación; Aristóteles; Averroes; Tomás de Aquino.

1. Aristóteles, *Metafísica* α 1, 933 b 23-31¹

Como saben los especialistas en Aristóteles, hace más de quince años propuse una nueva interpretación de la causalidad del motor inmóvil, según la cual éste no es la causa final del movimiento del cielo, como la interpretación tradicional lo ha sostenido, sino su causa eficiente, y no es causa final más que de sí mismo en cuanto actividad (*energeia*) de pensamiento.² Busqué también mostrar que la interpretación más difundida, según la cual el cielo se mueve con un movimiento circular porque desea imitar la inmovilidad del primer motor, interpretación que ya había sido sugerida por Teofrasto y que se volvió casi canónica a partir de Alejandro de Afrodisias, no figura en ninguna parte en Aristóteles.³

¹ El presente artículo es una versión corregida y aumentada de un texto presentado en la Academia Cristiana Rusa de Humanidades de San Petersburgo en marzo del 2013. Agradezco a André Laks por las numerosas sugerencias que me ha comunicado, las cuales me han permitido mejorar este texto, escrito originalmente en francés. Agradezco también a Salvador Escalante por la traducción de este artículo al español.

² Mis contribuciones en francés sobre este tema se encuentran en Berti (2008). En español, puede verse mi artículo “La finalidad del motor inmóvil” en Berti (2014, pp. 79-98).

³ Cfr. Berti (2009).

En el presente artículo quisiera llamar la atención hacia un pasaje que hasta hoy no ha sido tomado en cuenta en el marco de este debate, pero que, a mi parecer, confirma cómo Alejandro ha influido en las interpretaciones de la teología de Aristóteles y las ha orientado hacia una dirección que no tiene fundamento alguno en el pensamiento del filósofo de Estagira. Se trata de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31:

οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἶον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκεῖναι αἰτίον τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

Propongo una traducción del pasaje que lo articule en cinco puntos:

- 1) “No conocemos lo verdadero sin la causa”.
- 2) “Cada cosa en virtud de la cual el sinónimo [i. e. la propiedad designada con el mismo nombre] pertenece también a otras cosas es esto más que todo. Por ejemplo, el fuego es lo más caliente; en efecto, este es la causa del calor también para las otras cosas”.
- 3) “Por consiguiente, aquello que es causa para las cosas posteriores de que sean verdaderas es lo más verdadero”.
- 4) “Es por esto que los principios de las cosas que son siempre son necesariamente siempre los más verdaderos, porque estos son verdaderos no sólo a veces, ni hay una causa de su ser, sino que ellos son causas del ser de las otras cosas”.

- 5) “En consecuencia, cada cosa es en relación con la verdad de la misma manera que en relación con el ser”.

La afirmación n.º 1 supone claramente la teoría de la ciencia desarrollada en los *Analíticos posteriores*, según la cual “creemos conocer de manera científica cada cosa de manera absoluta, y no del modo sofístico y accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, conocer que es la causa de aquella cosa, y que no cabe que esta cosa sea de otra manera” (I 2, 71 b 9 -12; traducción de Candel Sanmartín con modificaciones). Como resulta de la continuación de este texto, el conocimiento científico es dado por la demostración, es decir, por un silogismo cuyas premisas deben ser verdaderas, anteriores a la conclusión y causas de ésta. Luego, la causa de la que habla Aristóteles en este pasaje está constituida por las premisas de la demostración.

La afirmación n.º 2 concierne a la causa de una propiedad que confiere a una pluralidad de cosas la misma denominación (el *sinónimo*) y consiste en decir que esta causa (la cosa “en virtud de la cual”) posee la propiedad en cuestión y, por lo tanto, tiene el derecho, más que todas las otras, a la denominación común. La misma tesis es afirmada por Aristóteles en los *Analíticos posteriores*, donde dice que “siempre cada cosa pertenece en mayor medida a aquello a causa de lo cual ésta pertenece a las demás, por ejemplo, aquello a causa de lo cual amamos un objeto es más amado que este objeto” (I 2, 72 a 29-30). Si nos atenemos al sentido preciso de la palabra *sinónimo*, tal y como fue expuesto al principio de las *Categorías*, vemos que los sinónimos son las cosas cuyo nombre es común y cuya definición es la misma (cfr. 1 a 7-8), es decir, las cosas que pertenecen al mismo género y que son llamadas, con terminología proveniente del latín, *unívocas*. La afirmación de Aristóteles, en efecto, vale solamente para éstas, como en el caso del fuego, cuya propiedad sinónima, es decir, *caliente*, es unívoca: tiene siempre el mismo significado. Si aplicáramos esto a cosas que no pertenecen al mismo género y si consideramos las categorías de actuar y padecer, tendríamos la consecuencia absurda de que, por ejemplo, un asesino, en cuanto causa de la muerte, debería estar más muerto que su víctima.

La afirmación n.º 3, a la luz de la teoría aristotélica de la ciencia evocada en la afirmación n.º 1, concierne a las premisas de las demostraciones, que son la causa de la verdad de las conclusiones y que, con base en la afirmación n.º 2, tienen el derecho de ser consideradas

“más verdaderas” que las conclusiones. La expresión *más verdadero* no implica un grado más alto de verdad, lo cual sería muy difícil de concebir, sino indica una anterioridad lógica, una relación de causalidad. Como, en efecto, Aristóteles mismo dijo en el *Protréptico*, “en el caso de las cosas para las que hay un solo nombre decimos *más* no sólo respecto a la superioridad de grado, sino también respecto al hecho de que una sea anterior y la otra posterior” (fr. 82 Düring = Iambl. *Protr.* 11, 86,28-87,11). El superlativo *μάλιστα*, que aparece en la línea 24, deriva del comparativo *μᾶλλον*; por lo tanto, tiene el mismo significado doble — como observa Jaeger al respecto en su edición de la *Metafísica*—. ⁴ En el caso de lo verdadero, la expresión *la cosa más verdadera* puede por tanto indicar una anterioridad absoluta y significar ‘la primera de todas las cosas verdaderas’, ‘la verdad primera’.

En la afirmación n.º 4 nos ocupamos de cosas que son siempre y de sus principios. De estos últimos dice Aristóteles que no son a veces verdaderos: se trata por lo tanto de proposiciones que son siempre verdaderas. Además, Aristóteles dice que estos principios son causa del ser de las cosas que son siempre; por lo tanto, éstas últimas son también proposiciones, proposiciones siempre verdaderas, es decir, verdades eternas. El ser de estas proposiciones, cuya causa son sus principios, consiste en ser verdaderas o en subsistir en cuanto conclusiones de una demostración, cuyos principios son su causa, al igual que las premisas del silogismo son la causa del ser de la conclusión. Se trata una vez más de la relación entre las premisas y las conclusiones de las demostraciones. Si estas conclusiones son siempre verdaderas, se trata de verdades eternas, cuyos principios, es decir, sus premisas, son también verdades eternas. Gracias a la afirmación n.º 3 sabemos que los principios de las verdades eternas son *los más verdaderos*, es decir, son los primeros entre las verdades eternas.

En el tratado consagrado por completo a la noción de verdad, es decir, *Metafísica* Θ 10, Aristóteles habla de los “seres inmóviles”, acerca de los cuales no hay “error según el tiempo” (*ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ*) (1052 a 5), y da como ejemplo de estos seres el triángulo, que no cambia y del cual no es posible decir que la suma de los ángulos a veces equivalga a dos rectos, a veces no, pues esto constituiría un cambio (cfr. 1052 a 4-7). Por lo tanto, aquello en lo cual no hay error según el tiempo

⁴ Cfr. Jaeger (en Aristóteles, 1963, p. 35, *ad* 993 b 28).

es la proposición que se formula acerca de estos seres inmóviles, por ejemplo: “la suma de los ángulos del triángulo equivale a dos rectos”. En este caso, estamos tratando con proposiciones que no son verdaderas sólo a veces, sino que lo son siempre. He aquí las verdades eternas: los teoremas de la geometría. Los principios de estas verdades eternas, en el caso del triángulo, son los principios de la geometría, es decir, las definiciones y los axiomas, que son también verdades eternas y son “las más verdaderas” entre las verdades eternas: las verdades eternas primeras. Si, en el pasaje en cuestión del libro α , Aristóteles piensa en la filosofía —tomando en cuenta que esta será definida como la ciencia del ser en cuanto ser en el libro Γ —, sus principios resultarán ser los principios de todas las demostraciones: el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. Estos principios son, por lo tanto, “las cosas más verdaderas”, que son verdaderas siempre, es decir, las verdades primeras.⁵

A la luz de estas precisiones, la conclusión del pasaje —la afirmación n.º 5— toma su verdadero sentido. Ésta no debe ser traducida como “cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser” (traducción de Calvo Martínez), “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser” (García Yebra), “autant une chose a d’être, autant elle a de vérité” (Tricot) o “chaque chose a autant de vérité que d’être” (Duminil-Jaulin) porque el verbo ἔχειν acompañado por el genitivo no significa ‘tener’, sino ‘disponerse’ o ‘ser respecto a’.⁶ La *Revised Oxford Translation* dice correctamente: “as each thing is in respect of being, so it is in respect of truth”.⁷ La manera en la cual las cosas son respecto al ser consiste en ser anteriores o posteriores, causas o efectos, lo cual equivale, en el caso de las proposiciones, a ser premisas o conclusiones. La manera en la cual las cosas se disponen respecto a la verdad consiste en ser más o

⁵ Esta interpretación fue dada también en un seminario acerca del libro α de la *Metafísica* que tuvo lugar en el 2005 en el Centre Léon Robin del CNRS bajo la dirección de Jonathan Barnes, cuyos resultados fueron sometidos a la discusión de un grupo de expertos (J. Brunschwig, M. Frede, B. Cassin, M. Narcy, yo mismo y otros) en febrero de 2006.

⁶ Cfr. Liddell y Scott (1958, p. 750).

⁷ La traducción del seminario Léon Robin es: “chaque chose est par rapport à l’être comme elle est par rapport à la vérité” (2006). Igualmente correcta es la traducción de C. Rutten y A. Stevens (2014b): “comme chaque chose se trouve quant à l’être, ainsi elle se trouve aussi quant à la vérité”.

menos verdaderas, no en cuanto al grado de verdad, sino en el sentido de anterioridad o posterioridad. Estas dos maneras de *ser respecto a* coinciden, porque aquello que es primero en cuanto al ser —las premisas o los principios de las demostraciones— es primero también en cuanto a la verdad, y aquello que depende de otra cosa en cuanto a su ser —las conclusiones de las demostraciones— depende de esta cosa también en cuanto a su verdad.

2. La interpretación de Alejandro de Afrodisias

Respecto a la afirmación de Aristóteles según la cual “no conocemos lo verdadero sin la causa” (afirmación n.º 1), Alejandro se remite sin dudar a la teoría aristotélica de la ciencia desarrollada en los *Analíticos posteriores*, observando que esta afirmación es verdadera solamente si por *conocer* (ἴσμεν, del verbo εἰδέναι) entendemos ‘poseer un saber científico’ (ἔχομεν ἐπιστήμην), que implique una *demostración*: si se tratara de un simple saber, éste no sería científicamente verdadero. En efecto, podemos tener un simple conocimiento de los principios sin que tengamos que conocer su causa, dado que ellos justamente no tienen causa (cfr. De Afrodisias, *In Metaph.*, I, p. 146, 13-22). Tenemos, por lo tanto, la impresión de que el comentador entiende por *causa* sobre todo las premisas de las demostraciones: proposiciones.

Esta impresión parece ser desmentida por la continuación del comentario. Antes de explicar el pasaje de Aristóteles acerca de los sinónimos (afirmación n.º 2), en efecto, Alejandro introduce inmediatamente una referencia a las causas externas, es decir, a los principios de las *cosas* eternas, de las cuales Aristóteles no habla sino más adelante. Acerca de estas causas eternas, Alejandro dice que son “verdaderas en grado sumo” (μάλιστα ἀληθῆ) porque, en cuanto causas de cosas eternas, son “seres en grado sumo” (μάλιστα ὄντα). Él fundamenta su afirmación en la siguiente ley: “cada uno de los seres participa de la verdad en la medida en la que participa del ser” (ἕκαστον τῶν ὄντων ἐφ’ ὅσον τοῦ εἶναι μετέχει, ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῆς ἀληθείας) (cfr. De Afrodisias, *In Metaph.*, I, p. 147, 6-12). En esta formulación Alejandro introduce la noción de “participación”, de la cual Platón se servía para expresar la relación de las cosas sensibles con las Ideas y a la cual Aristóteles acusó de “palabras vacías” (κενολογεῖν) y de “metáforas poéticas” (*Metafísica* A 9, 991 a 20-22). Esta noción implica, evidentemente, una diferencia de cantidad, es decir, de grado, que Alejandro no duda en movilizar (ἐφ’ ὅσον... ἐπὶ τοσοῦτον), lo cual

tiene como consecuencia la atribución a las causas de un grado de ser y de verdad superior al grado de ser y de verdad de sus efectos. De esta manera, los principios no son solamente *verdaderos en grado sumo* y *seres en grado sumo* en cuanto anteriores a otras cosas, es decir, siguiendo una simple relación de anterioridad lógica, sino que lo son también en el sentido de *verdaderos en el grado sumo* y *seres en el grado sumo*, es decir, en virtud de una diferencia de grado ontológico.

¿Cómo reconciliar esta interpretación de las causas con la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos posteriores*, que fue recordada por Alejandro mismo, según la cual las causas son las premisas de las demostraciones, es decir, proposiciones, enunciados, y no seres? Probablemente Alejandro no ve diferencia alguna entre las dos concepciones de causas, como proposiciones y como seres, porque, como M. Bonelli bien lo ha mostrado, él ve la metafísica como una ciencia rigurosamente demostrativa, donde la relación que existe entre las causas primeras de los seres y las cosas sensibles es la misma que la que existe entre las premisas de las demostraciones científicas y sus conclusiones (cfr. Bonelli, 2002). Valdría la pena profundizar en este punto; pero, por ahora, basta reconocer que Alejandro interpreta las causas y los principios de los que habla Aristóteles como seres que son en grado sumo, y esto gracias a la introducción de la noción platónica de “participación”, que Aristóteles no solamente no empleó, sino que rechazó explícitamente.

Alejandro comenta a continuación el pasaje de Aristóteles acerca de los sinónimos, observando adecuadamente que la regla de acuerdo con la cual la causa de una propiedad en otras cosas posee esta propiedad más que todas las otras cosas no se aplica más que en los casos donde la causa y las cosas que dependen de ésta son sinónimas: tienen el mismo nombre. Esta regla —continúa Alejandro— se aplica por lo tanto al fuego, que, puesto que es la causa del calor en las otras cosas, es la cosa más caliente, como dice Aristóteles, pero ésta no se aplica, por ejemplo, a la fricción (τριψις), que ciertamente es causa de calor, pero no es ella misma una cosa caliente (cfr. De Afrosidias, *In Metaph.*, I, p. 147, 18-28). Ahora, esta misma regla, de acuerdo con Alejandro, no sólo se aplica a las cosas verdaderas que tienen el mismo nombre (es decir, *verdadero*), donde por consecuencia las causas de la verdad de las otras cosas son más verdaderas que estas otras cosas, sino que también se aplica a la noción misma de “ser”, de manera que “las cosas que son más que todas causa de seres, siendo estas mismas seres, son más seres que estás debido

a que son sus causas" (*In Metaph.*, I, p. 147, 28-30). De esta manera, Alejandro sobreentiende que el ser es también un sinónimo, olvidando que para Aristóteles los sinónimos son las cosas que no solamente tienen el mismo nombre, sino que tienen también la misma definición, es decir, la misma esencia, o que pertenecen al mismo género, como el hombre y el buey en relación con el animal. Sin embargo, el ser, para Aristóteles, no es un sinónimo, pues los seres, teniendo todos el mismo nombre, se dicen de maneras diferentes: no pertenecen al mismo género.

¿Qué induce a Alejandro a adoptar esta posición, que se distingue claramente de la concepción aristotélica del ser? Él lo dice explícitamente, recordando como presupuesto (κειμένον) la ley formulada anteriormente, a saber, que "cada uno de los seres participa de la verdad de la misma manera en que participa del ser" (ἡ ἕκαστον τοῦ ὄντος μετέχει, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας ἔχειν) (*In Metaph.*, I, p. 148, 1-2). De acuerdo con esta ley, las cosas participan del ser; en consecuencia, el ser admite diferencias de grado, de manera que la heterogeneidad de este último, afirmada por Aristóteles, se transforma en una homogeneidad sustancial al interior de la cual solamente puede haber diferencias de grado. La causa de esta transformación es la interpretación de la relación que las cosas tienen cara al ser y a la verdad, de la cual habla Aristóteles, en términos de participación, donde *participar* significa literalmente 'tener una parte de', una parte que puede ser más o menos grande, de acuerdo con el grado de participación. Sobre la base de esta concepción, el ser se vuelve un todo, del cual es posible poseer una parte más o menos grande.

¿Qué pasa en el caso de lo verdadero? Alejandro sabe que para Aristóteles "la verdad no está en las cosas", sino en el pensamiento (*Metaf.* E 4, 1027 b 25-27); por consecuencia, distingue los grados de verdad con base en las diferentes maneras en las que las cosas pueden ser conocidas, y a este respecto no hace más que recordar la diferencia establecida por Platón entre opinión y ciencia, distinguiendo entre las cosas móviles y materiales, que son objetos de opinión (δοξαστά), y las cosas inmóviles e inmateriales, que son objetos de ciencia (ἐπιστητά). Por lo tanto, puede concluir que el conocimiento de aquello que es en grado sumo —aquello que es inmóvil e inmaterial— es verdadero en grado sumo, y que, dado que la verdad sigue al ser, aquello que es verdadero en grado sumo sigue a aquello que es en grado sumo (τῷ μάλιστα ὄντι) (cfr. De Afrodísias, *In Metaph.*, I, p. 148, 11-20). Este no es el lugar para discutir si esta teoría del conocimiento, sin duda de origen platónico,

puede ser compatible con la teoría del conocimiento de Aristóteles. Lo que de cualquier modo es notable, en razón de la enorme influencia que tendrá sobre la filosofía medieval, como veremos más adelante, es la concepción de un ser que es ser en grado sumo, concepción que está del todo ausente en Aristóteles.

Pero la transformación del pensamiento de Aristóteles por Alejandro no se detiene aquí: el comentador, fiel a su tendencia a *ontologizar* los principios de los que habla Aristóteles, interpreta las cosas que son siempre, mencionadas por el Filósofo, en un sentido completamente físico. En efecto, las explica de la manera siguiente: “[...] por ejemplo, este universo, los astros, los cuatro cuerpos, cuya eternidad es según la especie, y las cosas eternas en los particulares y en la generación” (*In Metaph.*, I, p. 148, 24-26). Ahora, los principios —las causas primeras— del universo, de los astros, del ciclo eterno de la transformación de los cuatro elementos terrestres y del ciclo eterno de la generación y de la corrupción de las cosas particulares son los motores inmóviles. Para Alejandro, las cosas más verdaderas y los seres que son en grado sumo de los que habla Aristóteles en *Metaf.* α 1 son, por lo tanto, los motores inmóviles. Veremos que esta interpretación tendrá un éxito inmenso.

En la base de toda la interpretación de Alejandro encontramos de nuevo, al final del comentario de este pasaje, la conclusión de Aristóteles: “cada cosa es en relación con la verdad de la misma manera que es en relación con el ser” (ἐκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας), que Alejandro no duda en declarar equivalente a la expresión: “de la manera en que cada cosa es en relación con el ser y participa de éste, también de la misma manera es en relación con la verdad y participa de ésta” (ὡς γὰρ ἐκαστον ἔχει τε καὶ μετέχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας) (*In Metaph.*, I, p. 149, 8-10). Una vez más, por lo tanto, Alejandro, después de haber transformado aquello que para Aristóteles es una relación de causalidad entre las premisas y las conclusiones de las demostraciones —o, en el caso de la ciencia del ser en cuanto ser, entre los principios de todas las demostraciones (no contradicción y tercero excluido) y los discursos que dependen de estos— en una relación entre los motores inmóviles y los aspectos eternos del universo, expresa esta relación en términos de participación, es decir, de diferentes grados de ser.

Esta interpretación, a mi parecer, se encuentra estrechamente ligada a la que Alejandro da de la causalidad del motor inmóvil en términos de imitación. La participación, en efecto, era la relación admitida por

Platón entre las Ideas y las cosas sensibles, relación que frecuentemente, en Platón mismo, asumía la forma de una imitación. Para Platón, las Ideas son las causas de los caracteres de las cosas, pues las cosas participan de las Ideas. Se trata de una causalidad que no es ni eficiente ni final, sino ejemplar. En vez de las Ideas, Alejandro, que es aristotélico, admite al motor inmóvil; mas la relación entre éste y las cosas que de él dependen, es decir, el cielo y todo lo que de él deriva, es para él la misma que la admitida por Platón entre las Ideas y las cosas: la imitación, o la participación, en virtud de una causalidad que no es ni eficiente ni propiamente final, porque el amor del cielo por el motor consiste en el deseo, no de poseerlo, sino de imitarlo: se trata, por lo tanto, de una causalidad ejemplar.⁸

3. La interpretación de Averroes

Los efectos de la interpretación de Alejandro son evidentes en las interpretaciones de los filósofos medievales, a saber, Averroes entre los musulmanes y Tomás de Aquino entre los cristianos, que son, por lo demás, monoteístas y creacionistas. En el caso de Averroes podemos tomar en cuenta la traducción latina de su comentario a *Metafísica α* (de la cual tenemos una bella edición crítica),⁹ pues la influencia de su pensamiento en los filósofos cristianos se debe a esta traducción. En lo que concierne a la primera afirmación de Aristóteles, “no conocemos lo verdadero sin la causa”, Averroes precisa inmediatamente que ésta es verdadera solamente si por *conocer* entendemos ‘conocimiento de una verdadera ciencia’ (*vera scientia*) y remite sin dudar a los *Analíticos posteriores* (*ut dictum est in Posterioribus*) (*In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*, t. 5, *comm.* 4, 15-16). Mas la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos posteriores* considera como conocimiento de la causa al conocimiento de las premisas de las demostraciones, es decir, de proposiciones o de enunciados. En lo que sigue, como veremos, Averroes parece no tomar esto en cuenta en absoluto.

En lo que concierne a la regla enunciada por Aristóteles respecto a los sinónimos —que la causa de la propiedad sinónima posee esta propiedad en grado sumo—, Averroes permanece fiel a la noción

⁸ Respecto a la interpretación tradicional, que deriva de Alejandro, cfr. Broadie (1993, pp. 375-411).

⁹ A saber, Averroes (1966).

de “sinonimia” expuesta por Aristóteles en las *Categorías* gracias a la traducción de Aristóteles de la que dispone, que en la versión latina presenta *las cosas sinónimas* como “aquellas que coinciden en el nombre y en la intención” (*quae conveniunt in nomine et intentione*), expresión que Averroes interpreta adecuadamente como refiriéndose a las cosas que pertenecen al mismo género y coinciden en el nombre y en la definición (*nomine et diffinitione*) (cfr. *In Metaph. II*, t. 5, *comm.* 4, 16-21). Esto le permite retomar sin problema alguno el ejemplo aristotélico de las cosas calientes y el fuego. A diferencia de Alejandro, Averroes no considera en absoluto la posibilidad de una causa que no pertenezca al mismo género que sus efectos, como la fricción, mencionada por Alejandro. Esto significa que la regla establecida por Aristóteles no vale más que en los casos de las cosas sinónimas, detalle que Averroes no tendrá en cuenta en lo absoluto en lo que sigue, aplicándola directamente no sólo a lo verdadero, sino también al ser.

En efecto, al explicar la tercera afirmación de Aristóteles, es decir, “aquello que es causa para las cosas posteriores de que sean verdaderas es lo más verdadero”, Averroes la aplica a “la causa primera de todas las cosas, de la cual Aristóteles habló en su *Física*” (*prima causa omnium entium, ut declaratum est in Scientia naturalium*) (*In Metaph. II*, t. 4, *comm.* 4, 22-23), refiriéndose probablemente al motor inmóvil, cuya necesidad demostró Aristóteles en los dos últimos libros de la *Física*. El paso de la causalidad lógica a la causalidad física, u ontológica, que en Alejandro podría depender de su concepción de la metafísica como ciencia rigurosamente demostrativa, se efectúa de manera espontánea en Averroes sin justificación alguna. Pero Averroes va más allá que Alejandro, pues explica esta causa primera diciendo que “todos los seres no reciben el ser y la verdad sino de esta causa” (*omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa*) (*In Metaph. II*, t. 5, *comm.* 4, 28-36). Estamos en la presencia de la noción de “Dios”, un Dios que es la única causa de todas las cosas, según la concepción monoteísta, y que es causa de su ser, según la concepción creacionista. Averroes no vislumbra en momento alguno que el ser pueda, para Aristóteles, no ser un sinónimo, es decir, constituir un género único, sino tener muchos significados y, por consecuencia, que el ser no admita la regla aplicable a las cosas calientes.

Respecto a los principios de las cosas que son siempre, Averroes los interpreta como “los principios de los cuerpos celestes” (*principia corporum coelestium*), precisando que se trata de principios últimos (cfr.

In Metaph. II, t. 5, *comm.* 4, 42-45). Éstos son, por lo tanto, los motores inmóviles de Aristóteles, a los cuales regresa Averroes para permanecer fiel al texto, el cual no es la hechura de un filósofo monoteísta y creacionista. En este punto, el comentador árabe ha olvidado por completo la teoría aristotélica de la ciencia que había evocado al principio de su comentario. Incluso la referencia a la verdad, que es el verdadero tema del pasaje, pierde su importancia para Averroes, pues sustituye la afirmación de Aristóteles según la cual los principios en cuestión no son a veces verdaderos, sino que lo son siempre, por la afirmación según la cual, simplemente, no son a veces, sino siempre.

Finalmente, interpreta la conclusión del pasaje de Aristóteles, “cada cosa es en relación con el ser de la misma manera que en relación con la verdad”, como “cuanto más perfecta es una cosa en el ser, tanto más perfecta es en el ser verdadero” (*quod quanto magis fuerit perfectum in esse, tanto magis fuit perfectum in essendo verum*) (*In Metaph. II*, t. 5, *comm.* 4, 47). Como vemos, en este tema Averroes no utiliza la noción de “participación” y prefiere la noción de “perfección”. En vez de una noción de origen platónico, Averroes, que no es en modo alguno platónico, introduce por lo tanto una noción de origen neoplatónico. En todo caso, el texto de Aristóteles, que hablaba de la relación entre las premisas y las conclusiones de demostraciones, adquiere un significado teológico, y la causalidad del motor inmóvil, transformado en el Dios del Corán, se vuelve una causalidad eficiente en el sentido más fuerte del término: una explicación no simplemente del movimiento del cielo, tal y como lo es en Aristóteles, sino de su ser y del ser de todas las cosas.

4. La interpretación de Tomás de Aquino

El efecto más importante producido por la interpretación de Alejandro del pasaje de *Metaf.* α 1, que fue transmitido, como veremos, por el neoplatonismo, se ha manifestado en Tomás de Aquino, no solamente en su comentario a la *Metafísica*, sino en toda su obra y pensamiento. Además, en razón de la autoridad que representa santo Tomás para los filósofos cristianos, la influencia de esta interpretación se expandió a una gran parte de la historia de la filosofía europea.

Veamos, antes que nada, el comentario a la *Metafísica*, si bien ésta es una de las últimas obras del doctor de la Iglesia. Presuponiendo que en *Metaf.* α 1 Aristóteles está hablando de la filosofía primera, Tomás establece inmediatamente una conexión entre el conocimiento de la verdad, del cual habla el capítulo, y el conocimiento de las causas

primeras, objeto de la filosofía primera. A pesar de esto, reconoce que la primera afirmación de Aristóteles, “no conocemos lo verdadero sin la causa”, deriva de la teoría de la ciencia como demostración expuesta en los *Analíticos posteriores*, lo cual revela la influencia de Averroes (cfr. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 3).

La regla formulada por Aristóteles, según la cual la causa de una cosa sinónima posee la propiedad sinónima en grado sumo, es perfectamente interpretada por Tomás como concerniente sólo a los términos unívocos gracias a la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, quien traduce la noción de “sinonimia” como *univocatio*. A manera de confirmación, Tomás da el ejemplo del sol, que, aun siendo la causa del calor, no es la cosa más caliente de la misma manera que el fuego, sino de manera más amplia, pues pertenece a un género completamente diferente que aquél de las cosas calientes (cfr. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, nn. 4-5). Mientras tanto, el término *verdadero*, observa Tomás, se dice de todos los seres; por lo tanto, es común a la causa y a sus efectos no sólo en el nombre, sino también en el significado (*in nomine et ratione communi*),¹⁰ de forma que la regla antes mencionada encuentra aquí su aplicación: aquello que es causa para las cosas posteriores de que sean verdaderas es lo más verdadero (cfr. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 6). El razonamiento hecho por Tomás a este respecto me parece un poco apresurado: también el ser, en efecto, se dice de todos los seres, pero esto, para Aristóteles, no implica que tenga el mismo significado en todos los casos. En suma, haría falta ver si lo verdadero para Aristóteles es verdaderamente *transcendental*, y también unívoco, como Tomás parece sobrentender.

Respecto a los “principios de las cosas que son siempre”, Tomás no duda en identificarlos con los principios de los cuerpos celestes (*corporum caelestium*), exactamente como Averroes, es decir, con los motores inmóviles, y afirma que son “los más verdaderos” (*verissima*) por dos razones: 1) no son a veces (*quandoque*) verdaderos, y, por lo tanto, trascienden a las cosas corruptibles, “que a veces son y a veces no son”, y 2) “son causa del ser” (*causa essendi*) de las demás cosas, incluso de los cuerpos celestes, “que tienen una causa no sólo de su movimiento, como algunos lo han supuesto, sino también de su ser, como el Filósofo

¹⁰ Tomás emplea frecuentemente el término *ratio* en el sentido de ‘explicación’, que equivale para Aristóteles a la ilustración de lo significado.

lo dice aquí de manera expresa” (*habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic philosophus expresse dicit*) (*Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 7). Podemos notar en este comentario: 1) el paso inmediato del *ser siempre verdadero*, que correspondería a las verdades eternas (proposiciones), al simple *ser siempre*, que corresponde a los motores inmóviles; 2) la interpretación que de aquí se deriva: la causa de lo verdadero es causa del ser, lo cual hace de los motores inmóviles, o más bien, del primer motor inmóvil, un verdadero creador. Tomás parece darse cuenta perfectamente del carácter nuevo de esta interpretación, pues la sostiene en polémica con “algunos” —los intérpretes tradicionales de Aristóteles, que consideraban que la eternidad del mundo que este profesa es incompatible con la creación— y subraya que Aristóteles afirma “aquí de manera expresa” la causalidad del ser, lo cual significa que en ninguna otra parte lo afirma de manera explícita. En suma, Tomás no solamente hace de Aristóteles un filósofo monoteísta y creacionista, como Averroes ya lo había hecho de manera implícita, sino también indica explícitamente el fundamento de esta interpretación en el texto de Aristóteles.

Sin considerar suficiente lo que acaba de decir, Tomás agrega:

Y esto es necesario, pues es necesario que todas las cosas compuestas y participantes [*participantia*] se reduzcan [*reducantur*] a aquellas que son por esencia [*per essentiam*] como a sus causas. Todas las cosas corporales, en efecto, son seres en acto, pues ellas participan de tal o tal forma. Por lo cual es necesario que la sustancia separada, que es forma por su esencia, sea principio de la sustancia corporal (*Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 8).

Aquí se encuentra de nuevo la teoría de la participación, que Tomás no toma de Averroes, sino que recoge de la tradición neoplatónica que influyó en toda la filosofía medieval precedente, tanto musulmana como cristiana. La distinción entre “ser por esencia” y “ser por participación” está presente en la obra de Tomás desde su libro de juventud *De ente et essentia* y su carácter platónico es subrayado por Tomás mismo por medio de la identificación del ser por esencia con la forma separada (la Idea platónica) y del ser por participación con la cosa compuesta de forma y materia.

El comentario a la *Metafísica* es una de las últimas obras de Tomás de Aquino; aquí es más “aristotélico”, es decir, más prudente en lo que concierne a la atribución a Aristóteles de doctrinas neoplatónicas, pues acaba de descubrir que el *Liber de causis* no es de Aristóteles, como él mismo lo había creído, sino que está compuesto de extractos de Proclo. En las obras precedentes, Tomás cita cuarenta y cuatro veces el pasaje de *Metafísica* α 1, invirtiendo a menudo la regla según la cual la causa de una propiedad posee esta propiedad en grado sumo a favor de la regla inversa, según la cual lo máximo es causa, y aplicándola al ser, a partir de lo cual se sigue que el ser en grado sumo, es decir, Dios, es causa del ser de todas las cosas: es creador (cfr. *De ente et essentia*, cap. 6). El padre Vincent de Couesnongle, O.P., mostró que esta inversión deriva de la traducción latina de la traducción árabe de la *Metafísica*, que Tomás usaba antes de hacerse traducir el texto de Aristóteles por Guillermo de Moerbeke (cfr. De Couesnongle, 1954a, pp. 433-444 y 1954b, pp. 658-680).

Pero lo más interesante es que Santo Tomás haya empleado el pasaje en cuestión como base para la “cuarta vía” que conduce a admitir la existencia de Dios, la vía fundada en los grados del ser, estableciendo un paralelismo perfecto entre el fuego, que, siendo caliente en grado sumo, es la causa del calor para todas las demás cosas, y Dios, que, siendo el ser en grado sumo o el ser máximo (*maxime ens*), es la causa del ser (*causa esse*) para todas las cosas (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3). Hacia el final de su vida, comentando el *Liber de causis*, Tomás señalará que la proposición 18 de esta obra, según la cual “todas las cosas poseen el ser gracias al ser primero”, deriva de los *Elementos de teología* de Proclo, quien ahí, en la proposición 102, interpretó de esta manera el ejemplo del fuego introducido por Aristóteles (cfr. *Super librum de causis, ad prop.* 18). Tenemos aquí la afirmación más clara respecto al origen neoplatónico de la interpretación medieval del pasaje de Aristóteles y de la “cuarta vía” de Santo Tomás.

He aquí la conclusión de una historia que comenzó cuando Teofrasto, el discípulo directo de Aristóteles, se preguntó por primera vez cómo debíamos interpretar el deseo del que habla Aristóteles respecto al motor inmóvil: si se traducía como una imitación, a la manera de los platónicos, o si se trataba de una simple metáfora (cfr. *Met.*, 5 a 25-b 2). Alejandro de Afrodisias eligió la imitación y la participación, y esta interpretación condujo a los filósofos medievales a atribuir a Aristóteles una doctrina de la creación. Es curioso que, de esta manera, la interpretación de la

causalidad del motor inmóvil como causalidad final se revela como más responsable de la atribución a Aristóteles de una doctrina de la creación que la interpretación de la misma causalidad como causalidad eficiente. La situación que había provocado las críticas de Eduard Zeller a Franz Brentano, a quien acusaba de haber “cristianizado” demasiado a Aristóteles, queda de esta manera completamente invertida.¹¹

Bibliografía

- Anónimo. (2003). *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. A. Schönfeld (trad). Felix Meiner Verlag.
- Aristóteles. (1961). *Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. I. Düring (ed.). Acta Universitatis Gothoburgensis.
- _____. (1963). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Clarendon Press.
- _____. (1982). Categorías. En *Tratados de lógica. (Órganon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. (pp. 29-77). M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- _____. (1995a). Analíticos posteriores. En *Tratados de lógica. (Órganon). II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. (pp. 313-440). M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- _____. (1995b). *Metaphysics*. En J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. One Volume Digital Edition*. (pp. 3343- 3716). W. D. Ross (trad.). Princeton University Press.
- _____. (2000a). *La métaphysique*. Dos volúmenes. J. Tricot (trad.). Vrin.
- _____. (2000b). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- _____. (2006). *Métaphysique. Livre alpha*. Manuscrito inédito. J. Barnes (trad.). Centre Léon Robin.
- _____. (2010). *Métaphysique*. A. Jaulin y M.-P. Duminil (trads.). Groupe Flammarion.
- _____. (2014a). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- _____. (2014b). *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*. R. Bodéüs (ed.). C. Rutten y A. Stevens (trads.). Gallimard.
- Averroes. (1966). *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. G. Darms (ed.). Paulusverlag.
- Berti, E. (2001). Brentano and Aristotle’s Metaphysics. En R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* (pp. 135-149). Ashgate.

¹¹ Cfr. Berti (2001, pp. 135-149 y 2010, pp. 99-119).

- ____ (2008). *Dialectique, physique et métaphysique : Études sur Aristote*. Peeters.
- ____ (2009). *Nuovi studi aristotelici*. IV/1. *L'influenza di Aristotele*. *Antichità, Medioevo e Rinascimento*. Morcelliana.
- ____ (2010). *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele*. *Età moderna e contemporanea*. Morcelliana.
- ____ (2014). La finalidad del motor inmóvil. En E. Berti, *Aristóteles: su tiempo y el nuestro*. (pp. 79-98). *Tópicos, Revista de Filosofía*. Cátedra Tópicos 2014. URL: file:///C:/Users/ebaze/Downloads/Catedra%20Tópicos%20Berti%202014.pdf.
- Bonelli, M. (2002). *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Bibliopolis.
- Broadie, S. (1993). Que fait le premier moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 183(2), 375-411.
- De Afrodisias, A. (1891). In *Aristotelis Metaphysica commentaria*. M. Hayduck (ed.). Colección *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Reimer.
- De Aquino, T. (1986). *Super librum de causis*. C. D'Ancona (ed.). Rusconi.
- ____ (1995). *De ente et essentia*. P. Porro (ed.). Rusconi.
- ____ (2000a). *Sententia libri Metaphysicae*. En *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <https://www.corpusthomicum.org/cmp00.html>.
- ____ (2000b). *Summa Theologiae*. En *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>.
- De Couesnongle, V. (1954a). La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38(3), 433-444.
- ____ (1954b). La causalité du maximum: Pourquoi Saint Thomas a-t-il mal cité Aristote ? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38(4), 658-680.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1958). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Teofrasto. (1993). *Métaphysique*. A. Laks y G. Most (trads.). Les Belles Lettres.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1622>

Mímesis and Prâxis: Republic I, II, III and X

Mímesis y prâxis: República I, II, III y X

Ariel Vecchio
Universidad Nacional de San Martín
Argentina
avecchio@unsam.edu.ar

Recibido: 21 – 10 – 2019.
Aceptado: 15 – 02 - 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

This paper presents an updated reading of the Platonic confrontation of *Republic* I, II, III and X with poets. Specifically, opposing the traditional readings that tend to focus on the ontological plane, this writing will investigate the Platonic warning about the plasticity and, consequently, the functionality of images. It is proposed as a contribution to redirect the criticism of poets to one of the central topics of *Rep.*, the tension between appearance and reality, to account for their connection with the forms of (self)deception in $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. In this sense, the objective is to show that the capacity of myths to form character and the social imaginary, as a dispositive of power, is anchored in the types of access and the ways of knowing that guide $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. This will then allow us to rethink a current topic: the capacity of $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$, in a broad sense, to produce subjects and social values, as well as the ways of practical knowledge.

Keywords: myth; image; Plato; *práxis*; *mímesis*.

Resumen

El presente escrito presenta una lectura actualizada de la confrontación platónica de *República* I, II, III y X con los poetas. Específicamente, frente a las lecturas tradicionales que tienden a focalizar el plano ontológico, este escrito indagará en la advertencia platónica sobre la plasticidad y, por ende, funcionalidad de las imágenes. Se propone como aporte reconducir la crítica de los poetas a uno de los tópicos centrales de *Rep.*, la tensión entre apariencia y realidad, para dar cuenta de su conexión con las formas de (auto)engaño en la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. En este sentido, el objetivo es mostrar que la capacidad de los mitos para formar el carácter y el imaginario social, como un dispositivo de poder, se ancla en los tipos de accesos y los modos de saber que orientan la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Esto nos permitirá entonces repensar un tópico aún actual: la capacidad de los $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$, en un sentido amplio, para producir sujetos y valores sociales, así como formas de saber práctico.

Palabras clave: mito; imagen; Platón; *práxis*, *mímesis*.

Introducción¹

El tratamiento platónico de la μίμησις ha sido limitado tradicionalmente, a partir de un pasaje clave de *Rep.* (X, 596a-602b), a un problema del orden ontológico: los μιμήματα serían objetos terciarios (copia de copia) en la jerarquía ontológica. Según esta interpretación, la actividad mimética, sin distinción alguna, no sería más que imitación servil. En este sentido, Belfiore (1984) afirma, por un lado, que en *Rep.* III y X se presenta una teoría de la imitación de las artes visuales y poéticas, y, por otro, remarca muchas características compartidas por ellas,² a partir de lo cual sostiene que Platón distingue un sentido general (μίμησις) y otro técnico (μιμητικὴ τέχνη), pero enfatiza que el ataque se debe a que se producen εἰδωλα sin conocimiento.

Ahora bien, Tate (1928) puso de relieve el valor funcional de la μίμησις, siguiendo su veta político-educativa, al resaltar que el μίμημα tiene la capacidad tanto de dar acceso a las doctrinas verdaderas como de imprimir cualidades sobre el carácter de los jóvenes. De este modo, destacó el carácter performativo de la poesía mimética y, por ende, su utilidad o peligrosidad de cara a la educación, la ética y la política.³ En esta línea, Asmis (1992) analiza, por un lado, el libro X de *Rep.* y, por otro, *Leyes* para poner de manifiesto que la crítica platónica es conciliadora, pues admite un tipo de poesía políticamente correcta. Esta

¹ Agradezco profundamente a los revisores anónimos por sus recomendaciones, que permitieron que el texto sea más preciso tanto en contenido como en forma. Además, agradezco al Dr. A. Vigo (UNAV) por sus comentarios en aspectos decisivos. Resta por destacar que algunos elementos de este artículo han sido presentados y discutidos en el Simposio “Mito y violencia en el mundo clásico y sus lecturas contemporáneas”, organizado por el Dr. Hugo F. Bauzá, Director Académico del Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

² Cfr. Nehamas (1982). Brancacci (2013, p. 213) afirma que, en los libros II y III, el análisis se aplica al papel positivo de la poesía y la música en la formación del alma. En cambio, en el libro X no se estudia su condición de posibilidad, sino la cosa en sí tras el estudio ontológico, psicológico y pragmático desarrollado a lo largo de la obra.

³ La tesis principal de Tate es que existen de dos tipos de μίμησις: uno malo, por el cual la poesía es desterrada; otro bueno, por el cual la poesía es aceptada. Contra esta tesis, cfr. Nehamas (1982).

tensión entre aceptación y rechazo se debe, afirma Asmis, a que tanto los poetas como los legisladores son “creadores” (ποιηταί) e “imitadores” (μιμηταί) de los valores morales, lo cual los convierte en rivales en la configuración o representación de los códigos de conducta de la πόλις. En una palabra, la autora pone de manifiesto que Platón concibe al poeta principalmente como un productor de códigos de conducta y ya no como un mero artesano de objetos ontológicamente degradados. Esto se debe a que la educación por medio de la palabra poética en el programa político de la Πολιτεία cumple un papel central, dado que se trata de la formación no solo de los guardianes, sino de cada uno de los estratos cívico-socioculturales que conforman la ciudad ideal bajo el principio regulativo de que, en ella, cada individuo, cada grupo social, cumple su propia función, cuyo resultado general sería la unidad orgánica de la ciudad (cfr. *Rep.* 346d y 370a-c; *Timeo* 17c).⁴

En línea con esta indagación ético-política, donde se pone el acento en el aspecto teleológico de la actividad mimética, Soares (2004) desarrolla un análisis actualizado que pone a la luz el poder de influencia de la producción mimética discursiva sobre los espectadores. En un trabajo reciente, Castillo Merlo (2016) da cuenta de que la tematización platónica comprime perspectivas complementarias y, a la vez, enfatiza, en sede ya no solo estética ni gnoseológica, sino también ético-política,

⁴ En *Rep.* se establece que cada uno es apto para realizar una única tarea, a su vez, en el momento propicio para desarrollarla. Por ello, cada uno trabaja en una única tarea, liberado de las demás ocupaciones, en el momento oportuno y según sus aptitudes naturales. De allí que se halle al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego (cfr. 379e y ss.). En este punto se conectan tres tópicos fundamentales en la filosofía platónica: la ontología, la ética y la búsqueda de la ἀρετή en sentido amplio (esto es, no restringido al ser humano) (cfr. X, 601d). Esto se debe a que lo que la cosa es conlleva un “en vistas de lo cual la cosa es” y “por medio de lo cual la cosa se realiza”, en sentido teleológico —cerrarse sobre sí, completándose—, de modo mejor o peor. De manera que el qué, su caracterología y el para qué están inherentemente vinculados: un individuo (o grupo), sea un útil o un ser animado, deviene excelente, si ejecuta correctamente la actividad por y para la cual es: del modo correspondiente según el fin. Para un ejemplo, cfr. *Rep.* I, 353a y ss. o *Crát.* 390a-d. Remitimos también a las notas 8 y 28 del presente texto.

el surgimiento del problema de cómo el carácter (ἦθος) del ser humano es “moldeado” a través de las imágenes dichas.⁵

En relación con las imágenes, Sekimura (2009, pp. 43-52), tras llevar a cabo una distinción entre εικόν y φάντασμα, afirma que la perspectiva de la crítica al poeta se relaciona con la crítica al sofista, debido a que la producción de ambos se apoya sobre la técnica de hacer aparecer simulacros (φαντάσματα)⁶ y no imágenes (εικόνες). En otras palabras, ambos miméticos, a la manera del mago (γοήης), productor de θαῦμα, desarrollan con sus dispositivos de espectáculo un juego preciso de φαντασῖαι que penetra en el oyente como si lo representado fuera lo real, para cumplir, de tal modo, su fin: engañar.⁷

En una palabra, el complejo tratamiento platónico de los simulacros poéticos posibilita, al menos, tres enfoques: 1) la perspectiva de su estatuto ontológico, 2) el de su producción, y 3) la perspectiva de su recepción, esto es, la asimilación.

A continuación presentaremos una interpretación sobre el problema de los mitos-imágenes en República I, II, III y X desde la perspectiva de la recepción. Específicamente, nos centraremos en la advertencia platónica sobre la plasticidad y, por ende, funcionalidad del mito como dispositivo de poder a partir del cual se forma el carácter de los ciudadanos.⁸

Ahora bien, es conveniente enmarcar esta línea interpretativa en el asunto central de *Rep.*, esto es, utilizando los términos de Wieland (1996):

⁵ En los últimos años se ha dado lugar a trabajos sobre el uso platónico de la μίμησις —la composición del marco narrativo, el diálogo, la caracterización, etc.— como vía de acceso no solo a la comprensión platónica del término, sino también a la propia filosofía platónica. Para un análisis de la tensión entre la teoría y la práctica narrativa en Platón, cfr. Halliwell (2009). Para un estudio sobre la práctica mimética en Platón y su papel formativo en relación con lector, cfr. Blondell (2014). Además, Johnson (1998), Blondell (2002) y Morgan (2004).

⁶ Para un análisis del término φαντασῖαι en el pensamiento antiguo, cfr. Sheppard (2014). Dentro del marco de la relación entre percepción (αἴσθησις), representación (φαντασῖαι) y acción (πρᾶξις) tanto en Aristóteles como en Platón, cfr. Boeri (2007, pp. 87-144 y 209-266).

⁷ Para la definición de la producción mimética de los sofistas, cfr. *Sof.* 265e-268d y Vasiliu (2012).

⁸ Lo cual podría dar sentido a que la dimensión estética esté sujeta a la dimensión ética de la poesía, dado que cada individuo debería ser educado de cara a su función propia (remitimos a la nota 4). Para el vínculo entre παιδεία y οἰκτιοπραγία, cfr. Brancacci (2013, pp. 201-203) y Sekimura (2009).

un problema de filosofía práctica. No solo cuál es el saber que orienta la *προᾶξις*, cómo los agentes se abren a determinadas experiencias de sentido, qué vínculo hay entre norma y situación particular desde una perspectiva teórica, etc., sino también cómo alcanzarlo y producir modificaciones a través de él. En términos de Platón:

[...] debemos investigar [σκεπτέον] mejor [βέλτιον]:
pues, no es un discurso sobre cosas fortuitas
[ἐπιτυχόντος], sino sobre de qué manera es menester
vivir [περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν] (352d).⁹

La pregunta inicial, “¿qué es la justicia?” —originariamente sobre el obrar individual y luego proyectada al nivel político (libros I y II) para retornar a aquel (IX, 591d-592c)—, no tiene un alcance exclusivamente teórico, sino que Platón busca una respuesta que motive y guíe el obrar, como también dar cuenta de determinados modos de comprender del agente en sede de trato práctico. Como sostiene Mas (2009, pp. 17-19), quien sigue a Wieland (1999): “el problema de Platón consiste en determinar el contenido de la norma y el verdadero interés del sujeto que actúa de tal modo que, dada una adecuada intelección tanto de la norma como del interés, no se le planteen problemas de motivación”. Ahora bien, Platón pone en evidencia que tanto quien conoce realmente (en este caso) la justicia como quien solo accede a su apariencia actúan con base en un paradigma que motiva el obrar.

En este sentido, no es anecdótico que la crítica de los poetas sea presentada en conexión con el fenómeno base del obrar, esto es, la tensión entre conocer realmente y en apariencias. Desde esta perspectiva, Mas (2009, p. 18) afirma acertadamente (aunque no desarrolle esta conexión): “la *República* es en gran medida, entre otras muchas cosas, un sutilísimo análisis de las formas y estrategias del engaño y autoengaño, sobre su necesidad, pertinencia e impertinencia”.

Entonces, el objetivo central del artículo, no siempre adecuadamente atendido en la bibliografía especializada, es reconducir, con base en una metodología hermenéutico-filológica aplicada al texto fuente, el

⁹ Las traducciones son nuestras. Para un estudio de este pasaje y el uso de *χρῆ* y su campo semántico, cfr. Merker (2011, pp. 21-76). Esta frase es empleada también en el marco de una reflexión sobre la opción de un modo de vida, donde se contraponen el fin de la retórica y la filosofía. Cfr. *Gorgias* 500a-e y su variante *πῶς βιωτέον* en 492d.

tratamiento de la μίμησις a la tensión presentada por Platón desde el inicio de *Rep.* entre parecer y ser, y sus posibles formas de (auto)engaño, para comprender de manera orientada tanto su complejidad y, por momentos, ambigüedad, como la “rehabilitación práctica” de la poesía, en la cual se trata de gestionar la tensión en sus formas adecuadas.

Este enfoque propuesto nos permitirá seguir el entramado conceptual y temático del problema base y, por ende, enmarcar en un horizonte más amplio la crítica de los poetas, sus planos y constituyentes. A su vez, nos dará oportunidad de reinterpretar la crítica platónica de los poetas de cara a un tópico actual.¹⁰ la capacidad —y gestión— de los εἶδωλα para producir sujetos éticos y su imaginario político, entendido como la red simbólica compartida, y los tipos de saber impresos en el marco educativo.

El problema de la apariencia: de lo epistémico-ontológico a lo ético-político

γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾶ.
Platón, *Rep.* 413c

Es habitual ubicar la crítica platónica de los poetas en *Rep.* II, III y X.¹¹ Ahora bien, el tópico de la producción de apariencias y su potencial autoengaño, según intentaremos mostrar a partir de a un análisis terminológico y la construcción de su campo semántico, recorre varios momentos de la obra, puesto que para Platón es central en el programa de su Πολιτεία —i. e. sistema político-social en sentido amplio—: las apariencias están involucradas en el proceso de formación del ἦθος y, por ende, de la psicología humana, tanto en su acceso individual a la πρᾶξις como en el nivel político-organizativo.

A modo de resumen, presentaremos a continuación tres momentos de tensión entre apariencia y realidad:

¹⁰ En esta última línea, Cerri (2007) abre un punto de contacto, actualizando la temática, entre los cambios tecnológicos actuales en materia de comunicación y el que experimentó la antigua Grecia entre los siglos V y IV, esto es, el paso de una cultura oral a una escritural. Específicamente sobre Platón en cuanto escritor y compositor poético, y la revalorización de este aspecto para un análisis filosófico, cfr. Tanner (2010) y en especial Wieland (1991). Además, cfr. Janaway (1995).

¹¹ Para un breve estado de la cuestión, cfr. Vecchio (2016, pp. 1-8).

1) En el debate sobre la definición de la justicia. Desde el inicio de *Rep.*, Platón pone en escena la tensión entre apariencia y realidad en sus dimensiones ontológica, epistemológica y ética, lo cual será conectado con el tratamiento de la poesía y los poetas. En primer lugar, en el libro I Sócrates le pregunta a Polemarco cuáles son los amigos: o bien aquellos que a cada uno (ἐκάστῳ) parecen buenos (δοκοῦντας), o aquellos que son buenos aunque no lo parezcan (ὄντας - μὴ δοκῶσι). Tal distinción es clave debido a que los seres humanos yerran (ἀμαρτάνουσιν), justamente, en la apreciación:

—¿Dices que son amigos los que a cada uno parecen buenos, o bien quienes son buenos aunque no lo parezcan, y de la misma manera los injustos? —Es razonable —dijo— amar a los que se *considerare* [ἡγήται] buenos, y odiar a los que se *considerare* malos. —¿Acaso ciertamente no yerran los hombres sobre esto, de modo que les parece que muchos son buenos no siéndolo, y muchos lo contrario? —Yerran. —Entonces, para ellos los buenos *son* enemigos y los malos, amigos (I, 334c; el resaltado es mío).

En otras palabras, Platón pone en escena, aunque no de manera directa, el acceso originario al mundo de la *πραξις* humana, el trato directo con los entes, donde el agente percibe las cosas de *cierta manera*, y muestra que está inserto en el marco de la tensión entre apariencia y realidad, lo que trae como consecuencia, desde la perspectiva platónica, la necesidad de desarrollar una habilidad para, mediante criterios adecuados, guiar dicho trato con el mundo circundante y, de este modo, no dar inmediato asentimiento al plano perceptual. En el trato directo con los entes —por excelencia con otros seres humanos, capaces de fingir o hacerse pasar por lo que no son— se abre un campo interpretativo en el que el agente puede acertar, esto es, ser competente de manera efectiva en el trato con el caso o no. Razón por la cual en el texto platónico se afirma que es necesario considerar amigo al que *parece* y *es* bueno (δοκοῦντα - ὄντα), mientras que, en cuanto al que *parece* bueno pero *no es* bueno (δοκοῦντα - ὄντα μὴ), habría que considerar que parece amigo sin serlo (δοκεῖν - μὴ εἶναι). En uno y otro caso se pone en juego el límite del asentimiento. Es decir: mientras que en el primero aquello experimentado por el agente, el conocimiento de orientación que media y las notas del objeto coinciden, en el segundo, en cambio,

el acierto tiene doble dirección: dar certeza de que parece bueno desde el plano sensitivo y, al mismo tiempo, desde el plano judicativo de que los atributos de su apariencia no coinciden con los reales —piénsese en el ejemplo típico del remo debajo del agua—. Luego concluye que es necesario hacer el bien a quien *es* bueno y perjudicar, siguiendo la definición de Polemarco, al enemigo que *es* malo (I, 334b-335b).

En segundo lugar, en el libro II (357a y ss.), donde, entre otros asuntos, se debate sobre si es mejor ser justo o injusto, se tematiza también el conflicto entre parecer (δοκεῖν) y ser verdaderamente (εἶναι ἀληθῶς)¹² como un tópico que comprime los planos ontológico, epistemológico

¹² En la propia pregunta que Glaucón le realiza a Sócrates subyace también la tensión entre apariencia y realidad: “Oh Sócrates, ¿cuál de las dos deseas: *parecer* (δοκεῖν) estar persuadidos o estar convencidos por lo tanto *verdaderamente* (ἀληθῶς) de que en todo sentido es mejor ser justo o injusto?” (357a-b). El resaltado es nuestro. Al respecto, cfr. Boeri (2007, p. 65). En la fórmula “εἶναι ἀληθῶς” es necesario remarcar el valor del adverbio, pues cobra suma importancia en el tratamiento de la producción de imágenes discursivas. Para el valor ontológico de la imagen, mezcla de ser y no ser, cfr. *Sof.* 240a y ss. En tal contexto se define al sofista como productor de imágenes, esto es, figuras semejantes a lo verdadero y, por ende, entidades que son (existen), pero que *no* son *verdaderamente*. El sofista —válido para nuestro caso, los poetas— manipula el ser y el no ser, y hace uso de la semejanza, que es el género más resbaladizo (cfr. *Sof.* 231a; en esta línea, cfr. *Lis.* 217d). La tensión entre apariencia y realidad, y la opción por el modo de vida que le corresponde a cada uno, constituyen un tópico de gran alcance en los diálogos platónicos; de hecho, por ejemplo, sobre la base de ella lleva a cabo también la crítica de cierta retórica y de la poesía, definida en tal contexto como oratoria popular de tipo retórico (cfr. *Gorgias* 502a-d, 520b y 527b-d). En este marco, los poetas se comportan de cierta manera como los oradores en la medida en que su fin es complacer a los ciudadanos en lugar de apuntar al mayor bien, esto es, hacerlos mejores (cfr. *Gorg.* 501e-503a). Como veremos, Platón afirma en *Rep.* 378b-e que se debe poner el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto con vistas a la excelencia. Opera, pues, un cambio de finalidad de la poesía: del placer a la excelencia. Esto se debe a que la educación por medio de la poesía tiene la capacidad de moldear el carácter del individuo, esto es, imprimirle un tipo de imagen de la virtud práctica. Razón por la cual es menester retirar todo mito que presente una imagen de los dioses y héroes no concordantes con los principios regulativos apropiados, cuyo ejemplo es la θεολογία positiva (cfr. 379b-382a), para que los individuos, tras el proceso de habituación, no sean formados bajo una matriz que no sea afín a cierta comprensión de la virtud práctica conforme a la función propia, la cual, en Platón, no está dissociada del ámbito político-

y ético. En tal contexto, a partir del mito de Giges, Glaucón pone en evidencia que el justo obraría como el injusto, puesto que cometer injusticias brinda en lo individual mayores beneficios (cfr. II, 360a-d). A continuación, Glaucón plantea el argumento de dos hombres (cfr. II, 360e y ss.): uno que es justo con apariencia de injusto, y otro que es injusto con apariencia de justo, y pone a prueba cuál de los dos es más feliz.

Por una parte, se da cuenta de la necesidad de que el hombre injusto actúe como los artesanos hábiles (δεινοί), que deben discriminar las cosas posibles (δυνατά) de las imposibles (τά ἀδύνατα) para embarcarse exclusivamente en iniciativas que sean realizables y, de este modo, no ser descubiertos. De manera que si desea ser excesivamente injusto (cfr. II, 361a) será necesario que las lleve a cabo correctamente (ὀρθῶς) para no ser descubierto en su injusticia. De tal modo, no tendría fama de injusto, apariencia, y, así, lo sería en el más alto grado, pues “la más alta injusticia es parecer justo, no siéndolo” (δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, 361a). Esta apariencia de justo le brindará todo tipo de beneficios: será provisto para llevar una vida mejor que la del justo, como veremos, por dioses y hombres (cfr. II, 362b-d). Según interpretamos, conectado con lo visto líneas arriba, el injusto que obre de tal modo será aquel que sea capaz de componer una apariencia de X de tal modo que los agentes que traten con él en el ámbito inmediato yerren en la apreciación, esto es, confundan el plano perceptivo con el judicativo, cometan un paralogsismo al juzgar que *es X* porque *parece X*.

Por otra parte, debido a que no es evidente si el hombre justo obra de tal manera por la justicia o por sus honores y recompensas, deberá quitársele el parecer justo (τὸ δοκεῖν) con el fin de que, vedada la imagen, se desoculte el verdadero fin (cfr. II, 361b). Aún más: es necesario que, sin cometer injusticias, tenga la mayor fama (δόξαν) de injusto para probar su consagración a la justicia durante toda la vida. De lo cual Glaucón deriva, con cierta ironía, que a causa de que el hombre injusto no desea parecer injusto (οὐ δοκεῖν), sino serlo (εἶναι), se ajusta más a la verdad (ἀληθείας) (cfr. II, 362b). El justo, en cambio, tras ser mal reputado (κακοδοξίας) y castigado con todo tipo de torturas por su apariencia de injusto, aprenderá que es menester no ser justo (οὐκ εἶναι), sino parecerlo (δοκεῖν) (cfr. II, 362a), lo cual se debe, insistimos, a que los

comunitario. Para un ejemplo de una reconfiguración platónica del sentido del Hades, en este caso en relación con la educación del filósofo, cfr. *Fedón* 80d y ss.

agentes tienden a cometer el paralogismo de juzgar que *Y es X* porque *Y parece X*, pero, a su vez, a partir de este error categorial, se deriva un tipo de orientación práctica hacia *Y* al juzgarlo *X*. En suma, previo a la crítica de los poetas —quienes tratan con las imágenes— y, en especial, los miméticos —quienes hablan “como siendo otro”—, Platón pone a la luz las relaciones entre ontología, epistemología y ética en el marco de la tensión entre apariencia y realidad en sede práctica.

Adimanto, por su parte, hace ingresar y pone en el centro de la escena los relatos de los poetas y evidencia que afectarán el alma de los jóvenes con determinado paradigma (cfr. 365a): conforme a lo que ellos narran, por ser (ὄντι) justo sin parecerlo (μὴ δοκῶ) no se obtendrá ventaja, pero por ser injusto habiéndose procurado fama (δόξαν) de justo se esperará una vida digna de dioses. De manera que, aunque inicialmente intente posicionarse en la tesis contraria a Glaucón (cfr. 366d), concluye, en un pasaje rico terminológicamente, en la misma línea:

[...] puesto que, como los sabios me lo hacen visible, “el parecer” [τὸ δοκεῖν] obliga por fuerza [βιάται] a la verdad [ἀλάθειαν] y es señor de la felicidad [κύριον εὐδαιμονίας], por esto uno debe dedicarse a ello por completo [ὅλως]. Uno debe trazar [περιγραπτέον] a su alrededor una mera ilusión de excelencia [σκιαγραφίαν ἀρετῆς], como las puertas principales y las apariencias exteriores (II 365c).¹³

¹³ Incluso hay maestros que enseñan una sabiduría adecuada para tales fines en asambleas y juicios (cfr. *Rep.* II, 365d). La σκιαγραφία es una técnica que produce una impresión de relieve, esto es, mediante el juego de colores y sombras desde un determinado punto de distancia genera una ilusión en la vista del espectador. Sekimura (2009) dedica un capítulo especial al estudio de las artes de la representación en el mundo griego, entre las cuales se encuentra la σκιαγραφία. Platón utiliza este término en el contexto de la tensión entre parecer y ser verdaderamente, lo cual no es anecdótico, pues se dice que, si la apariencia vence a la verdad, es necesario producir alrededor de uno una apariencia de excelencia, es decir, hacer una σκιαγραφία de excelencia, un juego de sombras y contornos cuyo conjunto organizado, visto desde determinada posición, proyecte la impresión de excelencia. Sekimura traduce este término como “pintura que engaña al ojo”, y afirma que este sentido es el que le permite a Platón vincular la σκιαγραφία con la φανταστική, pues ambas convergen en producir simulacros y engañar al espectador. A su vez, vincula la σκιαγραφία

2) En el tratamiento específico sobre los poetas. Si trasladamos este análisis hacia la producción del poeta, revelaremos que también subyace el conflicto entablado entre el parecer y el ser verdaderamente, con especial énfasis en lo tocante a la μίμησις. Lo que se pone en juego aquí es el lugar que toma la apariencia dentro del ámbito de producción lingüística, en este caso, poética, y su nocividad o utilidad cara a los fines formativos, pues, para Platón, el uso útil de la apariencia tiene como fin último la unidad o armonía psíquica y política.

Como es sabido, Platón (cfr. III, 392e-394a)¹⁴ establece tres clases de λέξις poética: por un lado, la narración simple sin μίμησις (cfr. III, 394b), que es aquella en la cual el narrador expone el discurso no como si fuera el personaje, sino *como uno mismo*, esto es, jamás ocultándose (μηδαμοῦ ἑαυτὸν ἀποκρύπτοιτο); por otro, la narración mediante μίμησις, en la cual el poeta se presenta *como siendo algún otro* (ὡς τις ἄλλος ὄν); por último, una mixta.

Según nuestra interpretación, la verdadera polarización se da entre las dos primeras. De ello podemos decir que, por un lado, el punto nodal de esta distinción es el uso modal del “como si”, y, por otro, que la μίμησις, en su sentido de representación o personificación, se vincula con el modo de tratar con las apariencias y tomarlas atemáticamente como si fueran lo que es, tal como hemos visto en 1). La búsqueda del asemejarse (τό ὁμοιοῦν) en la apariencia uno mismo a otro (ἑαυτὸν ἄλλῳ), sin serlo, como en el caso del libro II, es propia del ocultamiento de la actividad mimética (μιμεισθαί)¹⁵ y su efectividad se apoya en el modo en que los espectadores están orientados al mundo.

con la situación de los prisioneros de la caverna: en la proyección de sombras los prisioneros, en plena pasividad, ignoran los mecanismos de producción de la proyección de las sombras, del mismo modo que los espectadores frente a las intervenciones de los poetas. En este marco, la σκιά, la sombra, no es la imagen de otra cosa, de un modelo, sino aquello que se toma por la cosa real. Este teatro de simulaciones es una máquina de producir ilusiones sobre el espectador, es decir, cautiva y modifica al espectador, quien deviene en un alienado. Según Sekimura la estructura del espectáculo de simulacros pone en evidencia el efecto mental producido y la *puissance* que ejerce la técnica de la μίμησις sobre el alma humana.

¹⁴ También Aristóteles tematiza este valor de la actividad mimética (cfr. *Poét.* 1448a20).

¹⁵ Cfr. Jérôme (2013). Platón sostiene que es conveniente estar siempre en guardia respecto de las semejanzas, pues es el género más resbaladizo (cfr. *Sof.*

3) En la clasificación tanto de los objetos de una producción como de los agentes (cfr. X, 597a-e) está latente, del mismo modo, la tensión entre el ser verdaderamente y el parecer.

En primer lugar, presenta tres tipos de producciones (cfr. X, 597b): I) la esencial, que está en la naturaleza, identificada con la Idea; II) el objeto producido por el artesano, y III) la apariencia que realiza el pintor. En segundo lugar, clasifica los tres tipos de agentes (cfr. X 597c-d), relacionados respectivamente con aquellas producciones: I) la divinidad, que es procreadora (φυτουργόν) de las Ideas, que son lo realmente existente; II) el carpintero, considerado un demiurgo (δημιουργόν), y III) el pintor, que es un mero “mimético” de lo que aquellos son demiurgos, hacedores (μιμητής οὐ ἐκείνοι δημιουργοί) (cfr. X 597d-e).¹⁶ Evidentemente hay en esta clasificación una jerarquía ontológica: la pintura, como ejemplo de actividad mimética, está alejada en la escala ontológica jerárquica de lo que es, por lo cual su agente se dedica a una actividad que por su propia definición está degradada (cfr. X, 596a-602b).¹⁷ En esta línea, Sócrates pregunta retóricamente:

¿Crees, ciertamente, que si alguien fuera capaz de producir ambas, lo que será representado [μιμηθισόμενον] y su apariencia [εἶδωλον], se entregaría él mismo a la producción [δημιουργία] de apariencias [εἰδώλων] para dedicarse seriamente [σπουδάζειν] a ello y colocarlo a la cabeza de su propia vida por considerarlo óptimo (X, 599a-b)?

En otros términos, nadie que tenga la capacidad para crear (δύναιτο ποιεῖν) lo que es representado se dedicaría a la actividad degradada, ontológicamente hablando, de la producción de apariencias. Como hemos visto, la Idea, lo que es realmente, no podría ser creada por

231a y *Crátilo* 432b-c). El problema de base es que, además del peso ontológico de la distinción entre apariencia y realidad, la semejanza abre un problema en el ámbito de la percepción. Como afirma White (2002), se suele distinguir entre epistemología y ontología, pero en Platón se deben tomar en conjunto — agregamos: junto a la ética —.

¹⁶ En X, 599a-b considera la acción del poeta como δημιουργία.

¹⁷ Para el uso positivo de la metáfora de los pintores, cfr. II, 472d y en especial VI, 500e — donde se habla de los pintores que hacen uso del paradigma divino para representar la ciudad, esto es, los filósofos — y 501c.

ningún artesano (cfr. X, 596c), menos aún por un poeta, cuya actividad es comparada con un espejo (κάτοπτρον): muestra las cosas en sus apariencias (φαινόμενα), no en lo que son verdaderamente¹⁸ (οὐ ὄντα τῆ ἀληθείᾳ) (cfr. X, 596d-e). Platón profundiza aún más la crítica: en la actividad mimética no se “reproduce” el objeto con relación a lo que es (πρὸς τὸ ὄν), tal como es (ὡς ἔχει), sino con relación a lo que aparece (πρὸς τὸ φαινόμενον), tal como aparece (ὡς φαίνεται), es decir, la apariencia (φαντάσματος)¹⁹ (cfr. X, 598b). El poeta, en consecuencia, crea apariencias (εἰδώλων) por medio de nombres y verbos conjugados por medio del metro, el ritmo y la armonía. A decir verdad, el creador de apariencia (ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής) y, dentro de tales miméticos, el poeta no conocen lo que es (τοῦ ὄντος), sino que su acceso queda restringido al plano de la apariencia, lo que parece (τοῦ φαινομένου) (cfr. X, 601b). Por lo cual no tendrá ni ciencia (ἐπιστήμην) ni opinión recta (δόξαν ὀρθήν) respecto de *lo que es*. De manera que los poetas crearán sus exposiciones conforme a lo que a la multitud (τοῖς πολλοῖς) le *parece* cosa bella (φαίνεται καλὸν εἶναι) (cfr. X, 602 a-b), no conforme a una simetría de las cosas mismas (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 99-104). Ahora bien, esto tiene otra consecuencia no siempre atendida: lo que le parece a la multitud, como hemos visto anteriormente, no es criterio adecuado, dado que los agentes tienden a tomar lo que parece por lo que es. Al respecto, Sekimura (2009, pp. 40-41) sostiene que lo principal en el análisis de la triada idea-objeto-apariencia no es únicamente el punto de vista ontológico,²⁰ pues esto es simplemente insuficiente para

¹⁸ En lugar de contraponer “parecer” (δοκεῖν) y “ser verdaderamente” (εἶναι ἀληθῶς), en este caso contrapone “apariencias” (φαινόμενα) y “lo que son realmente” (ὄντα... τῆ ἀληθείᾳ). Por el momento, traducimos los cognados de δοκεῖν, εἶδωλον y φάντασμα por “apariencia” o “imagen” indistintamente. A continuación presentaremos la distinción de Sekimura (2009).

¹⁹ La argumentación desplegada desde X, 598b hasta 599a es en extremo elocuente desde la perspectiva de la semántica griega. Presentamos algunos pares de términos que construyen el campo semántico de la crítica platónica:

<u>Ser verdaderamente</u>	<u>Parecer</u>
εἶναι ἀληθῶς	δοκεῖν
ἀλήθεια	εἰκῶν – φάντασμα
τὸ ὄν	τὸ φαινόμενον
ὡς ἔχει	ὡς φαίνεται

²⁰ Brisson (2005) distingue netamente el plano ontológico en el libro X de los planos ético y político en los libros II y III. En el apartado sobre el libro

comprender el arte mimético: no es suficiente el análisis objetivo, es necesario además el análisis subjetivo, esto es, el modo de apropiación del espectador y la imagen mental producida (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 138-150), y, como adelantamos, sus consecuencias en las órbitas ética y política (cfr. Merlo Castillo, 2016, p. 50).²¹

En esta línea, en un análisis que combina el *Sof.* y *Rep.*, Sekimura (2009, pp. 21-35) propone una distinción terminológica dentro del ámbito de la producción de εἶδωλα: por un lado, el εἰκόν, imagen, que tiene una conexión proporcional con un modelo X (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 103-104), y, por otro, el simulacro, φάντασμα, que es una apariencia ilusoria o engañosa. Sostiene además que Platón se ve

X afirma que Platón lleva allí la discusión al plano ontológico. Ahora bien, el plano ontológico en la crítica platónica no está desvinculado de los planos epistemológicos y ético-políticos. De hecho, Brisson, en su análisis ontológico, conecta dicha discusión con la “decadencia de la ciudad” (2005, pp. 33-34).

²¹ Una vez más, el punto subjetivo abriría toda una línea de indagación sobre el problema epistemológico entre percepción, conocimiento y acción. En 602c-d se sostiene que las mismas cosas parecen curvas o rectas según se las contemple dentro del agua o fuera de ésta, o cóncavas y convexas por el error de la vista. En este marco Sócrates sostiene que en el alma se da este tipo de ταραχή y que precisamente a estos παθήματα de la naturaleza (τῆς φύσεως) que se dan en el ser humano apunta la σκιαγραφία. Por ello, a continuación, sostiene que en nada se alejan la σκιαγραφία, la θαυματοποιία y todos los artificios de tal clase (αἱ ἄλλαι πολλαὶ τοιαῦται μηχαναί) de la γοητεία (cfr. VII, 523b). En cambio, afirma que el medir, el contar y el pesar se han acreditado como los auxiliares para evitar el error. En términos del *Prot.* (357a), la técnica métrica (μετρικὴ τέχνη), que es ciencia y técnica, es la que dota al agente de πράξις de la recta elección del placer y el dolor, esto es, cumple la función de determinar la correcta acción, pues al mostrar lo verdadero (δηλώσασα τὸ ἀληθές) genera poseer una ψυχὴ serena que habite (μένουσα) en la verdad (τῷ ἀληθεῖ). Es decir, ella es la mejor garantía de la conducta y, a su vez, un φάρμακον para la δύναμις de las apariencias, las cuales engañan y hacen cambiar muchas veces de opinión y, por ende, generan arrepentimiento en las acciones y elecciones. Es decir, las apariencias generan un carácter débil, fluctuante, de cambio constante de opiniones (cfr. 356d y, de Aristóteles, *Fís.* VIII, 3, 256a29, donde la φαντασία y la δόξα son presentadas como κινήσεις τινές). Una mirada de conjunto de *Rep.* podría mostrar que en ella se trata de dar con una educación que permita que el ser humano se baste a sí mismo (αὐτάρκης) en lo tocante a vivir bien (τὸ εὖ ζῆν) (cfr. 387d-e). Además, para el juego del autogobierno o ser gobernado por otro y el conocimiento, cfr. *Lis.* 208a-210b.

obligado a redefinir el estatuto ontológico de la apariencia, que es el estrato común entre la imagen y el simulacro. Ahora bien, la puesta en cuestión del simulacro tiene como fuente el poder de influjo, como intentamos mostrar, en su recepción, y puntualmente se debe a que se apoya en proporciones no vinculantes con un modelo, sino de cara a la perspectiva del espectador: afirma, pues, que la técnica φανταστική es una ἀπατητική.²² De allí que según su interpretación el conflicto de Platón con los sofistas y poetas, tanto el *Sof.* como *Rep.* tienen como hilo conductor la distinción fundamental entre apariencia y realidad, específicamente el arte de producir imágenes-simulacros y su eficacia en la recepción (2009, p. 217). A su vez, tanto Grube (1987, p. 282) como Brancacci (2013, p. 206) sostienen que la μίμησις platónica no puede ser comprendida en su totalidad sin tener en cuenta su valor asimilativo, pues ella no solo es un hecho artístico desvinculado, sino que, una vez más, se traduce en acciones, y por ende es susceptible de una crítica moral. Si bien es cierto que la crítica a las imágenes tiene su aspecto de verdad, es necesario remarcar que el correlato de la capacidad de las imágenes es la tendencia práctica de los agentes a dar crédito de modo inmediato a las apariencias, tópico, según mostramos aquí, que atraviesa todo el marco del diálogo y es la fuente de reflexión de la necesidad de criterios normativos de acción, tal como hemos revelado desde el punto 1).

Entonces, la peligrosidad de los simulacros y, por ende, de aquellas

²² En su análisis del *Sof.*, Heidegger (2012) sostiene que Platón pone en el centro de la escena las condiciones de posibilidad de la comunicación con otros: el λέγειν καλῶς y el λέγειν μὴ καλῶς. A su vez, considera al primero como el modo auténtico del decir y al segundo como el modo inauténtico. En este modo inauténtico prima la ἀπάτη: la ilusión o engaño. Ahora bien, en la lectura heideggeriana, la ilusión o engaño tiene mayor éxito cuando las apariencias se posan sobre las cosas que se distinguen poco: el ser humano es más fácilmente engañado allí donde “vague”, allí donde reine el caos de las habladurías (*Gerede*), entendidas como el modo de ser de la caída en la cotidianidad, esto es, el *Man*. Remitimos a la nota anterior. Para la relación entre habladuría, carencia de fundamento, forma de interpretar propia de este fenómeno que oculta el acceso originario y genuino e impropiedad como modo eminente de estar-en-el-mundo, cfr. *SuZ* §35-38. Para el poder de encantamiento del εὖ λέγειν de la palabra retórico-poética, el cual cuenta con mucho tiempo de preparación, cfr. *Menéx.* 235a-d. Además, *Eutid.* 289e-290a y *Prot.* 315a-b.

disciplinas²³ que se centran, no en el ser verdaderamente —aspecto ontológico—, sino en la manipulación de las apariencias, está dada en el marco de la antropología platónica de *Rep.*, en el que, además ellas se dirigen hacia la fragilidad humana y develan la maleabilidad de la ψυχή (cfr. X, 602c-e)²⁴ y los errores categoriales, paralogismos, más comunes. En otras palabras, la producción poética-mimética (cfr. X, 601 a-b), sin un τύπος normativo correcto en función de a quién se esté educando y, fundamentalmente, para qué, produce un régimen perverso (κακὴν πολιτείαν ἐμποιεῖν) en el alma (τῇ ψυχῇ), puesto que complace (χαριζόμενον) su parte no intelectual (τῷ ἀνοήτῳ), que es, en términos platónicos, inactiva (ἀργὸν) y amiga de la debilidad de carácter (δειλίας φίλον)(cfr. X, 605 b-c).

Con base en el simulacro, la poesía imitativa, por un lado, se dirige al placer (πρὸς ἡδονήν) (cfr. X, 607c) de la parte irracional del alma (cfr. *Gorgias* 501e-503a, *Leyes* 657b, 659b-c y 668a y ss.). Por otro, tiene la facultad de generar una compenetración en la realidad del τύπος representado: las imágenes miméticas, cuando son reiteradas durante largo tiempo desde la juventud, se instauran (καθίστανται, i. e. ‘poner abajo’) en el hábito y en la naturaleza (ἔθη τε καὶ φύσιν) en lo tocante al cuerpo, la voz y el pensamiento (σῶμα - φωνὰς - διάνοιαν) (cfr. III, 395c-d y I, 335c-d), razón por la cual Platón pone a la luz y pondera la funcionalidad de la μίμησις (398e) en detrimento del posible placer que podría suscitar. De lo contrario, según el lenguaje plástico de Platón, no solo riegan (ἄρδουσα) las cosas que deberían estar secas (ἀρχμεῖν) —i. e. lo vinculado a lo apetitivo (ἐπιθυμητικῶν)—, sino que las instauran (καθίστησιν) como gobernantes (ἄρχοντα) cuando deberían ser gobernadas (ἄρχεσθαι) para devenir mejores (βελτίους) y más felices

²³ Siguiendo el método de la διαίρεσις, el sofista es definido por su actividad mimética, productora de imágenes, del siguiente modo: “Extr.: la actividad mimética propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de lo conjetural, del género simulativo de la técnica —no divina, sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que esta es realmente ‘la estirpe y la sangre’ del sofista, diría, según parece, la verdad máxima” (*Sof.* 268d).

²⁴ Para las partes del alma, cfr. X, 604b-605b y Cooper (2013). Sekimura (2009, p. 265) hace hincapié en la plasticidad el alma y remite a *Teet.* 191e9, donde se le asemeja a un bloque de cera.

(εὐδαιμονέστεροι) en lugar de peores y más infelices (ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων) (cfr. X, 606d).

De manera que la crítica platónica tiene una perspectiva ontológica, pero este plano, por cierto, no es conclusivo ni no vinculante, puesto que la creación poética es caracterizada, tal como hemos visto, como poseedora de un gran poder de seducción, razón por la cual, a su vez, conlleva un plano funcional que se ancla en el modo en el que los agentes se orientan al mundo de la *πραξις*. Al respecto, Grube (1987, p. 312) sostiene: “nadie ha creído más profundamente ni ha expresado con mayor insistencia la poderosa influencia que las artes ejercen sobre el desarrollo del alma humana”.

En términos de Platón: “estas mismas cosas por naturaleza (φύσει) tienen un determinado gran encantamiento (κίλησιν)” (X, 601b). En esta línea, consideramos que Platón pone a la luz la necesidad de tener conciencia del encantamiento de la poesía y su influjo, en el marco educativo, sobre el ser humano, quien es seducido involuntariamente. En otros términos, reconduciendo el tópico de la poesía y en especial la mimética al trato no siempre adecuado del par apariencia-realidad, lo muy terrible (πάνδεινον) es que corrompe (λωβᾶσθαι), a excepción de unos pocos, incluso a los hombres virtuosos (X, 605c) (cfr. Brancacci, 2013, pp. 209-211).

Posicionados ahora desde el plano funcional, la producción poética es central en la educación de los niños. Para Platón, la infancia, en calidad de origen (ἀρχή), es lo más importante: es el momento en que, más que en cualquier otro, se moldea (πλάττεται) y se marca (ἐνδύεται) con el τύπος que se desee estampar a cada uno (ὄν ἄν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω) (cfr. II, 377b y *Teet.* 191c). A su vez, advierte que el niño no es capaz de discernir (κρίνειν) qué es alegórico y qué no (ὑπόνοια καὶ ὁ μή), y las opiniones que a esa edad recibe son habitualmente las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas (378e).²⁵

²⁵ Como Platón, Aristóteles, en *EN* 1104b, afirma que es necesario ser educados desde jóvenes de cierto modo en relación con el placer y el dolor para devenir agentes correctos de *πραξις*. Sobre el carácter temporal de la educación de los niños de cara a la excelencia o el vicio, donde el acostumbamiento cumple un papel fundacional, cfr. Platón, *Rep.* I, 335b-d y III, 395b-d, y *Leyes* II 653a y ss., así como Arist. *EN* 1103b6-35.

En el proceso formativo-educativo hay, pues, afirma Platón, dos géneros de discursos (λόγων): uno verdadero (ἀληθές) y otro falso (ψεῦδος) (cfr. II, 377a). Lo importante es que, según Platón, ambos en conjunto son necesarios para la formación del niño (cfr. II, 376e-377b), pues su educación comienza en primer lugar (πρῶτον) narrándoles μῦθοι, cuyo conjunto es falso (ψεῦδος) aunque contengan algo verdadero (ἀληθῆ).²⁶ De allí que Platón insista en censurar el mentir “in-noblemente” (μὴ καλῶς ψεύδεται),²⁷ esto es, el modo. La acción de mentir o simular, de hacer uso de o gestionar la imágenes, no es censurada por sí misma (cfr. III, 414b y ss.). Antes bien, el propio filósofo considera que la mentira es, para los seres humanos (ἀνθρώποις), útil²⁸ (χρήσιμον)

²⁶ El siguiente paso de la educación será dado, en su debido momento, con los discursos verdaderos (cfr. II, 277a y ss.). Además, la crítica no apunta a que el mito esté compuesto de partes irracionales. De hecho, la θεολογία platónica es un ejemplo del aspecto positivo del mito. Cfr. Brancacci (2013, p. 202), Sekimura (2009, p. 274) y Teisserenc (2010, p. 257 y ss.).

²⁷ Cfr. II, 377 a-e. La censura recae en el modo (μὴ καλῶς) y no en la mentira en sentido propio. Platón mismo habla de las mentiras que llegan a ser necesarias dentro del programa educativo de la buena ciudad. Al respecto, Wieland (1989), en un artículo profundo, sostiene que la fundamentación racional del obrar humano tiene como marco la pregunta por la verdad, esto es, de qué modo puede referirse a sí mismo, alcanzar la autoconciencia. A su vez, afirma que ninguna instancia supraindividual es capaz de existir si no está presente, de alguna manera, en la conciencia de los que pertenecen a él. La pauta superior de la acción de las instancias políticas en *Rep.* es el cuidado de la unidad del Estado y la estabilidad de su existencia; por esta razón, no solo está permitido, sino incluso es indicado engañar y mentir a los ciudadanos. Según Wieland, el hecho de que el contexto de licencia del engaño esté en el marco de la crítica a los poetas no es anecdótico, sino intencional: no se apunta a que Homero y Hesíodo mientan, sino a que se trata de mentiras no bellas para ser mostradas (cfr. 377d): es menester representar a los dioses solamente como modelos que sirvan también para los hombres. En esta línea, concluye: por un lado, el autoengaño es una exigencia de la propia estructura del Estado, y, por otro, nunca concuerda el saber del Estado-modelo con el saber que es posible dentro de él. Por último, interpreta el autoconocimiento delfico como conocer los propios límites, actitud en excelencia de la cual los hombres acepten la opacidad de los fundamentos sobre los que descansa su existencia individual y política.

²⁸ Sobre el valor central de la utilidad, del uso, en el pensamiento platónico de *Rep.*, cfr. X, 601c-602a. En tal fragmento, Platón clasifica las artes

como una especie de remedio. Debido a que es un φάρμακον, siguiendo la metáfora platónica, debe ser manipulada por los conocedores, quienes poseen un saber de uso, no por los legos (cfr. III, 389b y, además, 342e y la comparación con la ιατρική τέχνη de 342a). Esta gestión tiene un doble nivel: a partir del origen fundacional, por ejemplo, el mito de los metales (415a y ss.), queda un residuo ineliminable de ocultamiento (norma constitutiva, nivel de los fundadores; cfr. 414c-d)) y, a su vez, se da cuenta de una gestión interna del ocultamiento (normas regulativas, nivel de los gobernantes; cfr. 389b-c).

En esta línea, no corresponde a los fundadores de la ciudad narrar mitos (μυθολογεῖν), sino conocer las pautas o tipos (τύπους) conforme a los cuales los poetas deben forjar sus relatos sin apartarse de ellos en sus creaciones (cfr. II, 379a). Su tarea, entonces, es supervisar e imponer *imágenes* del carácter bueno (εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθους) tanto en los poemas como en las creaciones de los restantes artesanos (cfr. III, 400b) o, en caso contrario, no permitir componer poemas en la πόλις.²⁹ Deberán, pues, impedirles representar lo malicioso (κακότηες, i. e. “lo que tiene un ἦθος κακός”), lo intemperante (ἀκόλαστον), lo servil (ἀνελεύθερον) y lo indecente (ἀσχημον, i. e. “lo carente de forma”).

según su actividad y la relación con los objetos: 1) el arte que los fabrica (ποιήσουσαν), 2) el arte que produce μίμησις (μιμησομένην), y 3) el arte que los utiliza (χρησομένην). Además, afirma que la excelencia, belleza y corrección (ἀρετή καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης) de una cosa, en sentido amplio y genérico, tienden al uso para el que dicha cosa ha sido hecha, bien por naturaleza, bien por fabricación (πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ πεφυκός). Este, por supuesto, es un tema fundamental en la teleología de Aristóteles (cfr. *Física* II; *Met.* 1015a10, 1044b1 y b27). Cfr. Solans (2017).

²⁹ Este vínculo entre legislación, normativa práctica y poesía es corroborado, por ejemplo, en *Leyes* 663e y ss. —i. e. no solo en esta ciudad creada en λόγῳ: determinados mitos son ejemplo “para el legislador (νομοθέτη) de que uno puede persuadir las almas de los jóvenes de aquello que se proponga; de modo que es menester (δεῖ) que ninunga otra cosa (οὐδὲν ἄλλο) descubra en su investigación que de qué cosa ha de persuadir a la ciudad para producir el mayor bien (μέγιστον ἀγαθὸν ἐργάσαιτο ἂν πόλιν), y encontrar todo mecanismo (πᾶσαν μηχανὴν εὐρίσκειν) para ello: de qué manera la comunidad entera se expresaría en eso todo lo unitariamente que fuera posible a lo largo de toda su existencia, tanto en sus cantos como en sus creencias y en sus razonamientos (ἐν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις)”. Tomamos la traducción de Lisi (2007) con leves modificaciones.

Como contrapartida, a quien no sea capaz de ello (ὁ μὴ οἶός τε ὦν) no le permitirán ejercer su arte (δημιουργεῖν) en la πόλις. Ello con el fin de evitar que los guardianes crezcan (τρεφόμενοι, i. e. “sean educados/alimentados”) entre imágenes del vicio (ἐν κακίας εἰκόσι) sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas (κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ). De manera que deberán buscar a los artesanos capaces de seguir la naturaleza de lo bello (καλοῦ) y de la gracia (εὐσχημονος, i. e. “lo bien formado”) (401b-c), para que:

[Sócrates:] ζ[...], como si fueran habitantes de una región sana, los jóvenes extraigan provecho de todo, en cada lugar que les llegare algo desde las obras bellas a su vista o su audición, como la brisa secretamente les trae salud desde lugares propicios y los conduce ya desde niños hacia la afinidad [ὁμοιότητά], la amistad [φιλίαν] y la sinfonía [συμφωνίαν] con el λόγος καλός? [Glaucón:] De ese modo serían educados muy bellamente [κάλλιστα] (401c-d).

La desfiguración (ἀσχημοσύνη, i. e. “lo carente de forma”), la arritmia (ἄρρυθμία) y la desarmonía (ἀναρμοστία) son hermanas del λόγος κακός (κακολογίας) y del ἦθος κακός (κακοηθείας); en cambio, las cosas contrarias (τὰ δ’ ἐναντία) son hermanas e imitaciones (ἀδελφὰ τε καὶ μιμήματα) de lo contrario (τοῦ ἐναντίου): del carácter prudente y bueno (σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἦθους) (cfr. 400d-401a). El fin de la educación de los guardianes tiene como fundamento que el lenguaje correcto (εὐλογία), así como el equilibrio armonioso (εὐαρμοστία), la gracia (εὐσχημοσύνη, i. e. “buena forma”) y el ritmo perfecto (εὐρυθμία), son consecuencia de la simplicidad del alma (εὐηθεία),³⁰ el pensamiento que produce verdaderamente bien y bellamente el carácter. De allí que los jóvenes deberán buscar por doquier tales cualidades (cfr. 400d-401a y *Cármides* 157a).

Ahora bien, ¿en qué se basa la preponderancia de la enseñanza musical? Para Platón, la educación musical es de suma importancia a

³⁰ En buena parte del argumento Platón pone en tensión raíces acompañadas de prefijos que denotan carencia, ausencia, privación o desproporción (cognados de κακός) y sus contrarios (sea εὖ o términos cognados de καλός).

causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma (εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς) y lo que se aferra formidablemente a ella; por llevar consigo la gracia (εὐσχημοσύνην, i. e. “buena forma”), produce gracia (εὐσχήμονα, “buena forma”). Este poder también puede producir lo contrario (τὸναντίον). Tras lo cual, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es quien, por un lado, percibiría (ἄν αισθάνοιτο) más agudamente las deficiencias, esto es, que algo sea por naturaleza o por la técnica no bellamente (μὴ καλῶς), y, por otro, acertadamente (ὀρθῶς) alabaría (ἐπαινοῖ) las cosas bellas (καλὰ), y, debido a que las toma y acoge en su ψυχή, se nutriría de ellas y se convertiría en un hombre καλός τε κἀγαθός. A su vez, reprobaría las cosas feas (αἰσχροῦ) acertadamente (ὀρθῶς) y las odiaría ya siendo joven, antes de ser capaz de alcanzar el λόγος (λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν), y, al llegar al λόγος (ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου), les daría la bienvenida a las cosas bellas por estar en contacto con ellas a través de la conformidad con ellas (cfr. 401d-402a).

En suma, es necesario establecer rectamente los criterios de composición poética para gobernar sus efectos extra-discursivos en el contexto pragmático, debido a que, como sostiene contundentemente Platón, “con los mitos (μύθοις) moldearemos (πλάττειν) las almas (ψυχὰς) de ellos mucho más que a sus cuerpos (σώματα) con las manos (χερσίν)” (II, 377c). El punto central en este desarrollo es que la educación permite gestionar y orientar el modo de acceso a la πράξις y, una vez encarnado este tipo de saber no proposicional y no temático, el agente ha sido moldeado de tal modo que es capaz de ejecutar un tipo de saber disposicional, que será, en oportunidad, la base para el tipo de saber teórico, al saber dar con lo bello y tratar con él incluso antes de alcanzar el λόγος (cfr. *Leyes* 653b-c).

Debido a la función modélica —i. e. modelación del ἦθος—, Sekimura (2009, pp. 264 y ss.) sostiene que la conformidad del mito está dada por el uso del término griego τύπος y establece tres niveles en los que operaría: 1) su impresión sobre el alma del espectador, 2) lo creado por el poeta en el mito, y 3) como paradigma o ley, cuyo ejemplo es la θεολογία positiva que se presenta en tal contexto del diálogo, donde es menester retirar todo mito que presente una imagen de los dioses

y héroes no concordantes con los principios regulativos apropiados,³¹ dado que:

[...] además, [esos mitos] son perjudiciales para quienes los escuchen: cualquiera se perdonará a sí mismo (ἑαυτῷ) por ser malo (κακῶ), tras haberse persuadido de que de hecho cosas semejantes ponen y ponían en práctica (πράττουσίν τε καὶ ἔπραττον) también [los dioses y héroes] [...]. En vistas de lo cual se debe poner fin (παυστέον) a mitos de tal clase, no sea que infundan en nuestros jóvenes gran proclividad hacia la mala condición (391e).

Teisserenc (2010), en el cap. “Eikasia et identité personnelle”, sostiene que la crítica de Platón a la poesía y su teoría de la educación tienen que ver con la jerarquía epistémica de la Línea y el simbolismo de la Caverna. En particular está asociada al subsegmento llamado εἰκασία, que da cuenta de un tipo de disposición psíquica vinculada a determinadas artes o la cultura en general. En otros términos, sostiene que la εἰκασία es un πάθημα del alma producto del encuentro con las imágenes, reflejos o sombras —u opiniones comunes que circulan—; es la aprehensión del objeto a través de su imagen. Ahora bien, la εἰκασία, según esta línea interpretativa, se caracteriza menos por su efecto de conjeturar que por la creencia indubitable de estar en la verdad. De lo cual concluye que en la raíz del libro X de *Rep.* se encuentran las consecuencias afectivas y psicológicas de la εἰκασία, estado que corresponde, según Platón, no solo a la mayoría de los seres humanos, sino de las ciudades. De manera que el mecanismo proyectivo de la caverna, según el autor, permite interpretar el vínculo inherente de las imágenes culturales y la representación de sí. En nuestros términos, podríamos decir que el problema del mundo de las imágenes en sede educativa, pero también en el marco de las opiniones no acreditadas que circulan, pone al descubierto, no el hecho de tomar de modo no vinculante el objeto a través de su imagen, sino que, como figura desde el libro I, tal como intentamos mostrar, este modo de dar por verdadero lo no acreditado conlleva un autoengaño; por ende, parafraseando aquí

³¹ Sobre la θεολογία y sus dos principios, cfr. Brancacci (2013, p. 205). Para un análisis de Platón de la relación entre μίμησις, habituación de un modelo y, por ende, educación, cfr. *Gorgias* 510d-513d.

a Platón, quien vive entre sombras se vuelve una sombra (cfr. 520c-d). El alcance de esta gestión, como hemos visto, se instala tanto al interior del nivel político como en el nivel fundacional, dado que todo agente, incluidos los gobernantes, puede verse involucrado en el autoengaño:

Sin embargo, de los otros el discurso es menor. Pues, si los zapateros se vuelven malos, se corrompen y fingen ser lo que no son (εἶναι μὴ ὄντες), no hay ningún peligro para la comunidad; pero si los guardianes de las leyes y de la ciudad no son tales, sino que parecen (μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες), ves que arruinan completamente toda la ciudad, y a su vez solo ellos tienen la oportunidad de organizarla bien y hacerla feliz (IV, 421a).

De modo que homologar el parecer al ser o, en otros términos, el autoengaño en la instancia que ha de guiar, sea en la ciudad, sea en el individuo, conlleva la destrucción de la organización armoniosa de los constituyentes y, por ende, del conjunto orgánico.

Por su parte, Brancacci (2013, pp. 203-205) sostiene que la tipología platónica pone de relieve el control del poder político sobre la cultura artística y que la παιδεία platónica focaliza la injerencia política sobre el amplio dominio del lenguaje y, por ende, las opiniones (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 259-266), lo cual, según aquí sostenemos, es el correlato, en un nivel macro, del fenómeno práctico elemental aquí propuesto. Ambas instancias son constantemente intercaladas en el propio texto platónico con base en la metáfora de la ciudad como si fuera un individuo. La normativa platónica, pues, opera completamente (παντελῶς) tanto en el contenido (ἄ λεκτέον) como en la λέξις, el modo (ὡς λεκτέον) de narrar los mitos³² (392c): en la gestión interna del organismo como en la del nivel fundacional. De manera que la formación del individuo como agente no consiste en la mera imitación externa de patrones socialmente aceptados, sino en un complejo proceso de formación del carácter, que incluye la propia capacidad de sentir y (auto-)evaluar en los contextos situacionales de la πρᾶξις. De allí que el tópico apariencia-

³² Platón restringe determinadas armonías por su vínculo con lo emotivo y pondera el instrumento de Apolo, la lira, dado que conduce a un ἦθος sabio y moderado (cfr. 398e-399e). Lo mismo sucede con el ritmo (cfr. 399e-400e).

realidad tenga gran alcance tanto en este diálogo como en otros.³³ Por ello, según interpretamos, es menester cuidar la determinación de lo expresado sobre el alma, cuyo resultado es un cierto estado cognitivo-afectivo del agente, un modo de interpretar el mundo y, por ende, una orientación al mundo de la acción y hacia sí mismo. Boeri (2007, p. 29) sostiene que las categorías de “bueno” o “malo”, en este caso plasmadas en los mitos, no solo deben ser entendidas en un plano descriptivo, sino fundamentalmente en el plano evaluativo y, por ende, ser comprendidas como criterios de acción. Pues, casi de manera circular, lo que está en el alma es aprendido o moldeado, en este caso, por medio de los relatos de poetas y λογοποιοί (cfr. 392b), y, a su vez, los discursos, que se producen luego de esta asimilación, son reproducciones de lo experimentado, en este caso, discursivamente. De manera que los ciudadanos adquieren criterios de manera no temática, lo que constituye el fin del proceso educativo, y los reproducen en una especie de círculo: hay una producción de apariencias de excelencia, estas son encarnadas y, por último, reproducidas no solo en la creación de nuevos λόγοι sino también en las acciones. Por ello, según Platón, quien oye la poesía debe estar en guardia contra ella, temiendo por la πολιτεία que está dentro de sí mismo (περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας) (X, 608b).

³³ Heidegger (2015) utiliza la alegoría de la caverna nada menos que para interpretar la doctrina de la verdad de Platón. El punto que nos interesa remarcar es que al inicio sostiene que hay un vínculo entre la esencia de la πόλις (sobre lo que versaría la *Rep.*), la esencia de la παιδεία y la esencia de la verdad. En esta triada se pone en juego un acostumbramiento de la vista, del modo de comprender el mundo. De hecho, sostiene que παιδεία, en el sentido griego, debe ser comprendida como *Bildung*, proceso en el cual se acuña la ψυχή. Razón por la cual educar no es un mero verter contenidos proposicionales en un alma desprovista de tales. Por el contrario: educar es transformar el alma, que es la esencia de la cultura, y la alegoría de la caverna mostraría tal proceso. Además de las notas filosóficas profundas, nos interesa ver aquí que, si la educación es acuñación de un modo de dirigir la mirada, lo que opera en el fondo es el problema de hacia qué hay que dirigir la mirada, quién y por qué se le dirige. Platón, en *Leyes*, 653b-c, define la educación como la ἀρετή que se desarrolla, en primer lugar, en los niños cuando, tras un proceso de habituación —i. e. εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν—, se odie lo que es necesario odiar y se ame lo que hay que amar directamente desde el principio hasta el final. La excelencia completa es que estén presentes en las almas de los que aún no son capaces de captar el λόγος correctamente (ὀρθῶς) el placer, la amistad, el dolor y el odio, y que, cuando el agente sea capaz de captar el λόγος, esté en sintonía con él.

De esta manera llegamos a uno de los puntos centrales de la aguda crítica platónica de los poetas:³⁴ como sostiene Sekimura (2009, p. 222), la cura de Platón sobre la producción y recepción de *lógoi*-simulacros pone de relieve su advertencia con respecto a las opiniones que circulan sin acreditación y que producen desarmonía tanto en el alma como en la sociedad (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 265-268). En el fondo, entonces, como bien lo ha señalado Teisserenc (2010, pp. 239-259), está en juego, antes que el realismo (o la falta de este) de las obras artísticas, su capacidad de hacer aparecer φάντασμα en contextos ontológicamente neutralizados, puntualmente su uso político, que mediante sus τύποι produce la representación de sí de cada individuo y la identidad política de la comunidad (cfr. Grube, 1987, p. 279). En otros términos, Platón presenta de manera indirecta el problema de la producción de opiniones no acreditadas que devienen “verdad” por la reiteración, no solo teórica, sino como guía práctica.

En una sociedad en la que el aparato comunicacional imponga a través de los mitos un tipo de comprensión de excelencia, sea aparente o real, por ejemplo, en el régimen llamado “oligarquía”, con impronta en los bienes materiales, los agentes formados bajo esa directriz, incluidos los gobernantes —i. e. el nivel que ha de guiar—, tenderán, tras haberles creado tal paradigma³⁵ y autocomprendido en el marco de tal imagen, a competir bajo toda circunstancia por el beneficio material y la estima de los demás (cfr. 553a y ss.): ese será el punto de orientación o de articulación de sus acciones.

Por ende, el mito transmite no solo un tipo de saber proposicional, sino fundamentalmente disposicional (Brisson, 2004), y, en tal marco, la imaginación, en el sentido de representación simbólica común, es fuente de orientación al mundo de la *πρᾶξις* y hacia sí. De este modo, la unidad de la *πόλις* es una construcción imaginaria basada en medios no racionales para fines racionales:³⁶ Platón en su meta política develó la eficacia del mundo simbólico en cuanto organización social de

³⁴ Tanto la crítica de los poetas como la de los sofistas (cfr. *Sof.* 256e-268d).

³⁵ Para un análisis profundo de las motivaciones racional, apetitiva y del θυμός, cfr. Cooper (2013, pp. 166 y ss.).

³⁶ Contra esta interpretación del imaginario, cfr. Grube (1987, pp. 314-316).

orden y valores.³⁷ Como afirma Boeri (2017, pp. 234-235), “el genio de Platón visualizó con una interesante precisión aspectos decisivos de las relaciones entre ‘relato político’, por un lado, y realidad social, por el otro”, razón por la cual “Platón aún tiene algo que decirnos, no solo desde el punto de vista de la discusión teórica, sino también desde la perspectiva del discurso político actual”. Platón deviene una pieza clave en este asunto, como sostiene Ivan de los Ríos (2018, p. 112), porque “no solo en la antigua Atenas de Platón, sino incluso actualmente, el impacto de las instituciones políticas y las prácticas socioculturales en la configuración individual, por un lado, y en la repercusión política de las subjetividades autónomas, por otro, son incuestionables”.³⁸

A modo de conclusión

Desde nuestra perspectiva, la tensión entre filosofía y poesía — extensible a las producciones sofísticas—³⁹ debe ser enmarcada en el horizonte de la tensión entre “ser” y “parecer” que da inicio y recorre toda la dramatización de *Rep.* Esta perspectiva proporciona la posibilidad de reconstruir los estratos que conforman la interpretación tradicional y revela las amplias proyecciones y aristas de la μίμησις discursiva y, por ende, su sentido proteico.

³⁷ Luego de su análisis, Teisserenc (2010, pp. 272-273) concluye en una reconstrucción coherente de los usos de la imagen discursiva de Platón: 1) uso pedagógico, 2) uso heurístico y 3) uso protréptico. Incluso el uso de imágenes es parte del camino de ascenso hasta alcanzar τὸ ὄν, tarea de la filosofía (cfr. *Rep.* 520c-535a). Para una introducción, cfr. Eggers Lan (2000, pp. 99-100) y Grube (1987, pp. 359 y ss.). Sobre el filósofo como moldeador de la sociedad humana, cfr. Eggers Lan (2000, pp. 104-105).

³⁸ “[...] not only in Plato’s ancient Athens but even today, the impact of political institutions and socio-cultural practices on the individual configuration, on one hand, and on the political repercussion of autonomous subjectivities, on the other, are unquestionable”. La traducción es nuestra.

³⁹ Presentamos esta tensión resumiendo lo dicho por Castillo Merlo (2016, pp. 40-53), a lo cual adscribimos, en dos movimientos que Platón llevaría a cabo en vistas de los miméticos: 1) cuestiona la cualidad de la representación mimética desde una consideración metafísico-epistemológica de la realidad (cfr. *Rep.* X, 596a-602b y *Sof.* 234c), y 2) pone en evidencia la manipulación de los estados emocionales, proposicionales, representacionales, etc., del auditorio (cfr. *Rep.* II, 377bss.).

Puntualmente, tras resaltar su aspecto receptivo y sin dejar de lado su aspecto productivo, hemos visto que el planteamiento platónico no responde meramente a cuestionamientos estéticos, sino a una comprensión compleja de la epistemología, la ontología y la antropología: el ámbito perceptivo-representativo accesible mediante el lenguaje desempeña un papel preponderante en vistas de la determinación ético-psicológica en lo tocante a la constitución del mundo humano.⁴⁰ En este sentido, haciendo eco del desplazamiento interpretativo desde el aspecto estético, pasando por el gnoseológico, hasta el ético-político, hemos podido introducirnos en la instancia ético-psicológica y revelado que las proyecciones representativas tienen, en su repetición, una importancia capital en el propio desarrollo humano, puesto que imprimen un τύπος que forma el ἦθος del modo de apropiación y habitación del mundo.

Si nuestra hermenéutica textual es correcta, puesto que la μίμησις está vinculada a la producción de simulacros, Platón lleva a cabo, como es sabido, al menos una doble crítica: 1) por su degradación en el nivel ontológico y, fundamentalmente, 2) por la capacidad formativa en el nivel ético-político, puntualmente su fuerza homeopática, puesto que lo que se representa lingüísticamente es asimilado e incorporado como paradigma. La μίμησις platónica, pues, posee un fuerte matiz poiético que extralimita las fronteras que establece la idea de mera copia e, incluso contra las lecturas tradicionales, la concepción de “copia de copia”. A su vez, esta interpretación, ya defendida en la bibliografía especializada, puede ser mejor comprendida si se reconduce el problema al inherente modo atemático de orientarse de los agentes al mundo de la προᾶξις, allí donde la diferencia entre “ser” y “parecer” juega un papel relevante, dado que los agentes no solo tratan interpretativamente de modo no orientado con los fenómenos, sino que también se autocomprenden en tal horizonte, como hemos presentado, en sus aspectos básicos, en este texto.

Además, hemos puesto de relieve que en *Rep.* la excelencia humana es producto de un conglomerado de relaciones funcionales entre los componentes de la psicología (cfr. 435b). En este estado de cosas, la formación del carácter depende fundamentalmente de la asimilación de los discursos formativos, tales como los mitos, que son factores de

⁴⁰ Cfr. Castillo Merlo (2016, p. 50). Para el vínculo entre retórica, poesía y, específicamente, representación teatral (ὑπόκρισις) y su valor performativo-persuasivo, cfr. *Ret.* 1386a 33-35, 1404a 12-13 y 20-25. Cfr. Nagy (1989, 2002).

motivación que producen una disposición particular a partir de una cierta comprensión del bien y el mal, aparentes o reales (cfr. Cooper, 2013, pp. 149-150). Platón pone en evidencia que el acceso al mundo de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ está determinado por el modo en el cual las cosas se muestran o son percibidas, junto con el tipo de asentimiento otorgado y el trato concomitante, esto es, el agente de acción está inserto en el marco de la tensión entre apariencia y realidad, como hemos visto en el tratamiento de tres momentos de su tensión. En este marco, la comprensión ética presentada en el mito será la guía a partir de la cual, una vez encarnada, el agente de acción se oriente hacia el mundo de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$: es el punto de articulación en vistas del cual el agente de $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ejecuta sus acciones y se autocomprende en tal marco. De manera que, en este sentido, el mito, componente primario de la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$, es un dispositivo de poder político cuya capacidad es formar el carácter de los ciudadanos y, así, imponer modelos de acción.

El desarrollo platónico también pone de relieve que lo aprendido es una especie de segunda naturaleza⁴¹ (cfr. Eggers Lan, 2000, p. 93; y Cooper, 2013, p. 162), y que existe una conexión intrínseca entre el estado cognitivo y afectivo, y el curso de su acción (cfr. Boeri, 2007, p. 33). En suma, detrás del tópico de la educación se esconde el fenómeno del comprender, pues la educación es un tipo de acostumbramiento del modo de comprender el mundo y el autocomprenderse: la función de la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ es justamente este acostumbramiento, lo cual puede ser llevado a cabo, en términos de Ryle, bajo un “saber cómo” —esto es, intencional y con método (dialéctica)— o bajo la modalidad de un hábito ciego.

En este punto es necesario poner en claro las conexiones intrínsecas que Platón concibe entre la costumbre ($\xi\theta\omicron\varsigma$) y el carácter del individuo ($\eta\theta\omicron\varsigma$).⁴² La vida virtuosa del individuo y de la comunidad son el mismo problema desde dos enfoques, pues la vida plena del individuo se realiza en el marco reglado en y por la comunidad. En este contexto, la frontera entre la ética y la política es fluida, esto es, permeable. El problema de cómo hay que vivir y de la gestión de las apariencias, tanto en el plano

⁴¹ Para *Bildung* como un estado adquirido (*ein erworbener Zustand*) moldeado (*geprägt*) por un ideal histórico dado y que deviene una segunda naturaleza (*zweite Natur*), cfr. Jaspers (1946, pp. 33 y ss.).

⁴² Este es un tópico central tanto en Platón (*Leyes* 792e: $\pi\tilde{\alpha}\nu\ \eta\theta\omicron\varsigma\ \delta\iota\tilde{\alpha}\ \xi\theta\omicron\varsigma$, y *Carta VII*, 326c-d) como en Aristóteles (*EN II*, 1, 1103d15, donde sostiene que la excelente ética $\xi\tilde{\xi}\ \xi\theta\omicron\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\gamma\iota\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$).

existencial como en el común, punto del que parte *Rep.*, como hemos visto hacia el final de nuestra introducción, se inserta en la cuestión de cómo, de qué modo se debe desarrollar la excelencia ética entendida como excelencia del carácter, esto es, un compendio de disposiciones del agente regulado de manera armónica en vistas a su propio ἔργον y reglado por el marco comunitario. En este sentido, además de lo dicho hasta aquí, el tratamiento de la μίμησις por parte de Platón nos pone de manifiesto las conexiones entre ética y política en el sentido de que todo individuo se realiza dentro y por la πόλις.

Así, podemos decir que la crítica de los poetas se ejecuta en el marco de puesta de relieve de los modos de acceso a la ποιησις y la pertinencia o impertinencia de la gestión de las imágenes. Tras su análisis (no siempre directo), Platón deja abierta una posible rehabilitación práctica del uso de las imágenes y de la poesía, puntualmente aquella cuya finalidad no sea el placer, género de lo ilimitado, sino el bien en sentido formal, plasmado en la unidad medida y orgánica del plano general y, por ende, en la conformidad de los fines de cada constituyente —de la ciudad o del individuo—. En términos del plano político de la “ciudad”, este tipo de gestión de las imágenes desde el plano fundacional sería la base de la fundación poética de la comunidad y, por ende, de la educación tanto de los guardianes como del resto de los ciudadanos, cuyo objetivo final es persuadir al conjunto —incluidos los guardianes— y obtener la armonía de todos los constituyentes de la πόλις.

En suma, la perspectiva hermenéutica que hemos presentado del texto platónico nos permitiría pensar, por un lado, los tipos de acceso temático y aтемático y los modos de saber que orientan la ποιησις humana, con su doble estructura, teleológica (con vistas a la representación de un bien) y autorreferencial (el modo de autocomprenderse); por otro, cómo y a través de qué se constituye el mundo simbólico de una comunidad en la cual se forma y se desenvuelve el individuo. De esta manera, un estudio profundo de los saberes prácticos en Platón y la recepción de las imágenes discursivas en el marco educacional desde un enfoque sistemático del *corpus* platónico nos permitiría indagar toda la serie de motivos implicados allí (ontológicos, epistemológicos, éticos, políticos, etc.) y sus niveles de relaciones, de lo cual hemos intentado realizar una pequeña muestra aquí.

Bibliografía

Primaria

- Burnet, I. (1988). *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Platón. (1967). *Œuvres complètes. VII. 1re partie. La République : livres IV-VII*. É. Chambry (trad). Les Belles Lettres.
- ____ (1970). *Œuvres complètes. VI. La République : livres I-III*. É. Chambry (trad). Les Belles Lettres.
- ____ (1973). *Œuvres complètes. VII. 2ème partie. La République : livres VIII-X*. É. Chambry (trad). Les Belles Lettres.
- ____ (2007). *Diálogos. VII. Leyes (I-IV)*. F. Lisi (trad). Gredos.

Secundaria

- Asmis, E. (1992). Plato on Poetic Creativity. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. (pp. 338-364). Cambridge University Press.
- Belfiore, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 121-146.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Colihue.
- ____ (2017). ¿Quién custodia a los "custodios"? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 6(7), 231-255.
- Branacci, A. (2013). Mimèsis, poésie et musique. En M. Dixsaut, A. Castel, y G. Kévorkian (eds.), *Lectures de Platon*. (pp. 201-214). Ellipses.
- Brisson, L. (2004). Two: Plato's Attitude Toward Myth. En L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. (pp. 15-28). C. Tihanyi (trad.). The University of Chicago Press.

- (2005). Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. En M. Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon : 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*. (pp. 25-41). Vrin.
- Castillo Merlo, M. (2016). A través del espejo y lo que Platón encontró allí. *Mímesis entre lógos y alétheia. Praxis Filosófica*, 42, 33–58.
- Cerri, G. (2007). *La poetica di Platone: una teoria della comunicazione*. Lecce.
- Cooper, J. (2013). La théorie platonicienne de la motivation humaine. En M. Dixsaut, A. Castel, y G. Kévorkian (eds.), *Lectures de Platon*. (pp. 149-172). Ellipses.
- Cotton, A. K. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford University Press.
- De los Ríos, I. (2018). Chapter 6: Politics of the Soul in Plato's Republic. En M. Boeri, Y. Kanayama y J. Mittelmann (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. (pp. 111-129). Springer.
- Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Gredos.
- Halliwell, S. (2009). The Theory and Practice of Narrative in Plato. En J. Grethlein y A. Rengakos (eds.), *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. (pp. 15-41). Walter de Gruyter.
- Heidegger, M. (2012). *Platão: O Sofista*. M. A. Casanova (trad.). Forense Universitária.
- (2015). *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. H. Morchen (ed.). Herder Editorial.
- Jaspers, K. (1946). *Die Idee der Universität*. Springer.
- Jérôme, L. (2013). L'être et le non-être selon Platon. En M. Dixsaut, A. Castel, y G. Kévorkian (eds.), *Lectures de Platon*. (pp. 131-148). Ellipses.
- Johnson, W. A. (1998). Dramatic Frame and Philosophic Idea In Plato. *The American Journal of Philology*, 119(4), 577-598.
- Mas, S. (2009). Introducción. En Platón, *La república*. R. M. Mariño Sánchez-Elvira, S. Mas Torres y F. García Romero (eds.), Akal.
- Merker, A. (2011). *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*. Les Belles Lettres.
- Morgan, K. A. (2004). Plato. En I. J. F. de Jong, R. Nünlist y A. Bowie (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative. Volume One*. (pp. 357-376). Brill.

- Nagy, G. (1989). *Poetry as Performance. Homer and Beyond*. Cambridge University Press.
- (2002). *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Center for Hellenic Studies.
- Nehamas, A. (1982). Plato on Imitation and Poetry in *Republic X*. En J. Moravcsik y P. Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*. (pp. 47-78). Rowman and Littlefield.
- Sekimura, M. (2009). *Platon et la question des images*. Éditions OUSIA.
- Sheppard, A. (2014), *The Poetics of Phantasia. Imagination in Ancient Aesthetics*. Bloomsbury Academic.
- Soares, L. (2004). El rol del poeta legislador en *Leyes* y su antecedente en la figura del poeta guardián en *República*. En M. I. Santa Cruz, G. Marcos y S. Di Camillo (eds.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*. (pp. 159-179). Colihue.
- Solans, M. (2017). Platón en Alemania. Reflexiones en torno a la recepción de la doctrina platónica de las ideas en Kant y Wieland. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 21-35.
- Tanner, S. (2010). *In Praise of Plato's Poetic Imagination*. Lexington Books.
- Tate, J. (1928). 'Imitation' in Plato's *Republic*. *The Classical Quarterly*, 22(1), 16-23.
- Teisserenc, F. (2010). *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Vrin.
- Vasiliu, A. (2012), *Dire et voir : la parole visible du Sophiste*. Vrin.
- Vecchio, A. (2016). *El efecto mimético en Poética: ¿reproducción o creación?* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional de San Martín. URL: <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/142>.
- White, P. N. (2002). La epistemología metafísica de Platón. En G. Marcos y S. G. Di Camillo (eds.), *Lecturas sobre Platón y Aristóteles. V*. (pp. 5-35). M. G. Casnati. (trad.). OPFyL UBA.
- Wieland, W. (1989). Estado y autoconciencia. Apuntes a la *República* de Platón. En M. Cruz, M. Á. Granada y A. Papiol (eds.), *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. (pp. 90-103). Editorial Crítica.
- (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, 4, 19-37. A. Vigo (trad.).
- (1996). *Razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos* (trad. e introducción A. Vigo). Biblos.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1638>

Philosophy of Desire 1: Aristotle and *Thymós*

Filosofía del deseo 1: Aristóteles y el *thymós*

Leonardo Ramos-Umaña
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
México
leonramosu@gmail.com

Recibido: 20-11-2019.
Aceptado: 18-12-2019.
Publicado en línea: 10 - 12 - 2021.



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

Abstract

With the aim of clarifying what exactly is the human phenomenon of *akrasía* or *incontinence in the fullest sense* (namely, that caused by *epithymia* or appetite), in *Nicomachean Ethics* VII.4-10 Aristotle introduces a type of *incontinence by analogy*, that is, incontinence due to *thymós* or courage. Despite his intentions, the explanation of the latter only complicates understanding the former, and the reader ends up without a clear understanding of either. The purpose of this article is to shed some light on the subject of *akrasía due to thymós*, trying, specifically, to answer three questions: (1) what exactly is this passion? (2) Who are worse, those who get carried away by their appetites (such as those who misbehave out of lust or gluttony) or those who get carried away by their anger (such as those who misbehave out of anger or jealousy), and why? Finally, (3) are we responsible for the mistakes we make in a fit of anger?

Keywords: *thymós*; incontinence; Aristotle; moral responsibility.

Resumen

A fin de clarificar qué es exactamente el fenómeno humano de la *akrasía* o *incontinencia en sentido pleno* (a saber, aquella por causa de la *epithymía* o apetito), en *Ética nicomaquea* VII.4-10, Aristóteles presenta la *incontinencia por analogía*, es decir, aquella por causa del *thymós* o coraje. A pesar de su intención, la explicación de la segunda solamente enreda la comprensión de la primera, y el lector termina por no tener clara ninguna de las dos. El propósito de este escrito es proporcionar algunas luces al tema de la *akrasía por thymós*, concretamente, intentando resolver tres incógnitas: (1) ¿qué es, exactamente, esta pasión? (2) ¿Quiénes son peores, quienes se dejan llevar por sus apetitos (como los que actúan mal por lujuria o gula) o quienes se dejan llevar por su coraje (como los que actúan mal por ira o celos), y por qué? Finalmente, (3) ¿somos responsables por los errores que lleguemos a cometer en un arrebato de ira?

Palabras clave: *thymós*; incontinencia; Aristóteles; responsabilidad moral.

Los aguijones de la venganza, de igual modo que son afilados, así también son justos: se excitan cuando se les provoca, y buscan compensar con dolor el dolor que reciben.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, IX.10.1

Posiblemente, la exposición que Aristóteles hace en *Ética nicomaquea* VII.3 sobre el fenómeno humano de la *akrasía* o incontinencia sea una de las más enrevesadas de toda su filosofía práctica, y no son pocos los embrollos interpretativos que alberga.^{1,2} Y ya que VII.3 no basta para entender el tema, los lectores —ingenuamente— esperaríamos que el embrollo se desembrollase en los capítulos siguientes dedicados a lo mismo (VII.4 a VII.10), pero lo que allí yace es otro berenjenal. Es en esta última parte donde, como recurso para delimitar mejor la *incontinencia en sentido propio* (*haplōs*) —es decir, aquella en la cual desobedecemos a la razón por causa de una *epithymía* o apetito³ (cfr. VII.5, 1149a1-4)—, Aristóteles presenta a la *incontinencia por analogía*, a saber, la “incontinencia” (con comillas) por causa del *thymós* o coraje.⁴

¹ Este artículo se elaboró en la UNAM, en el marco del Programa de Becas Postdoctorales de la UNAM, por el autor siendo becario en el Instituto de Investigaciones Filológicas bajo la asesoría del Dr. Omar Álvarez.

² Especial gratitud con los doctores Ricardo Salles y Omar Álvarez por sus agudas observaciones a versiones previas de este escrito. También agradezco a Marcelo Boeri por un intercambio epistolar que me sirvió para refinar algunas ideas sobre el *thymós* y, por supuesto, a los dos revisores anónimos elegidos por *Tópicos* por sus valiosos comentarios.

³ En realidad, *cierto tipo de epithymía*, pues aunque ésta tiene que ver con los placeres de la vista, el oído, el olfato, el gusto, y el tacto (cfr. *Rhet.* I.11, 1370a20-25), la incontinencia por *epithymía* sólo tiene que ver con los placeres del gusto —esto es, del comer o beber— y con los del tacto —concretamente, de los placeres sexuales, pues también es un placer del tacto el *recibir masajes*, pero Aristóteles descarta explícitamente que de esto pueda haber exceso, quizá confesándonos uno de sus placeres culposos (cfr. *EN* III.10, 1117b23-1118a32; 1118b4-8, y *EE* III.2, 1230b20-25).

⁴ Como señalaremos en la primera sección, dada su variada significación, *incluso en el corpus aristotélico*, no es sencillo verter «θυμός» en una única palabra castellana, y si optamos por ésta sólo es por hallarla un poco menos

Y si bien para él la “incontinencia” es secundaria, solo lo es en cuanto incontinencia. Es decir: a la hora de entender cómo actúan los seres humanos, el *thymós* es igual de importante que la *epithymía*, de modo que, para hacernos una mejor idea de las cosas humanas, así como de la teoría aristotélica de la acción, es imperioso ocuparnos del coraje. Entonces, el propósito de este escrito es proporcionar algunas luces al tema de la *akrasía por thymós*, concretamente, intentando resolver tres incógnitas: (1) ¿qué es, exactamente, esta pasión? (2) ¿Quiénes son peores, quienes se dejan llevar por sus apetitos (como los que cojean por lujuria o gula) o quienes se dejan llevar por su coraje (como los que cojean por ira o celos), y por qué? Finalmente, (3) ¿somos responsables por los errores que lleguemos a cometer en un arrebato de ira?

Adicional al interés concreto que nos mueve a escribir el presente texto, este artículo, así como otros nuestros,⁵ se enmarca en el propósito general de explicar qué es la *proairesis* o elección deliberada según Aristóteles, para lo cual estas primeras investigaciones resultan necesarias.

I. ¿Qué es el *thymós*? Una respuesta breve

Como es bien sabido, para Aristóteles el alma humana es capaz de producir deseos (*órexis* será el término genérico) de tres tipos: *boúlēsis* o deseo racional, *epithymía* o apetito y *thymós* o coraje (cfr., por ejemplo, *DA* II.3, 414b1-2). En comparación con los dos primeros, *el thymós es del que menos, y menos claramente, habla Aristóteles*, y aunque «θυμός» es un término de amplia significación (puede aludir al desear comer y beber, al lugar donde yace el pensamiento, a la vida o al corazón),⁶ Aristóteles, las más de las veces, parece usarlo como sinónimo de «ὀργή (ira)»,⁷ con lo cual a esta y a aquel los estudiosos suelen tratarles conjunta e indistintamente. Aceptando esto, tendríamos que *thymós/orgé*

insatisfactoria que las que suelen usarse en las traducciones a nuestro idioma (p. ej.: «impulso», «ira», «impulso colérico», «cólera»). En todo caso, usaremos, mayoritariamente, la transliteración.

⁵ Otros dos trabajos, *Filosofía del deseo 2* y *Filosofía del deseo 3*, se encuentran en preparación. Por su parte, sobre la *proairesis* en el filósofo estoico Epicteto, cfr. Ramos-Umaña (2022).

⁶ Cfr. Liddell y Scott (1996, p. 1856).

⁷ Esta equivalencia ya aparece en Platón (p. ej.: *República* IV, 440a-b, y *Leyes*, 867a7).

se define así: «sea⁸ la ira un *deseo de venganza* [aparente],⁹ acompañado de dolor, *provocado por un menosprecio aparente contra uno mismo o contra algún allegado*,¹⁰ sin que el menosprecio estuviera justificado» (*Rhet.* II.2, 1378a31-34,¹¹ énfasis mío. Cfr. II.2, 1382a8; *EN* V.9, 1135b25-35; IV.5, 1125b26-1126b10; *Top.*, 156a31-33; *DA* I.1, 403a31).

Ahora, ¿en verdad es correcto hacer, sin más, la equivalencia entre *thymós* y *orgé* en la filosofía aristotélica? Llevando a cabo un esfuerzo por exprimir los áridos pasajes en que el término asoma para obtener una distinción tajante, quizás podríamos sostener que el *thymós* es la “parte” desde donde surge el deseo que mueve a la venganza (cfr. *EN* VII.6, 1149a30-34) —retomando, acaso, la acepción homérica del término (cfr., por ejemplo, *Iliada* XVI.616 y XVII.254¹²)—. ¿Y ese deseo de venganza, qué nombre recibe? A partir del pasaje de *Rhet.* II.2 que recién citamos, tendríamos que responder que del *thymós* surge el deseo de venganza llamado *orgé*. Al bosquejar así el asunto, terminamos en un escenario afín al expresado en *Definiciones* de Pseudo-Platón: «Ira es el

⁸ Fortenbaugh (1970, pp. 45-46) señala que el «ἔστω» puede sugerir la idea de que esta definición es meramente provisional, recogida del saber popular. Sin embargo, en las páginas siguientes de su artículo, él dará muy buenas razones para desechar esa sospecha, incluido en el caso específico de la ira (cfr. pp. 46-55).

⁹ Como se estila en las ediciones críticas, usamos los corchetes rectangulares para señalar las supresiones que los editores consideraron oportunas y los corchetes angulares para las integraciones relativas a las elipsis en el texto. Ahora, ¿realmente hace falta suprimir el primer término? ¿Y cómo traducir «φαινομένης» y «φαινομένην»? ¿Acaso como «manifiesto» en el sentido de «evidente» o, quizá, como «aparente» en el sentido de que así *le aparece* al agente? Por lo que diremos en la sección II.3, nosotros seremos partidarios de la segunda opción y, si es que debemos tomar partido, de la no supresión del «φαινομένης». Sobre el término suprimido, vale la pena revisar Harris (1997, pp. 452-454).

¹⁰ Según *Rhet.*, esos allegados pueden ser los padres, los hijos, las mujeres y súbditos (cfr. II.2, 1379b29-30), aunque es poco probable que la lista sea exhaustiva.

¹¹ «Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] | διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, | τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος». Para la *Rhet.*, siga la traducción de Antonio Tovar (2003), con modificaciones mías.

¹² «Mas que venga cada uno y se sienta indignado en el corazón (ἀλλά τις αὐτὸς ἴτω, νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ)».

llamado de la parte corajosa para vengarse» (415e11).¹³ *Sin embargo*, en *EE* Aristóteles afirma que del *thymós* surge un dolor —«λύπτην τὴν ἀπὸ θυμοῦ γιγνομένην» (*EE* III.2, 1231b6-7)— al percibirnos humillados, pero, en contra de lo que esperaríamos, pocas líneas después agrega que a ese dolor le llamamos *thymós* —«τὴν λύπτην ἣν καλοῦμεν θυμόν» (1231b15)—. ¿Debemos, pues, desistir de cualquier intento de distinción entre *thymós* y *orgḗ*? Creemos que no: más bien somos partidarios de entender, en ciertos pasajes, (1) *thymós* como “parte” o, dicho de manera menos problemática y más precisa, como una *dýnamis*, una *dýnamis* que, además, es multifuncional, es decir, que no se agota en producir la ira, sino también a otras pasiones, como *el odio* —«si se dijo que el odio sigue a la ira, el odio deberá estar en lo corajoso, pues allí está la ira» (*Top.* 113a35-b1¹⁴; cfr. 126a10)—, *el miedo* —«el miedo, en cambio, <se da> en lo corajoso» (*Top.* 126a8-9¹⁵)— e, incluso, *el afecto* —«es el coraje el que produce el afecto, pues es la facultad del alma que nos hace amar» (*Pol.* VII.7, 1327b40-1328a1.¹⁶ Cfr. 1328a6; *EE* III.1, 1229a20-32)—. Y, por supuesto, en ciertos otros pasajes hay que entender (2) *thymós* como aquello que procede de la *dýnamis* llamada *thymós*, casos en los cuales este *thymós* sí sería algo muy cercano a la *orgḗ*. En ese orden, de entre las múltiples opciones de traducción, todas insatisfactorias, somos partidarios de verter «*thymós*» en «coraje», pues la amplia significación del término castellano¹⁷ nos permite captar (al menos hasta cierto punto) algunos matices que se escapan al usar palabras mucho más puntuales como «ira».

Desde el punto de vista meramente fisiológico, y con una explicación pensada para abarcar tanto a los animales racionales como a los

¹³ «Ὀργὴ παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι». Sobre las posibles relaciones entre el *thymós* de Aristóteles y el de Platón, cfr. Feldblyum (2016, pp. 4-10).

¹⁴ «οἷον εἰ τὸ μῖσος ἔπεισθαι | ὀργῆ ἔφησεν, εἴη ἂν τὸ μῖσος ἐν τῷ θυμοειδεῖ ἐκεῖ γὰρ [113b1] ἢ ὀργῆ». Nótese en *Top.* todavía la terminología de su maestro, «τὸ θυμοειδής», algo que desaparecerá en sus escritos posteriores (en el sentido de parte del alma).

¹⁵ «ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ [126a9] θυμοειδεῖ».

¹⁶ «ὁ θυμός | ἐστὶν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς [1328a1] δύναμις ἢ φιλοῦμεν».

¹⁷ En el diccionario de la RAE aparece definido así: «coraje (Del fr. ant. *corages*). 1. m. Impetuosa decisión y esfuerzo del ánimo, valor. 2. m. Irritación, ira.» (cfr. Real Academia Española, 2021).

irracionales, para Aristóteles la ira es un incremento en la temperatura corporal —concretamente, «la ebullición de la sangre o de lo caliente en torno del corazón» (DA I.1, 403a30-31.¹⁸ Cfr. I.4, 408b7-12)—, lo cual es evidente, declara él, por cuanto quien se aíra experimenta un súbito acaloramiento (de ahí manifestaciones como el enrojecimiento del rostro), mientras que quien tiene miedo o nervios experimenta justo lo contrario (de ahí los temblores en las piernas, manos y el castaño de dientes —cfr. *Probl.* 898a4-7¹⁹ y 889a15-27—).

Y si bien el *thymós* y la *epithymía* tienen varios rasgos en común (p. ej.: se cuentan entre los deseos presentes tanto en los irracionales como en los humanos desde la infancia, si no es que desde el nacimiento —cfr. *EE* II.8, 1224b30-33 y *Pol.* VII.17, 1334b22-23—), para Aristóteles existe una particularidad para considerar al uno superior a la otra: *el thymós, en cierto sentido, escucha a la razón* (cfr. *EN* VII.6, 1149a25-32, citado en nuestro T1). Ya que la aristotélica es, predominantemente, *una ética de la moderación y no de la abstinencia*, ninguno de los textos abogará por la supresión del *thymós* —tarea acaso imposible y, si posible, totalmente perniciosa—,²⁰ sino que el ser humano que aspira a ser bueno debe adquirir la *disposición habitual* (ἔξις) correcta de cara a su *thymós*, puesto que, como con cualquier otro *páthos*, cabe hablar de exceso, defecto y término medio. Para el caso concreto, la medianía recibe el nombre de «*apacibilidad*» (πραότης), su extremo por demasía el de «*irascibilidad/furia*» (ὀργιλότης, también llamado en *EE* «*dificultad de carácter*», χαλεπότης) y su extremo por deficiencia es declarado anónimo en *EN* IV.5, mas no en *EN* II.7 ni en *EE* III.3, donde figura como «*incapacidad*

¹⁸ «[...] ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος | καὶ θερμοῦ». El sujeto aquí es ὀργή.

¹⁹ «¿Por qué las aves, los hombres y los animales valientes son más duros? ¿Es porque el coraje va acompañado de calor? Pues el miedo es un enfriamiento. Entonces, todos los que tienen la sangre caliente, también son valientes y corajosos (Διὰ τί ὄρνιθες καὶ ἄνθρωποι καὶ τῶν ζώων τὰ ἀνδρεία [898a5] σκληρότερα; ἢ ὅτι ὁ θυμὸς μετὰ θερμότητος; ὁ γὰρ | φόβος κατάψυξις. ὅσων οὖν τὸ αἷμα ἐνθερμόν ἐστι, καὶ | ἀνδρεία καὶ θυμοειδῆ)».

²⁰ Cabe recordar la visión negativa de Aristóteles sobre los pueblos de Asia, a quienes, aunque les reconoce inteligencia y habilidad técnica, les achaca falta de coraje (ἄθυμα), lo que ocasiona —remata él— que terminen sometidos por otros pueblos (cfr. *Pol.* VII.7, 1327b22-29). Por ese mismo motivo, él aconseja, en caso de tener esclavos, no elegir a los corajosos (θυμοειδεῖς) como medida para prevenir una rebelión (cfr. VII.10, 1330a25-29).

de ira» (ἀοργησία) en el uno y como «servilismo» (ἀνδραποδώτης) en el otro, entendiendo este último como el recibir insultos (nosotros o los nuestros) sin airarnos ni defendernos (cfr. EN IV.5, 1125b26-1126b10 y EE III.3, 1231b5-26).

Aunque podemos pensar que algunas personas yacen del todo arraigadas en uno de estos tres modos de ser, lo cierto es que *la mayoría de nosotros somos fluctuantes y en algún momento hemos actuado indebidamente, ora arrastrados por la ira, ora porque no cobramos el agravio cuando ameritaba hacerlo*,²¹ y si bien —como señalamos más arriba— estos desatinos sólo cuentan como incontinencia por analogía, no por eso dejan de ser *vergonzosos e impropios de una persona virtuosa*.

Dejemos hasta aquí la contestación a nuestra primera pregunta, por cuanto ya nos permite ocuparnos de las dos siguientes.

²¹ ¿Es propio del virtuoso vengarse? Lanzándonos una respuesta que puede incomodar nuestra mentalidad cristiana, *los textos parecen indicar que lo menos propio del virtuoso es poner la otra mejilla*. Queda fuera de discusión que, de cara a un ultraje, lo debido sea sentir ira; el punto es: ¿y hacer qué? Porque recordemos que, a fin de cuentas, *alguien no es bueno o malo meramente por las pasiones que experimenta* (cfr. EN II.5, 1105b28-1106a2). Entonces, lo propio del virtuoso no es el mero enojo, *sino el enojo para, gracias a éste, defenderse* pues la ausencia de sentir lo primero parece implicar la imposibilidad de hacerlo segundo («[...] como <los bobos (ἡλίθιοι)> no se aíran, son incapaces de defenderse; [...] (μὴ ὀργιζόμενός ἢ τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός)»). Pero, ¿defenderse cómo? Aunque Aristóteles casi siempre alude a aquello que desea la ira como τιμωρία o venganza, en *Rhet.* hace una interesante observación: «Por *thymós* y *orgé* se hacen las venganzas. Se diferencian la venganza (τιμωρία) y el castigo (κόλασις), pues el castigo es por causa del que lo sufre, la venganza por causa del que la toma, para satisfacerse (διὰ θυμὸν δὲ καὶ ὀργὴν ἢ τὰ τιμωρητικά. διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἢ μὲν γὰρ ἢ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἢ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἢ ἵνα πληρωθῆ)» (*Rhet.* I.10, 1369b12-14). Así, tanto el castigar como el vengarse implica infringir dolor al otro, pero con la diferencia de que *el que castiga infringe dolor en aras de corregir al otro*, mientras que *el que se venga infringe dolor en aras de placere con ello*. La pregunta que queda en el aire es: ¿corresponde al virtuoso no aspirar a la satisfacción de la *venganza* (τιμωρία) sino al mero desagravio del *castigo* (ἢ κόλασις)? ¿Y eso por mano propia o acudiendo a las autoridades, o dependerá de las circunstancias?

II. Apología de los iracundos: *thymós* y *lógos*

Como recién mencionamos, para Aristóteles la “incontinencia” por ira es menos vergonzosa y menos injusta que la incontinencia *haplōs* (cfr. *EN* VII.6, 1149a24-25). Sus argumentos para tal afirmación son, básicamente, cuatro:

- (1) El *thymós* escucha (*ἀκούειν*)²² o sigue (*ἀκολουθεῖ*),²³ en cierto sentido (*πῶς*), a la razón, mas la *epithymía* no (cfr. VII.6, 1149a25-b3).
- (2) Son más perdonables los deseos naturales y más comunes, y experimentar ira es más natural y común que experimentar apetitos de excesos (cfr. VII.6, 1149b4-13).
- (3) Quien actúa por *thymós* no es insidioso o acechador (*ἐπίβουλος*), ni lo es tampoco el *thymós* mismo, sino que es “abierto” (*φανερός*), mientras que la *epithymía* es, «como dicen de Afrodita», engañosa o artificiosa (*δολοπλόκος*) y, «como su ceñidor», ladrona de la inteligencia (*νοός*) hasta del más prudente (cfr. VII.6, 1149b15-17).
- (4) El que obra por *thymós* no ultraja (*ὕβριζει*), ultraja el que obra por *epithymía* (cfr. VII.6, 1149b19-23 y *Rhet.* II.3, 1380a34-b1).

Por los intereses que motivan este artículo, vamos a concentrarnos solamente en la primera de las razones. Explicándose con un par de metáforas (una de las cuales regresará en nuestro T7), dice Aristóteles:

[T1:] *Pues el coraje parece escuchar un tanto a la razón, aunque no la escucha bien, a la manera de los servidores apresurados que antes de escuchar todo lo que se les dice salen corriendo y después yerran en lo ordenado;*

²² Cfr. VII.6, 1149a26 y a30.

²³ Cfr. VII.6, 1149b1.

o de los perros, que antes de mirar si <el que llega> es amigo, con que solo se produzca un ruido, ladran: de igual modo, *el coraje*, a causa del calor²⁴ y la rapidez de su naturaleza, *escucha <a la razón>*, *por cierto, mas no escucha lo que <esta> le ordena* (ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας), y se impulsa a la venganza. Pues *la razón o la imaginación* (λόγος ἢ ἡ φαντασία) le mostraron <al coraje> que <hubo> *ultraje o desprecio*, y él, *como tras haber llegado a la conclusión* de que una cosa así debe ser combatida, *de inmediato se irrita* (χαλεπαίνει δὴ εὐθύς). *El apetito* (ἐπιθυμία), en cambio, *con que solo la razón o la sensación* (ἡδὺν ὁ λόγος ἢ ἡ αἰσθησις) *le diga que <algo> es placentero, se lanza hacia el goce*. De manera que *el coraje en cierto modo sigue a la razón, pero el apetito, no; es, entonces, algo peor*, pues el que es incontinente en el coraje en cierto modo es vencido por la razón, mientras que el otro <es vencido> por el apetito, y no por la razón. (VII.6, 1149a29-b3, ²⁵ énfasis mío).

²⁴ Sobre la relación *thymós*-calor hablamos *supra*, p. 70.

²⁵ «[1149a25] [...]. ἔοικε γὰρ ὁ | θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ | ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκούσαι πᾶν τὸ λεγόμενον | ἐκθέουσιν, εἶτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν | σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως [1149a.30] ὁ θυμὸς διὰ θερμοτήτα καὶ ταχυτήτα τῆς φύσεως ἀκούσας | μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾶ πρὸς τὴν τιμωρίαν. | ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία | ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῶ | τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς· ἢ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν [1149a.35] μόνον εἴπη ὅτι ἡδὺν ὁ λόγος ἢ ἡ αἰσθησις, ὁρμᾶ πρὸς τὴν [1149b.1] ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῶ λόγῳ πῶς, ἢ | δ' ἐπιθυμία οὐ. αἰσχίων οὖν· ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατῆς | τοῦ λόγου πῶς ἡττάται, ὁ δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου». Para la EN sigo la traducción de Araujo y Marías (2002) con modificaciones mías.

Sin duda, las preguntas más importantes por hacer a partir de este texto son: ¿en qué sentido el *thymós* escucha a la razón? ¿Qué es lo que escucha y qué es lo que no?

II.1 La venganza es un plato que se come frío: *thymós* y deliberación (βούλευσις)

A lo largo de *EN* VII.7 y hasta VII.10, Aristóteles “espolvorea” una serie de particularidades sobre la incontinencia y la “incontinencia”, pero con una complicación: en muchas de esas ocasiones no especifica a cuál de las dos alude la característica que acaba de presentar. Ese es el caso de una particularidad que podría ayudarnos a resolver la pregunta sobre escuchar a la razón. Afirma el Estagirita:

[T2:] [...] los unos deliberan, pero después, a causa de la pasión, no persisten en lo que deliberaron; los otros, por no haber deliberado, se dejan conducir por la pasión (*EN* VII.8 1150b19-21).²⁶

Buscando averiguar cuál predicado corresponde al incontinente por *epithymía* y cuál al incontinente por *thymós*,²⁷ y teniendo presente que en T1 él afirmó que el incontinente por *thymós* es menos malo *porque* en cierto sentido sí escucha a la razón, uno podría hacer la asunción simple y sencilla de que “delibera pero no se mantiene en las resoluciones de su deliberación” es otro modo de afirmar “escucha a la razón pero no escucha lo que esta le ordena”, y que, por tanto:

- (1) *Ese que delibera (pero no atiende a lo deliberado) es el incontinente por thymós.*

²⁶ «[...] οἱ [1150b.20] μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους».

²⁷ En realidad, los sujetos tácitos serían alguno de los dos nuevos tipos de *akrasía* que Aristóteles introduce en *EN* VII.7, a saber, la *incontinencia por precipitación* (τὴν προπετῆ ἀκρασίαν) y la *incontinencia por debilidad* (τὸ δ' ἀσθένεια). Sin embargo, entiendo a estas dos como formas particulares (casi idénticas) de la incontinencia por *thymós* y por *epithymía*. Explicar esto con detalle requiere un espacio que, desafortunadamente, no podremos concederle aquí.

- (2) *Ese que no delibera en absoluto es el incontinente por epithymía.*

Lo cual, *prima facie*, no suena descabellado, pues *la deliberación* (βούλευσις) es sobre el futuro (cfr. *EN* VI.2, 1139b7-9), pero la *epithymía*, tal como expresa un célebre pasaje del *DA*, parece relegada a lo presente temporal y espacialmente hablando (cfr. *DA* III.10, 433b5-10).

Sin embargo, líneas más abajo nos encontramos con esta idea:

[T3:] Y, de ellos, los que están fuera <de su razón>²⁸ son mejores que los que mantienen la razón pero no se atienen <a ella>, pues <estos> se dejan vencer por una pasión más débil y no sin haber deliberado primero, como los otros (*EN* VII.8 1151a1-3).²⁹

¿Qué tendríamos hasta aquí? A partir de lo que acabamos de leer, aquella suposición que hicimos de que el incontinente por *thymós* es el incontinente que delibera ahora nos lleva a concluir que el incontinente por *thymós* es peor y que el incontinente por *epithymía* es mejor, lo cual choca con el hecho manifiesto del cual habíamos partido en T1 sobre que el incontinente por *thymós* era el mejor entre los dos. Así pues, resta que la asunción simple y sencilla que recién hicimos sea equivocada y que, más bien:

- (1) *Aquel que delibera pero no se mantiene en el resultado de su deliberación es el incontinente por epithymía.*
- (2) *Aquel que no delibera en absoluto es el incontinente por thymós.*

Señales de que ahora sí vamos por el camino correcto pueden ser que en otros lugares Aristóteles menciona que algunos actos los hacemos con deliberación previa, y otros sin deliberación, siendo ejemplo de esto último los actos por *thymós* (cfr. *EN* III.2, 1111b18-19³⁰ y V.8, 1135b20-

²⁸ En el pasaje figuran sólo como «οἱ ἔκστατικοί» (lit. «los que están fuera de»), pero más arriba, en VII.1, 1145b11, los llamó «ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ».

²⁹ «[1151a1] αὐτῶν δὲ τούτων βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ ἢ οἱ τὸν λόγον ἰχοντες μὲν, μὴ ἐμμένοντες δέ· ὅτι ἐλάττονος γὰρ πάθους ἢ ἡττώνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι ὥσπερ ἄτερος».

³⁰ «Menos todavía es <la elección deliberada> un *thymós*, pues, según se admite, los <actos> causados por el *thymós* son los que menos se hacen por

22), a fin de cuentas el *thymós*, incluso en los mejores hombres (cfr. *Pol.* III.16, 1287a30-32),³¹ es la pasión más fuerte de todas,³² «pues el coraje es dominante e indomable (ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός)» (*Pol.* VII.7, 1328a7; cfr. *EE* III.1, 1229a24-29³³ y II.7, 1223b23-25).

Sin embargo, esta nueva ruta nos lleva a varios interrogantes: el primero, el mismo de más arriba y que seguimos sin responder: si el incontinente por coraje no delibera, ¿entonces en qué sentido el *thymós* sí escucha a la razón? El segundo: si el *thymós* está asociado con la venganza,

elección deliberada (θυμός δ' ἔτι ἦττον· ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν ἢ κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ)». A pesar de que no sea evidente, este pasaje sirve para descartar una relación entre *thymós* y deliberación, porque: «De los actos voluntarios, realizamos unos habiéndolos elegido deliberadamente y otros sin haberlos elegido deliberadamente; habiéndolos elegido deliberadamente, los que antes hemos deliberado, y sin haberlos elegido deliberadamente, los que no hemos deliberado (τῶν ἢ δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, [1135b10] προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα ἢ δὲ ὄσ' ἀπροβούλευτα.)» (*EN* V.8, 1135b9-11).

³¹ «[...] el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento bestial; pues tal cosa es el apetito, y el *thymós* pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres (ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἢ τε γὰρ ἢ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμός ἀρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἰσχυροὺς ἀνδρας)».

³² Estoy al tanto de *EN* II.3, 1105a7-8, en donde Aristóteles afirma: «Además, es más difícil combatir el placer que el *thymós*, como dice Heráclito (ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἢ ἡδονῆ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος)». No obstante, no creo que haya un compromiso filosófico fuerte del Estagirita con esta aseveración. Primero, porque viendo la frase en contexto (una disertación sobre cómo, dada la importancia del placer, es vital que seamos instruidos en sentirlo debidamente), podemos creer que más bien se trata de un recurso doxástico, un tanto tramposo, para agregarle fuerza a su presente argumentación. Y digo “tramposo” porque Aristóteles conoce muy bien la frase a la que alude aquí (i. e. Diels-Kranz 22 B85, «es difícil luchar contra el coraje, pues paga <lo que quiere> con la vida (“χαλεπὸν γὰρ” φησι “θυμῷ μάχεσθαι ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται”)»), prueba de ello es que *la cita dos veces en el corpus* (cfr. *EE* II.7, 1223b22-24 y *Pol.* VIII.9, 1315a30-31) *justo para sostener lo contrario a lo que da a entender en EN* II.3, esto es, para demostrar la fuerza incontenible del *thymós*, al punto de que a muchos (incluso a los mejores hombres; cfr. 1287a29-31) les ha costado la propia existencia.

³³ «[P]ues el *thymós* es indomable, por lo cual los jóvenes son los mejores guerreros (ἀήττητον γὰρ ὁ θυμός, διὸ καὶ ἢ οἱ παῖδες ἄριστα μάχονται.)».

y la venganza con el planear y el esperar cierto tiempo antes de cobrar la afrenta (dícese que *la venganza es un plato que se come frío*), entonces, ¿no es extraño que el incontinente por *thymós* no *delibere en absoluto*?

Podría responderse que Aristóteles mismo explica en qué consiste esa no deliberación del *thymós* cuando, en *EN V.8*, afirma que los actos impulsados por el coraje no son derivados de la premeditación o previa reflexión (*προνοία*) porque quien los causa no es aquel que se aíra, sino aquel que provocó al que se airó (cfr. *V.8*, 1135b25-27). Sin embargo, descreemos que ésta sea la contestación que buscamos por dos motivos: primero, porque allí no habla de *βούλευσις*, y no estamos seguros de que en Aristóteles *προνοία* o *προνοέω* sean sinónimos exactos de dicho término (cfr., p. ej., *EE* 1226b33, 38). Segundo, esa explicación de *V.8* no aporta algo distintivo del *thymós*, dado que lo mismo podríamos afirmar de los actos por *epithymía* (algunos, al menos): no son “premeditados” pues no los inicia quien actúa según su apetito, sino quien le incitó ese apetito —la más común y deplorable excusa del que violenta sexualmente a una chica culpándola por su vestimenta—.

Ahora, «deliberación» (*βούλευσις*) se define como *calcular cuál es el medio más efectivo para alcanzar un fin propuesto*. En palabras de Aristóteles:

[T4:] Y no deliberamos acerca de los fines sino acerca de las cosas que llevan a los fines, [...] una vez que han puesto el fin, miran cómo y por medio de qué cosas se dará, y si parece que a través de muchas, examinan por cuál <se dará> más fácilmente y mejor; y si se lo alcanza a través de una sola, cómo se dará a través de ella, y esta <a su vez> por cuál, hasta que llegan a la causa primera, que es la última en el descubrimiento (*EN III.3*, 1112b11-12 y 15-20).³⁴

¿Será que es en este sentido que el incontinente por *thymós* no delibera? Creemos que no, y esto por una razón de peso: *si le quitamos el poder de deliberación al incontinente por thymós, entonces le quitamos*

³⁴ «[...] Βουλευόμεθα ἢ δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. [...] ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἢ ἔσται σκοποῦσι καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι ἢ διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου ἢ πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινον διὰ τίνος, ἕως ἂν ἢ ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν [1112b20] ἔστιν».

la oportunidad de cobrar venganza, y no nos referimos —Aristóteles tampoco, como veremos— a «venganza» entendida como el puñetazo que X le propina a Y por una lisura que Y le dijo a la pareja de X (tan pronto se la dice), sino a «venganza» como un plan con cierto grado de elaboración por medio del cual alguien tiene la *esperanza* de desquitarse del agraviador en un futuro más o menos próximo. Un breve análisis de los conceptos «venganza» y «esperanza» nos permite corroborar que esto es lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de «τιμωρία»:

[T5:] [...] *y a toda ira sigue cierto placer, causado por la esperanza de vengarse*; puesto que es placentero creer que se va a alcanzar lo que se desea, y nadie desea cosas que le parecen imposibles para sí, y el iracundo desea cosas posibles para sí. Por eso se ha dicho bien sobre el coraje: “que, mucho más dulce que la miel rezumante, [/] en los pechos de los varones crece” *pues la acompaña también cierto placer*, por eso y porque se pasa el tiempo vengándose con el pensamiento, y la imaginación que viene entonces causa placer, como la de los sueños (*Rhet.* II.2, 1378b1-9,³⁵ énfasis mío; cfr. *EE* III.1, 1229b30-32).

Aristóteles asocia el *thymós* y la *orgé* con la esperanza de vengarse, pero, de acuerdo con su propia teoría, hablar de «esperanza» es hablar de futuro: «y esperanza es del futuro, memoria del pasado (ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐλπίς τοῦ μέλλοντος ἡ δὲ μνήμη τῶν ἢ παροισχυμένων)» (*Rhet.* II.13, 1390a8-9). De hecho, el Estagirita es aún más claro sobre el placer del que siente ira: «Es evidente que también tienen placeres los que recuerdan o tienen esperanza, puesto que hay sensación. De manera que es necesario que todos los placeres sean o presentes, mientras son sentidos, o pasados, en el recuerdo, o futuros, en la esperanza» (*Rhet.*

³⁵ «[1378b1] [...], καὶ πάση ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, ἢ τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρησασθαι· ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶσθαι ἢ τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἢ ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ. διὸ ἢ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ· [1378b5] ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἢ ἀνδρῶν ἐν στήθεσιν ἀέξεται· ἢ ἀκοιουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονὴ τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἢ ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἢ οὖν τότε γινομένη [1378b10] φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων».

I.11, 1370a30-35)³⁶. Con esto, se entiende mejor *cuándo* está el placer del vengador: no en el presente inmediato a la afrenta recibida, sino en el futuro (cercano o lejano).

En un pasaje al cual no se le suele dar la importancia que merece, Aristóteles afirma que el incontinente, en su persecución del fin indebido (i. e. el ὀρεκτόν puesto por el deseo irracional), es capaz de hacerlo *con deliberación mediante*. Pues bien, por todo lo anterior, estamos seguros de que dicho pasaje alude tanto al incontinente por *epithymía* como al incontinente por *thymós*. Por ser crucial para nuestra exposición, vale la pena revisar el pasaje en cuestión:

[T6:] En efecto, *el incontinente y el malvado alcanzarán por medio del cálculo racional (λογισμός)*³⁷ *lo que se propone, tsi es agudo†, así que habrá deliberado correctamente, pero habrá obtenido un gran mal (EN VI.9, 1142b18-20,*³⁸ *énfasis mío; cfr. Rhet. I.10, 1369b8-12 y Pol. VII.13, 1331b30-34).*

Yerro enorme cometeríamos al tomar este reconocimiento a la deliberación del incontinente como disidente o espuria: en EN VII.10 Aristóteles acepta que el incontinente puede ser δεινός o agudo —«con todo, nada impide que el agudo sea incontinente (τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι)» (1152a10-15)—, lo cual nos remite a EN VI.12 y la δεινότης o agudeza, definida como la facultad asertiva para alcanzar los medios que llevan a un fin, *facultad que puede tener tanto quien persigue un fin moralmente bueno como quien persigue uno malo* —«por eso tanto de

³⁶ «[1370a30] δῆλον ἴ ὅτι καὶ ἡδοναὶ ἅμα μεμνημένοις καὶ ἐλπίζουσιν, ἐπειπερὶ ἴ καὶ αἰσθησις ὥστ' ἀνάγκη πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ ἴ αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα ἢ ἐν τῷ μεμνησθαι γεγενημένα ἢ ἐν ἴ τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα· αἰσθάνονται μὲν γὰρ τὰ παρόντα, ἴ μέμνηνται δὲ τὰ γεγενημένα, ἐλπίζουσι δὲ τὰ μέλλοντα».

³⁷ «λογισμός (cálculo racional)» es lo mismo que «βούλευσις (deliberación)»; cfr. EN VI.1, 1139a12-13.

³⁸ «ὁ γὰρ ἀκρατῆς καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται ἴ τιδεῖν† ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται ἴ βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς». En el MS Γ la palabra entre cruces que aparece es «δεῖν» (deber); Bywater prefiere «ιδεῖν» (ver). Nosotros hemos seguido la conjetura de Apelt., y que es la que Ross toma para su traducción de 1925, de que la palabra es «εἰ δεινός», esto es, «si es agudo», lo cual conecta —maravillosamente, por cierto— con EN VI.12, 1144a23-27 y con VII.10, 1152a10-15.

los prudentes cuanto de los astutos decimos que son agudos (διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινούς ἢ καὶ <τοὺς>³⁹ πανούργους φαμὲν εἶναι)» (1144a27-28)—.

Negar al incontinente (con y sin comillas) *la posibilidad de alcanzar por deliberación el objetivo de sus malos deseos implica destruir, casi por completo, la teoría aristotélica de la acción.* ¿Por qué? Porque, al negarlo, los episodios incontinentes quedarían reducidos a la inmediatez, y la teoría de la incontinencia sería una explicación más bien restringida, y un poco caricaturesca, de la acción humana. Me explico: sin la posibilidad del incontinente deliberante no quedaría sino entender a la *akrasía limitada a lo más inmediato temporal y espacialmente hablando*, ilustrada como un movimiento súbito e impulsivo, casi como un largo y muy elaborado espasmo que acontece en el cuerpo del agente ante la presencia de un objeto deseable, un fenómeno físico poco o nada desemejante al de la atracción magnética. Sin embargo, a todas luces un hombre promedio, ante los deseos de la carne, no sucumbe como un poseo con los ojos en blanco y espumarajo en la boca, y es más claro aún que un hombre con deseos de venganza prefiere la premeditación y la paciencia, aguardar lo necesario hasta el momento adecuado para cobrar su afrenta — pensemos en *Tito Andrónico* de Shakespeare o en la película surcoreana de 2003, *Oldboy*—.

Así pues, *si la teoría aristotélica de la akrasía ambiciona abarcar la realidad humana* —lo cual podemos suponer dado su reconocimiento a la posibilidad del incontinente deliberante—, entonces aquello de que los incontinentes por *thymós* no deliberan *no debe ser tomado en el sentido de que no son capaces de buscar los mejores medios para el fin.* Pero, si ambos incontinentes deliberan sobre los medios para su mal fin, ¿qué deliberación es, entonces, la que sí hace el incontinente por *epithymía* y no el de por *thymós*?

Parte de la respuesta yace en qué se entiende por «*deliberación*». A nuestro parecer, «*βούλευσις*» se dice, al menos, en dos sentidos. El primero de ellos es el que vimos más arriba desde *EN III.3, 1112b11-20* (nuestro T4), i. e. sopesar los diversos medios que conducen a un fin para optar por el mejor de ellos. Según hemos intentado demostrar, *no es con respecto a este primer sentido que Aristóteles afirma que uno de los incontinentes sí delibera mientras que el otro no.*

³⁹ Sigo la adición propuesta por Klein.

Ahora, en el acto deliberativo correctamente realizado (lo que Aristóteles llama εὐβουλίᾳ) no sólo se comparan los diferentes medios que puedan conducir al fin en cuanto a eficacia, sino que además —y este sería el segundo sentido de «βούλευσις»— se *examinan cuáles de ellos son moralmente buenos y cuáles no*. Es más que obvio que en algún momento dentro del esquema general de la *bouleusis* debe realizarse una *evaluación moral* de los medios disponibles, porque no sólo se trata de sopesar los posibles medios para hallar el más eficaz, se trata además (en el caso del hombre bueno) de optar por *medios buenos* para alcanzar el fin (cfr. EN VI.9, 1142b23-26). Pues bien, *este “deliberar” atendiendo a la cualidad moral es el sentido en el que creemos que el incontinente por thymós no delibera y el incontinente por epithymía sí*. Aunque sea capaz de planificar los pasos para alcanzar su fin (i. e. su venganza), mientras el furioso esté poseído por su *thymós no hará el examen que le permitiría concluir que actuar tan tremendamente como su ira le impulsa está mal*. Esa es la diferencia con el incontinente por *epithymía*, quien, además del cálculo para concretar las acciones con las cuales alcanza su mal objetivo, sí hace el cálculo moral y sabe⁴⁰ que lo que va a hacer es malo, sabe que debería actuar de otra manera, pero aun así actúa malamente —sí escucha en su interior *la orden de la razón*, sólo que no la obedece—.

La injustamente subestimada *Magna moralia* hace lo que *Ética eudemia* no: presentar una exposición paralela a la de la *akrasía* de EN VII.3-10. Lo hace, en concreto, en el largo II.6. Traemos la *MM* a colación no para construir nuestra interpretación (haberlo hecho así nos convertiría en blanco de objeciones fáciles basadas en si ésta es o no una obra del Estagirita), sino porque allí yace un pasaje que confirma lo que hemos expuesto hasta aquí. Como veremos enseguida, éste empieza con la misma metáfora de EN VII.6 1149a26-29 (nuestro T1) sobre el *thymós* y un sirviente precipitado, aunque la enriquece con algunos detalles:

[T7:] Así, la incontinencia relativa a la ira es semejante, entre los sirvientes, a los dispuestos impacientemente por servir; pues éstos, cuando el amo dice “dame”, siendo llevados por su presteza, antes de escuchar lo que debían dar, ya lo han dado, y en el dar erraron

⁴⁰ En todo caso, no olvidemos esto: *sabe sólo metafóricamente hablando*, sabe pero no sabe, como el que repite algo que no entiende, etc. (cfr. EN VII.3, 1147a18-24).

completamente; pues aunque muchas veces debían dar un libro, han dado un estilete (*MM* II.6, 1202b12-17).⁴¹

Después, a diferencia de la imprecisión en *EN* VII.6, en *MM* nos da la especificación sobre *qué es aquello que el thymós no escucha de la razón*:

[T8:] Del mismo tipo es el padecimiento que tiene el incontinente de ira, pues cuando escucha la primera palabra, <es decir,> que se cometió injusticia, *su coraje se impulsa a buscar venganza, y no espera a escuchar si debe o no debe <buscarla>, o que al menos no debe <vengarse> así, desmesuradamente* (*MM* II.6, 1202b17-21,⁴² énfasis mío).

Entonces, aunque el incontinente por *thymós* sea capaz de deliberar sobre los medios para alcanzar su fin (i. e. su venganza), *mientras esté poseído por su ira no realizará aquella deliberación sobre si es bueno o malo vengarse del modo brutal al que la pasión le inclina y, por consiguiente, no llegará a conclusión alguna que le ordenase no realizar aquella acción vengativa.*

Así pues, he aquí la diferencia, a la luz de la *bouléusis*, entre el incontinente por *epithymía* y por *thymós*: aunque ambos son capaces de la deliberación sobre medios y fines, *sólo el incontinente haplōs lleva a cabo aquella otra deliberación que le indica que todo lo que se dispone a realizar está moralmente errado.* Veamos cómo quedarían los silogismos de los incontinentes que no se limitan a obedecer a su deseo irracional sino que, además, para ello se valen de una deliberación. Primero, del incontinente *haplōs*:

⁴¹ «Ἔστιν οὖν ἡ περὶ τὴν ὀργὴν | ἀκρασία ὁμοία τῶν παίδων τοῖς πρὸς τὸ διακονεῖν | προθύμως ἔχουσιν· καὶ γὰρ οὗτοι, ὅταν εἴπῃ ὁ δεσπότης “δός [1202b15] μοι,” τῇ προθυμίᾳ ἐξενεχθέντες, πρὸ τοῦ ἀκοῦσαι ὃ δεῖ δοῦναι, | ἔδωκαν, καὶ ἐν τῇ δόσει διήμαρτον· πολλάκις γὰρ δέον | βιβλίον δοῦναι γραφεῖον ἔδωκαν». Las traducciones de la *MM* son mías.

⁴² «[...] ὁμοιον δὲ πέπονθε τούτῳ | ὁ τῆς ὀργῆς ἀκρατῆς· ὅταν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ῥῆμα ὅτι | ἠδίκησεν, ὠρμησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι, οὐκέτι | [1201b20] ἀναμείνας ἀκοῦσαι πότερον δεῖ ἢ οὐ δεῖ, ἢ ὅτι γε οὐχ οὕτω | σφόδρα».

<p>PM: <i>Debo llevar una dieta balanceada.</i> (Esto es el dictado de una <i>boulēsis</i>)</p> <hr/> <p>pm: <i>Ninguna se ajusta a una dieta balanceada.</i></p> <hr/> <p>Q: <i>No debo comer ninguna de las tres opciones.</i> (Esto es lo que el incontinente concluye que debió hacer).</p>	<p>PM_alt: <i>Deseo⁴³ comer carne en cantidades excesivas.</i> (esto es el dictado de una <i>epithymía</i>)</p> <p>Opciones disponibles: a) Tacos. b) Hamburguesa. c) Un kilo de arrachera.</p> <hr/> <p>pm_alt: <i>un kilo de arrachera es la mejor opción para satisfacer mi apetito.</i></p> <hr/> <p>Q_alt: <i>Como un kilo de arrachera.</i></p> <p>(Esta conclusión, que es lo que finalmente hace, sería una acción incontinente por <i>epithymía</i> fruto de una deliberación).</p>	<p>(Como se puede observar, el incontinente por <i>epithymía</i> delibera (1) sobre el medio más eficaz para satisfacer su apetito (sopesa qué opción <i>gastro-nómica</i>, de entre las disponibles, es mejor), pero, además, (2) sobre si es bueno o malo hacer todo aquello de cara a una <i>boulēsis</i> buena del tipo «debo llevar una dieta balanceada» que también está presente en su alma).</p>
Esquema 1		

⁴³ Como bien señala A. Vigo, tanto «deseo hacer X» como «debo hacer X» o «hacer X es bueno» son versiones válidas de la formulación de una premisa mayor (y, por tanto, de una expresión desiderativa) *incluso si provienen de un deseo irracional*. Prueba de ello es que, en MA 701a33-35, Aristóteles da un ejemplo de silogismo práctico y dice que la premisa mayor reza «debo beber (*ποτέον μοι*)», pero enseguida agrega: «dice el apetito (ή ἐπιθυμία λέγει)». Esto muestra que, aunque Aristóteles ilustre los silogismos prácticos con una premisa mayor que lleve palabras como “debo” o “es bueno” —con lo cual se podría pensar que se tratan de dictados racionalmente elaborados—, en realidad son dictados del deseo —de cualquiera de los tres— (cfr. Vigo 2006, 311, nota 11).

Como podemos observar, de cara a tres alimentos, y con dos deseos opuestos por dentro, el incontinente por *epithymía* lleva a cabo un doble ejercicio deliberativo: el primero, la deliberación con base en su *epithymía* para hallar qué medio es el óptimo para satisfacer su apetito;⁴⁴ el segundo, la deliberación con base en su *boúlēsis* buena con la cual él concluye qué no debe hacer y cuyo resultado no acata. Esta última deliberación es la que no lleva a cabo el incontinente por *thymós* —no hasta que se le pase la ira, claro—. Siendo así, cuando Tito Andrónico, en la tragedia del mismo nombre, descubre quiénes fueron los autores materiales e intelectuales de la violación y mutilación de su hija amada, no delibera sobre si matar a los culpables está bien o mal; solamente, frente a la afrenta, delibera sobre qué medio es mejor para consumir su venganza, si torturándolos (y cómo) o matándolos (y con qué) o, más bien, matando a los autores materiales para luego preparar con su carne un pastel que habrá de dar de comer a la autora intelectual de la afrenta, su propia madre (de ellos). Ilustremos el asunto:

⁴⁴ Es cierto que en *EN* Aristóteles sólo afirma que la premisa menor —también llamada “premisas de lo posible” (διὰ τοῦ δυνατοῦ)— es puesta por la percepción (cfr. *EN* VII.3, 1147a25). Sin embargo, en *MA* sostendrá que ésta puede ser puesta por la percepción (αἴσθησις), por la imaginación (φαντασία) o por el pensamiento (νοῦς) (cfr. *MA* 7, 701a29-30, 33, 35-36 y 701b17-18), y con ese «*noûs*» no creemos que esté aludiendo al encargado de los principios teóricos, y sí, en cambio, al *noûs praktikós* de *DA* III.10, i. e. aquel directamente relacionado con el *logismós*, que —ya lo explicamos en una nota al pie en T6— no es más que otro modo de aludir a la *boúleusis* —«se trata del intelecto que hace un cálculo racional en vista de algo, es decir, el intelecto práctico; se diferencia del <intelecto> teórico por su fin (νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει [433a.15] δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῶ τέλει)» (*DA* III.10, 433a14-15)—.

<p>PM: <i>Debo vengar los ultrajes de forma mesurada.</i> (Esto es el dictado de una <i>boúlēsis</i>)</p> <p>pm:</p>	<p>PM_alt: <i>Debo vengar excesivamente el ultraje cometido por Tamora y sus hijos.</i> (Esto es el dictado de un <i>thymós</i>)</p> <p>Opciones disponibles: a) Torturándola. b) Matándola. c) Matando a sus hijos y dándoselos de comer.</p> <p>pm_alt: <i>Matar a sus hijos y hacerla comerlos es la mejor opción.</i></p>	<p>(El incontinente por <i>thymós</i> delibera sobre el medio más efectivo para vengar el ultraje padecido, pero no hace reflexión alguna, de cara a su buena <i>boúlēsis</i>, sobre si es bueno o malo hacerlo por estos medios, o en este momento, etc.)</p>
<p>Q:</p>	<p>Q_alt: <i>Vengo el ultraje de Tamora matando a sus hijos y dándoselos de comer.</i> (Esta conclusión, que es lo que finalmente hace, sería una acción incontinente por <i>thymós</i> fruto de una deliberación)</p>	
Esquema 2		

Para explicar esa *obnubilación moral*, temporal y de duración variable,⁴⁵ rescatamos lo dicho en T3 y en nuestros comentarios *ad hoc*:

⁴⁵ Aristóteles mismo hace la mejor analogía para describir esta obnubilación: el hombre en sus episodios incontinentes es como el ebrio —lo cual es claro para casi todos los que hemos bebido unas copas de más—. El pasaje va como sigue: «[...] de modo tal que también <es posible> poseer <la ciencia> en cierto modo y no poseerla, como el durmiente, el demente o el ebrio. Ahora bien: en esa disposición se encuentran también los que son presa de una pasión, pues los corajes, los apetitos y algunas otras <pasiones> de esa clase, notoriamente producen cambios aun en el cuerpo, y en algunos <casos> hasta producen formas de locura (ὥστε καὶ ἔχειν πῶς καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον ἢ καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἳ γε ἐν [1147a15] τοῖς πάθεσιν ὄντες: θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων ἢ καὶ ἐνία τῶν τοιούτων ἐπιδήλωσ καὶ τὸ σῶμα μεθιστάσιν, ἢ ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν)» (EN VII.3, 1147a12-17). ¿Y cómo regresa el incontinente a su

el *thymós* es la pasión más fuerte, tanto que es capaz de arrebatarse el buen juicio a las personas (incluso «a los mejores hombres», decía *Pol.* III.16, 1287a30-32),⁴⁶ de modo que no pueden distinguir como malo aquello que están tramando o llevando a cabo. Tal es la razón por la cual el Estagirita considera que se debe ser menos severo con quien ni siquiera delibera (i. e. *quien no sabe que está haciendo mal*) que con quien delibera (i. e. *quien sí sabe que está haciendo mal*) y de todos modos sigue adelante con su plan (cfr. VII.8, 1150b36-1151a3 y VII.7, 1150b19-21). Este último es, como señalamos, el incontinente por *epithymía*. Por eso, continuando con T7 y T8, cierra la *MM* con una condena:

[T9:] Así pues, por una parte, tal impulso hacia la ira, que parece ser la incontinencia por ira, no es muy reprochable; por otra parte, el impulso hacia el placer ciertamente es censurable. *Pues difiere* <la incontinencia por *epithymía*> con respecto a aquella <i. e. la incontinencia por *thymós*> a causa de la razón, que exhorta a no actuar, y no obstante, actúa contra la razón; por eso <la incontinencia por *epithymía*> es más censurable que la incontinencia por ira (*MM* II.6, 1202b21-26,⁴⁷ énfasis mío; cfr. 1203b6-7).

Hasta aquí hemos explicado que tanto el incontinente por *epithymía* como el incontinente por *thymós* son capaces de deliberar (en el sentido de buscar los mejores medios para su fin), y que el incontinente por *epithymía* delibera en un sentido adicional en el que el incontinente por *thymós* no lo hace (para saber si lo que hará está bien o mal). Sigue, no obstante, sin quedar resuelto en qué sentido el incontinente por *thymós* escucha en cierto sentido a la razón y el incontinente por *epithymía* no. Vamos con el siguiente punto.

estado normal? Como aquel a quien abandonan los vapores del vino, dejándolo frente a frente con la equivocación de su pasada noche (cfr. 1147b67-9; *Phys.* VII.3, 247b13-248a6).

⁴⁶ Citado en nuestra nota al pie 31.

⁴⁷ «[...] ἡ μὲν οὖν τοιαύτη ὁρμή πρὸς ὀργήν, ἡ δοκεῖ ἀκρασία εἶναι ὀργῆς, ἢ οὐ λίαν ἐπιτιμητέα ἐστίν, ἡ δὲ πρὸς [τὴν] ἡδονὴν ἢ ὁρμή ψεκτὴ γέ. ἐστὶν γὰρ διαφορὰν ἔχουσα πρὸς ταύτην διὰ τὸν λόγον, ὃς ἀποτρέπει τοῦ μὴ πράττειν, ἀλλ' ὅμως πράττει [1202b25] παρὰ τὸν λόγον· διὸ ψεκτὴ ἐστὶ μᾶλλον τῆς δι' ὀργήν ἢ ἀκρασίας».

II.2 Desear como humanos: *thymós* y sus objetos de deseo

Al leer los pasajes sobre la *akrasía*, es imposible no hacerle la siguiente pregunta a Aristóteles: ¿cómo puede ser peor alguien que (como el del esquema 1) come en exceso que alguien que (como el del esquema 2) desmenuza a dos hombres y hace que su progenitora se los coma? O pensemos en el siguiente caso de inspiración homérica, que acaso dejará más claro el peso del cuestionamiento anterior: supongamos que Paris, el príncipe troyano, sedujo a la bella Helena en un episodio de incontinencia por *epithymía*, y que la guerra contra Troya es un episodio de incontinencia por *thymós* por parte de Menelao y Agamenón. De nuevo: ¿cómo puede ser peor que un hombre seduzca a la esposa de su anfitrión que el hecho de que dos hombres hagan una guerra y aniquilen a todos los habitantes de una ciudad? ¿Por qué, entonces, Aristóteles es más benevolente con la incontinencia por *thymós*?

Para entender su posición cabe señalar que él nunca muestra interés alguno por comparar ambas incontinencias a la luz de sus efectos, sino sólo a la luz de su origen. Dicho de otra manera: para decidir cuál incontinencia es mala y cuál peor, él no se propone llevar a cabo un análisis histórico sobre si los actos más atroces han sido motivados por apetitos sexuales desenfrenados o por iras fuera de control. Él se propone analizar *qué tan humana o animal es la naturaleza* de la *epithymía* y del *thymós*.

¿Qué responde? Veámoslo así: en el caso de los apetitos, como cuando uno tiene deseos de comer o de relaciones sexuales, la motivación interna es, por decirlo de alguna manera, tan visceral, tan carnal que podríamos llegar a afirmar que provienen de una parte específica del cuerpo —el hambre del estómago, la lascivia de los genitales—. En cambio, en el caso del *thymós*, como cuando uno tiene deseos de venganza, la motivación interna viene dada por toda una serie de *razonamientos* con base en la valía propia⁴⁸ y la ajena que habrán de incluir *abstracciones* tales como la dignidad, el respeto o el honor, además de demandar la “percepción” (con comillas)⁴⁹ de un *ultraje* recibido. A todas luces, y a pesar de las posibles manifestaciones físicas de la ira (por ejemplo, el enrojecimiento

⁴⁸ Sobre la conciencia del yo como condición necesaria para el *thymós* en humanos, cfr. Feldblyum (2016, pp. 16-18).

⁴⁹ Más abajo aludiremos a que no es casual que Aristóteles relacione el *thymós* con la *phantasia* y el *lógos*, no con la *aísthēsis*.

del rostro o el ceño fruncido), la sed de vengar una afrenta no es ubicable en algún lugar del cuerpo humano (no en uno tangible, en todo caso), y más bien nos viene por aquella cúpula de conceptos más la *interpretación*, relativamente compleja, de un evento en el mundo.

Salta, entonces, a la vista cómo los placeres con que se asocia la *epithymía* son de un orden mucho más visceral o corporal, más *irracional*, que aquellos con los cuales se asocia el *thymós*. Son más naturales⁵⁰ el deseo por la comida, la bebida o las relaciones sexuales que el deseo por hacer respetar nuestro buen nombre o el de los nuestros, cosas que sólo se aprecian desde una racionalidad. *Tal es el primer motivo por el cual Aristóteles afirma que la epithymía no escucha a la razón mientras que el thymós sí, esto es, el thymós escucha a la razón por cuanto sus objetos de deseo sólo son comprensibles en el marco de cierta racionalidad.*

En efecto, una de las clasificaciones que hace Aristóteles de la *akrasía* es a partir de los objetos placenteros hacia los cuales cada tipo de deseo se excede, si son objetos «necesarios (τὰ ἀναγκαῖα)» o si son «elegibles por sí mismos (τὰ αἰρετὰ δὲ καθ' αὐτά)» (cfr. EN VII.4, 1147b22-24). Mientras que entre *los elegibles por sí mismos* están «el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esa índole» (1147b28-29), entre *los necesarios* están aquellos relacionados con el cuerpo, como los referentes al alimento, al amor carnal «y aquellos corporales con los que relacionamos el desenfreno y la moderación (καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν ἢ περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην)» (1147b26-27 —énfasis mía; cfr. 1148a7-9). ¿Y cuáles son aquellos placeres que relacionamos con el desenfreno y la moderación (y la incontinencia, habría que agregar)? En primer lugar, descarta que sean los del alma, como el placer de los honores o de aprender, de oír o contar historias (cfr. EN III.10, 1117b28-1118a1); luego descarta que sean todos los corporales, como el placer de ver, de oír o de oler (cfr. 1118a2-24); resta, entonces, que sean *los del tacto y los del gusto*. Dichos placeres, según el Estagirita, son los más crasamente vergonzosos *por cuanto no requieren nada de la racionalidad para ser disfrutados y, al contrario, para hacerlo nos basta nuestra animalidad:*

⁵⁰ En EN VII.6, 1149b4-13, Aristóteles *no* dice que los del *thymós* sean deseos más naturales que los de la *epithymía*. Dice que los deseos del *thymós* son más naturales que los deseos *de excesos* de la *epithymía*. Entonces, si bien es más natural sentir deseo de hacer respetar la propia persona que sentir deseo de comer hasta la obesidad mórbida, seguramente no es más natural que el llano apetito de comer algo cuando sentimos hambre.

[T10:] La moderación y la intemperancia se refieren a tales placeres, *de los que participan también los demás animales, por lo que se muestran como propios de esclavos y de bestias*. Ellos son el tacto y el gusto. [...] Así pues, la intemperancia se liga con el sentido más común, y cabe pensar que se la reprueba con justicia, *porque no se da en nosotros en tanto somos hombres sino en tanto animales. El complacerse en cosas de esa índole y apreciarlas por sobre todo, tiene, por tanto, algo de bestial* (EN III.10, 1118a24-26 y 1118b1-4,⁵¹ énfasis mío).

No es, pues, un factor como las consecuencias lo que para Aristóteles cuenta a la hora de calificar como mala o peor a cada incontinencia — algo que quizá podríamos reprocharle a su teoría—: es la naturaleza de lo que origina a cada una lo único que le importa. Según acabamos de ver, desde esa perspectiva merece ser calificada de “peor” aquella *akrasía* que obedece a deseos desmedidos que tenemos en cuanto *animales*, y de “mala” aquella que obedece a deseos desmedidos que tenemos en cuanto *racionales*.

Hasta aquí tenemos el primer motivo por el cual decimos que el *thymós* escucha a la razón pero la *epithymía* no. Queda, no obstante, otro más: la “percepción” del ultraje.

II.3 ¿Cómo “vemos” el ultraje? *Thymós* y *lógos*

Como pudimos observar en nuestro T1, al inicio de EN VII.6 Aristóteles afirma que, mientras la *epithymía* se activa por influjo de la razón o los meros sentidos («ó λόγος ἢ ἡ αἴσθησις»), el *thymós* lo hace por influjo de la razón o la imaginación («λόγος ἢ ἡ φαντασία»). Este detalle tiene nada de insignificante.

Más arriba señalamos que la causa del encendimiento del *thymós* era la percepción de un ultraje. Debemos analizar estos dos elementos, al menos brevemente. ¿Qué es un ultraje? Para aludir a aquello que

⁵¹ «[1118a.23] περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ [1118a.25] ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται ἢ αὐταὶ δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις. [...] [1119b.1] κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία ἢ καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ἢ ἀνθρωποὶ ἢ ἔσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἢ ζῶα. τὸ δὲ τοιοῦτοι χαίρουν ἢ καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριῶδες».

provoca el deseo de venganza, las más de las veces Aristóteles usará los términos «ὀλιγωρία» (que acá traducimos como «menosprecio/desprecio») y «ὑβρις» (que acá traducimos como «ultraje»),⁵² entendido como «humillar», esto es, tratar al otro como si fuese de inferior valía cuando no es el caso, pero, además, *por el mero placer de tratarlo mal* (cfr. *Rhet.* II.2, 1378b22-31 y *EN* VII.6, 1149b21).⁵³

Ahora, ¿cómo sabemos que estamos siendo ultrajados? Pongamos un ejemplo: desde la simple percepción, escuchar a alguien decirnos «eres muuuuuuuuy inteligente» es un elogio; sin embargo, *interpretando* esto, teniendo en cuenta la inflexión particular de la voz con que se dijo, o los gestos del hablante, o el contexto (por ejemplo, si acabamos de cometer un error) o la elongación artificial de la «u» y otros detalles de ese tipo, «eres muuuuuuuuy inteligente» se devela como un comentario sarcástico con el cual alguien menosprecia nuestras capacidades intelectuales. *Vemos entonces que el ultraje no es patente a la mera percepción, sino que se nos "manifiesta" por medio de una interpretación racional de los hechos.* Por ello es coherente asociar al *lógos* tan estrechamente con la activación del *thymós*, y este es el segundo motivo por el cual Aristóteles afirma que el *thymós* escucha a la razón. Aun asumiendo que el siguiente texto en realidad pertenece a un peripatético menor, no tenemos duda de que refleja a la perfección las ideas del Estagirita:

[T11:] ¿Por qué se habla de incontinentes sólo en relación con los apetitos, aunque la incontinencia también se puede aplicar a la ira? ¿Quizá porque incontinente es el que hace algo contrario a la razón, y la incontinencia es la conducta contraria a la razón? Los apetitos son, hablando en líneas generales, contrarios a la razón; sin embargo, *las iras están acompañadas de razón, no en el sentido de que la razón las haya ordenado, sino en el sentido*

⁵² En todo caso, traducirlo así es problemático porque deja escapar ciertos matices, como cuando Aristóteles usa «ὑβρις» en el sentido de «violar» (i. e. tener acceso carnal con alguien en contra de su voluntad), p. ej. en *Rhet.* I.12, 1373a34-36 y *EN* VII.5, 1148b30.

⁵³ Si bien en *Rhet.* II.2 Aristóteles intenta hacer una distinción entre «ὀλιγωρία (menosprecio)», «καταφρόνησις (desdén)», «ἐπηρεασμός (vejación)» y «ὑβρις (ultraje)» (cfr. 1378b14-15), termina por ser una distinción que él mismo nunca parece utilizar. Sobre la *hýbris* como afrenta al honor, cfr. Fisher (1976, p. 180).

de que ha sido <la razón> la que ha dejado en evidencia el trato insolente o la acusación (Probl. 949b13-19,⁵⁴ énfasis mío)

Ya para terminar, pasemos al último de los cuestionamientos que nos habíamos propuesto resolver.

III. ¿Somos culpables por lo que hacemos en un arrebato de furia?

Como hemos visto, Aristóteles no esconde cierta indulgencia para con la *akrasía* por *thymós*, pero, ¿la consideraría del todo excusable? En la sección anterior, vimos que el encendimiento del *thymós* depende de la interpretación que le demos a lo que percibimos, ¿pero qué tanto somos dueños de cómo percibimos el mundo?

Quizá obligándonos a recordar gente a quien no queremos, pensemos en una persona muy dada a la furia. Quienes son de este tipo suelen ver los errores de los demás diez veces peores que los propios, suelen ver una ofensa en cualquier crítica a su trabajo, ven cualquier falta de reverencia como un desplante y, si tienen una relación sentimental, ven cualquier cortesía de su pareja hacia otra persona como una insinuación y un coqueteo. ¿Podríamos afirmar que esa persona furiosa es responsable de cómo ve todo aquello?

La respuesta de Aristóteles es positiva. Él estaría de acuerdo con que cada uno de nosotros actúa a partir de cómo ve el mundo o, en sus propias palabras, si todos, todo lo que hacemos, lo hacemos buscando el bien, entonces nuestro actuar dependerá de cómo se nos aparece el bien. ¿Y eso depende de nosotros? Responde el Estagirita:

[T12:] Si alguien dijera que todos tienden al que se les aparece como bien y que no son dueños de la manera en que las cosas se les aparecen, sino que, según como es cada uno, tal se le aparece el fin, <cabe responder:> pues bien, *si cada uno es, en cierto modo, causante de la*

⁵⁴ «Διὰ τί ἀκρατεῖς λέγονται κατὰ τὰς ἐπιθυμίας μόνον, ἢ οὐσης τῆς ἀκρασίας καὶ περὶ τὴν ὀργήν; ἢ ὅτι ἀκρατῆς μὲν [949b15] ἔστιν ὁ παρὰ τὸν λόγον τι πράττων καὶ ἀκρασία ἢ παρὰ ἢ τὸν λόγον ἀγωγή, εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἐπιθυμῖαι ὡς ἐπίπαν ἢ εἰπεῖν παρὰ τὸν λόγον, αἱ δὲ ὀργαὶ μετὰ λόγου, οὐχ ὡς κελεύσαντος ἢ τοῦ λόγου, ἀλλ' ὡς δηλώσαντος τὸν προσηλακισμὸν ἢ τὴν αἰτίαν».

disposición habitual que tiene, también será, en cierto modo, causante él mismo de la manera en que se le aparecen las cosas; si no, nadie sería el causante de su propio mal obrar [...] (EN III.5, 1114a31-b4,⁵⁵ énfasis mío).

¿Somos, pues, dueños de cómo vemos el mundo? Según Aristóteles, sí: según el carácter de cada quien, las cosas se nos presentan de determinada manera (si yo soy una persona que tiende a la apacibilidad, veo una crítica como una oportunidad para mejorar; si soy una persona que tiende a la irascibilidad, veo la misma crítica como un craso insulto a mi genialidad indiscutible); ahora, el carácter de cada quien no es sino el resultado de sus disposiciones habituales («ἔξεις», que, según se orienten, llamamos virtudes o vicios), y las disposiciones habituales son el resultado de nuestros hábitos («ἔθη»), entendidos como la repetición de acciones de igual cualidad. ¿Y somos dueños de nuestros hábitos? Por supuesto: de lo contrario habría que afirmar que no seríamos imputables ni legal ni moralmente por lo bueno o malo que llegásemos a hacer.

Visto así, podríamos afirmar que la persona que tiende a la irascibilidad ve las cosas de esa manera (i. e. de la peor manera) por no haberse habituado a controlar su coraje y ahora posee un coraje (o el coraje lo posee) capaz de hacerle ver el mundo del modo en que lo ve. Es verdad que, una vez que la persona ha adquirido una disposición habitual estable (i. e. ser iracundo, apacible o servil ya no como un estado temporal y fluctuante, sino permanente), *no dependerá de ella ver las cosas de otro modo*, y quien es ya de vicio iracundo siempre verá las cosas como una provocación para su ira. Pero incluso en ese caso cabe hablar de responsabilidad: como señalamos, cómo somos cada uno de nosotros es resultado de nuestro hábito, así que dependió no menos del apacible como del iracundo practicar las acciones que le llevaron a adquirir tales hábitos.⁵⁶ Entonces, si bien el *thymós* es la pasión más fuerte, y si bien no

⁵⁵ «[...]· εἰ δὲ τις λέγει ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ | φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός [1114b1] ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ | μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς | φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὐτῷ | αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, [...]».

⁵⁶ Sobre el tema de la formación del carácter y nuestra responsabilidad en ello, cfr. Ramos-Umaña (2019).

es tan aborrecible como la *epithymía*, actuar malamente por un arrebatado de furia no es del todo excusable.

Suficiente por ahora. Queda todo lo dicho a discusión.

Bibliografía

- Aristóteles. (1903). *Ethica Nicomachea* [EN]. F. Susemihl y O. Apelt (eds.). B.G. Teubner.
- ____ (1925). *Ethica Nicomachea*. W. D. Ross (trad.). Oxford University Press.
- ____ *Movement of animals* [MA]. E. S. Forster (trad.). Loeb Classical Library.
- ____ (1982). *Tópicos* [Top.]. En *Tratados de lógica. (Órganon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas* (pp. 89-306). M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- ____ (1999). *Nicomachean Ethics* [EN]. T. Irwin (trad.). Hackett Publishing Company.
- ____ (2002a). *Ética a Nicómaco* [EN]. Edición bilingüe. J. Marías y M. Araujo (trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ____ (2002b). *Ética eudemia* [EE]. C. Megino Rodríguez (trad.). Alianza.
- ____ (2002c). *Nicomachean Ethics* [EN]. S. Broadie y C. Rowe (trads.). Oxford University Press.
- ____ (2003). *Retórica* [Rhet.]. Edición bilingüe. A. Tovar (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ____ (2004). *Problemas* [Probl.]. E. Sánchez Millán (trad.). Gredos.
- ____ (2005). *Política* [Pol.]. Edición bilingüe. J. Marías y M. Araujo (trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ____ (2010). *Acerca del alma* [DA]. M. Boeri (trad.). Editorial Colihue.
- ____ (2014). *Nicomachean Ethics* [EN]. C. D. C. Reeve (trad.). Hackett Publishing Company.
- Diels, H. y Kranz, W. (1968). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann.
- Feldblyum, V. (2016). Aristotle on Thumos and Phantasia. *Ithaque*, 18, 1-23.
- Fisher, N. R. E. (1976). *Hybris and Dishonour: I. Greece & Rome*, 23(2), 177-193.
- Fortenbaugh, W. (1970). Aristotle's Rhetoric on Emotions. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52(1), 40-70.
- Harris, W. V. (1997). Saving the φαινόμενα: A Note on Aristotle's Definition of Anger. *The Classical Quarterly*, 47, 452-454.

- Liddell, H. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press.
- Real Academia Española. (2021). Coraje. En *Diccionario de la lengua española*. Versión 23.4 en línea. Fecha de consulta: 15 de enero del 2021. URL: <https://dle.rae.es/coraje?m=form>.
- Ramos-Umaña, L. (2019). Sobre la reformación del carácter en la obra de Aristóteles. *Open Insight*, 10(18), 11-42.
- ____ (2022). *Proairesis* en Epicteto. *NOVA TELLVS*, 40(2), [EN PRENSA].
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Ediciones Universidad de Navarra.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1623>

Kantian Formal Intuition as a Result of Cooperation between Sensibility and Understanding

La intuición formal kantiana como resultado de la
cooperación entre sensibilidad y entendimiento

Matías Oroño
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
matiasoro@gmail.com
<https://0000-0002-7963-1838>

Recibido: 02 - 11 - 2019.
Aceptado: 10 - 12 - 2019.
Publicado en línea: 10 - 12 - 2021.



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

Abstract

The main purpose of this article is to offer an interpretation of the Kantian notion of *formal intuition*, which admits an analytical distinction from the concept of *form of intuition*. I hold that formal intuition is the result of the intersection between sensibility and understanding as mutually irreducible faculties. In this way, the necessary cooperation between faculties is emphasized. The radical heterogeneity between the sensible contribution and the intellectual contribution is also indicated. This interpretation allows to take distance from strongly conceptualist interpretations (which reduce the sensible unity to the unity of understanding) and from non-conceptualist readings (which consider that the sensible unity does not imply the activity of the understanding).

Keywords: Kant; formal intuition; form of intuition; sensibility; understanding.

Resumen

El objetivo principal de este artículo es ofrecer una interpretación sobre la noción kantiana de “intuición formal”, la cual admite una distinción analítica respecto del concepto de “forma de la intuición”. Defiendo que la intuición formal es el resultado del entrecruzamiento entre la sensibilidad y el entendimiento en tanto facultades mutuamente irreductibles. De este modo, se subraya la cooperación necesaria entre las facultades, y al mismo tiempo se indica la radical heterogeneidad entre el aporte sensible y el aporte intelectual. Esta interpretación permite tomar distancia de las interpretaciones fuertemente conceptualistas (que reducen la unidad sensible a la unidad del entendimiento) y de las lecturas no conceptualistas (que consideran que la unidad sensible no supone la actividad del entendimiento).

Palabras clave: Kant; intuición formal; forma de la intuición; sensibilidad; entendimiento.

1. Introducción¹

Uno de los resultados principales de la “Estética trascendental” consiste en afirmar que el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición sensible. Todo dato sensible es intuido de manera temporal — en el caso de las representaciones que aparecen ante el sentido interno— y de forma espaciotemporal —si los datos provienen del sentido externo—. Tiempo y espacio se revelan como *formas de la intuición* (*Form der Anschauung*), es decir, como formas universales y necesarias que debe adoptar toda intuición empírica que ha de ser algo para la conciencia. Ahora bien, espacio y tiempo no solo son *formas de la intuición*, sino que ellos mismos son *intuiciones formales* (*formale Anschauungen*). La noción de *intuición formal* es desarrollada en el pasaje B 160-161 de la *KrV*,² en el marco de la DTB.³ Se trata de un concepto mediante el cual se pone de relieve que el espacio y el tiempo no son solo formas que condicionan la dación de toda intuición sensible, sino que ellos mismos son representados *a priori* como intuiciones sensibles y unitarias.

La unidad de la intuición formal supone una síntesis, la cual solo puede ser realizada por el entendimiento. De este modo, se establece una relación de dependencia entre la unidad de la intuición formal y la espontaneidad del entendimiento. Esta relación no deja de ser problemática, pues se trata de un vínculo que parece cuestionar un aspecto medular del criticismo kantiano, a saber: la heterogeneidad entre la sensibilidad y el entendimiento. Es decir, si la unidad de la intuición formal supone necesariamente el operar del entendimiento, la irreductibilidad entre la sensibilidad y el entendimiento se hallaría fundamentada sobre bases poco sólidas, ya que de este modo surge el peligro de que las unidades formales de la sensibilidad (intuiciones formales) sean meramente una expresión de la unidad intelectual del entendimiento. En este contexto se nos presenta el siguiente interrogante:

¹ Quisiera expresar mi agradecimiento a los evaluadores anónimos de este artículo por sus valiosas observaciones.

² Como es habitual, con la sigla *KrV* nos referimos a la *Crítica de la razón pura*. Con las letras A y B se indican respectivamente las páginas de la primera y la segunda edición de esta obra.

³ Con la sigla DTB nos referimos a la segunda edición (del año 1787) de la “Deducción Trascendental de las Categorías”.

¿es la unidad de la intuición formal una unidad intelectual que transforma a la sensibilidad en una rama del entendimiento? A lo largo de este trabajo intentaremos ofrecer una respuesta a este interrogante. La clave de lectura que orienta esta investigación sostiene que, lejos de encontrarnos ante una reducción de la sensibilidad al entendimiento, la intuición formal pone de relieve la necesaria cooperación entre ambas facultades sin que ello implique una reducción de una facultad a otra.

En el campo de los estudios kantianos, la noción de “intuición formal” es fuente de interminables debates. A continuación intentaremos trazar un mapa que toma en cuenta las exégesis recientes sobre la intuición formal, las cuales, no obstante, ya presentan antecedentes en autores clásicos. James Messina (2014) sostiene que es posible distinguir dos líneas de lectura diametralmente opuestas sobre la intuición formal. Se trata de lo que él denomina “la lectura de la síntesis” (*The Synthesis Reading*) y “la lectura de lo dado bruto” (*The Brute Given Reading*). Según la “la lectura de la síntesis”, la unidad del espacio es una unidad sintética requerida por el principio de unidad sintética originaria de la apercepción trascendental. La unidad del espacio es considerada como el resultado de lo que en el contexto de la DTB Kant denomina “síntesis figurativa” (nombre que adopta la síntesis del entendimiento cuando se dirige a la sensibilidad humana). Según “la lectura de la síntesis”, la unidad de la forma de la intuición y la unidad de la intuición formal reposan sobre la misma unidad sintética. Se trata de un tipo de lectura que enfatiza la influencia del entendimiento sobre la sensibilidad para fundamentar, de ese modo, la unidad de nuestra receptividad. Según esta línea de interpretaciones, la forma de la intuición indicaría la potencialidad para cierto tipo de intuición, mientras que la intuición formal estaría haciendo referencia a la intuición efectiva. Algunos representantes de la “la lectura de la síntesis” son: Cohen (1907, [1871] 1987), Dufour (2003), Friedman (1992, 2012), Hanna (2011), Hegel ([1802] 1977), Keller (1998), Longuenesse (1998, 2000, 2005), McDowell (2009) y Waxman (1991). Estas exégesis son compatibles con las denominadas “interpretaciones conceptualistas” en torno al idealismo trascendental, las cuales han tenido lugar en las últimas décadas. En el análisis de la intuición formal, los conceptualistas afirman que la unidad de la intuición sensible se basa en una síntesis conceptual. Por su parte, la “lectura de lo dado bruto” suele identificarse con posiciones “no conceptualistas” e indica que la unidad de la forma de la intuición no es idéntica a la unidad de la intuición formal. Según esta segunda lectura, la forma de

la intuición y la intuición formal se refieren a totalidades unitarias, y la diferencia entre ambas totalidades se construye como la diferencia entre la intuición pura (que se identificaría con la forma de la intuición) y las intuiciones determinadas —por ejemplo, de un rectángulo— (que serían equivalentes a la intuición formal). Allison (1996, 2000, 2004), Falkenstein (1995, 2006), Fichant (1997, 2004), Melnick (1973), Onof y Schulting (2015) son algunos representantes de esta segunda manera de interpretar la unidad de la intuición formal.

En suma, “la lectura de la síntesis” y “la Lectura de lo dado Bruto” difieren en el modo de entender la totalidad unitaria a la que hace referencia el concepto de “intuición formal” y el alcance del influjo del entendimiento sobre la sensibilidad. En última instancia, la polémica gira en torno al origen de la unidad de la intuición sensible. Quienes defienden lo que hemos rastreado como “la lectura de la síntesis” o conceptualista consideran que la unidad de la intuición supone la actividad discursiva del entendimiento y, en ese sentido, sostienen que la unidad de la intuición formal se origina en la unidad del entendimiento. Por su parte, quienes abogan por “la lectura de lo dado bruto” o por el no conceptualismo consideran que hay buenas razones para afirmar que la unidad de la intuición sensible es lógicamente previa a todo concepto. De este modo, los no conceptualistas sugieren que, en el idealismo trascendental de Kant, las unidades del espacio y del tiempo pueden prescindir de la actividad conceptual.

Cabe destacar que frente a estas lecturas hay posiciones intermedias. Una de ellas es desarrollada por Messina (2014), quien propone “la lectura parte-todo” (*The Part-Whole Reading*). Según este autor, la distinción entre forma de la intuición e intuición formal se comprende como la relación entre la multiplicidad de partes dadas (la forma de la intuición) y el todo dentro del cual estas partes son dadas (la intuición formal). Desde la perspectiva planteada por Messina, las partes que son recibidas mediante la forma de la intuición suponen una totalidad intuitiva que se identifica con la intuición formal. Este autor destaca que la intuición formal es una unidad sintética que posee dos características: a) no es el producto de una síntesis, y b) es condición de posibilidad de la síntesis figurativa que da lugar a las intuiciones espaciales determinadas (e. g. de un triángulo).

A continuación intentaremos defender una interpretación que toma distancia de las lecturas que han sido señaladas anteriormente (“la lectura de la síntesis”, “la lectura de lo dado bruto” y “la lectura

parte-todo”). Consideramos que cada una de estas posiciones posee sus méritos y sus puntos débiles. A lo largo de este trabajo presentaremos una interpretación según la cual la intuición formal subraya la necesaria cooperación entre la sensibilidad y el entendimiento, al mismo tiempo que conserva la radical heterogeneidad entre dichas facultades de conocimiento. Nuestro trabajo consta de los siguientes pasos: en primer lugar, revisaremos la noción de “síntesis figurativa” que Kant introduce en el § 24 de la DTB; en segundo lugar, analizaremos el concepto de “intuición formal” que es desarrollado en el § 26. El análisis de estos pasajes nos permitirá deducir una interpretación de la teoría kantiana del conocimiento que se articule en torno a la tesis de la colaboración necesaria entre la sensibilidad y el entendimiento y la irreductibilidad recíproca entre ambas facultades.

2. La síntesis figurativa y la unidad de la intuición pura

En la DTB, al inicio del § 24, se indica que los conceptos puros del entendimiento se refieren a objetos de la intuición en general, pero aún no está determinado si esa intuición es la nuestra. Hasta este punto de la DTB solo se ha demostrado que las categorías son condiciones de posibilidad de objetos de la intuición *en general*. De aquí en adelante, Kant comienza a demostrar la referencia de las categorías a la intuición sensible espaciotemporal:

[...] puesto que en nosotros subyace *a priori*, como fundamento, una cierta forma de la intuición sensible que se basa en la receptividad de la capacidad de representación (sensibilidad), el entendimiento, como espontaneidad, puede determinar el sentido interno, de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción, mediante el múltiple de representaciones dadas, y [puede] pensar así la unidad sintética de la apercepción del múltiple de la *intuición sensible a priori*, como la condición a la que deben estar sometidos necesariamente todos los objetos de nuestra intuición (humana) [...] (KrV, B 150).

Es decir, el entendimiento ya no es simplemente referido a una intuición sensible en general, sino que se relaciona con nuestra particular intuición humana. En el pasaje citado se observa que son retomados los resultados principales de la “Estética trascendental”. Pero, a diferencia

de lo que ocurría en la “Estética”, aquí la sensibilidad no es aislada del entendimiento. En lugar de ello, aquí la unidad sintética del múltiple de la intuición sensible *a priori* es un efecto del entendimiento. Kant llama “síntesis figurativa” (o *synthesis speciosa*) a este enlace que se dirige al múltiple de la intuición sensible humana. De este modo, la “síntesis figurativa” se diferencia de la mera “síntesis intelectual”. Esta última puede interpretarse como un enlace que tiene en cuenta una multiplicidad sensible en general sin tener en cuenta sus peculiaridades espaciotemporales específicas. La síntesis intelectual enlaza una suerte de multiplicidad virtual o ideal que ignora lo que es efectivamente dado a nuestra sensibilidad.⁴ Gracias a la síntesis intelectual es posible pensar el entendimiento como una facultad separada de la sensibilidad. Por su parte, la síntesis figurativa se dirige a un múltiple efectivamente dado que adopta las formas de nuestra sensibilidad. Es una síntesis que, si bien se deja guiar por el concepto puro, es decir, por la síntesis intelectual, se dirige a un material sensible dado bajo las formas del espacio y del tiempo. En la medida en que la síntesis figurativa permite pensar la unidad sintética del múltiple de la intuición sensible *a priori*, podemos concluir que la unidad de la intuición pura es el resultado de una síntesis. La unidad del tiempo y la unidad del espacio suponen la síntesis figurativa llevada a cabo por la imaginación trascendental, la cual es guiada por las categorías:

[...] la imaginación es una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, *de acuerdo con las categorías*, debe ser la síntesis trascendental de la *imaginación*, lo que es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de él (y a la vez, el fundamento de todas las restantes) a objetos de la intuición posible para nosotros [...] (KrV, B 152).

En este pasaje se observa con claridad que la determinación *a priori* de la sensibilidad es un efecto del entendimiento. La síntesis figurativa permite unificar el múltiple dado *a priori*. Lo único que sabemos *a priori* de la sensibilidad es que posee dos formas, a saber: espacio y tiempo. En la “Estética trascendental” se afirmó que diferentes espacios deben ser pensados como limitaciones de un único espacio y diferentes tiempos

⁴ Seguimos en este punto la interpretación de Torreti (1980, pp. 377-379).

son partes de un mismo tiempo. Ahora, sabemos que esta determinación *a priori* de la sensibilidad es un efecto de la actividad sintética del entendimiento. Por lo tanto, podemos inferir que la determinación *a priori* de la sensibilidad de la que se habla en este pasaje no es otra más que la determinación del tiempo y del espacio como formas unitarias. Es decir, la sensibilidad consta de dos formas puras: espacio y tiempo. Estas formas contienen un múltiple que adopta en el primer caso la forma de la exterioridad recíproca, y en el segundo caso la forma de la sucesión. Sin embargo, la mera forma de la intuición no nos garantiza la unicidad de dicha forma, pues de la dispersión de un múltiple bajo la forma de la exterioridad o de la sucesión no se sigue que dicha dispersión sea la única posible. Por este motivo, inferimos que la síntesis figurativa de la imaginación es la que garantiza la unidad del espacio y la unidad del tiempo. Si bien esta unidad de las formas de la intuición sensible ya es mencionada en la “Estética Trascendental”, allí no se indaga sobre su origen y se atribuye la unidad sensible a la mera sensibilidad. Ahora, gracias al estudio de la síntesis figurativa, sabemos que la unidad de las formas de la sensibilidad supone la aplicación de las categorías a través de la síntesis figurativa.⁵

A partir de esta unificación sintética del espacio (y del tiempo) se desprende el siguiente corolario: no es posible pensar en un tiempo paralelo o en un espacio alternativo, sino que todo objeto de la experiencia deberá ser situado en un determinado lugar del único espacio omnicomprensivo y de un único tiempo. Si se postulara un espacio A, no unificado o enlazado sintéticamente con un espacio B, entonces habría dos espacios no enlazados. Esto contradice la determinación *a priori* de la sensibilidad por el entendimiento, determinación en virtud de la cual todo espacio es parte de un único espacio, cuyas partes están sintetizadas por la imaginación trascendental.

La interpretación aquí ofrecida es coherente con lo que anteriormente hemos reconstruido como “lectura de la síntesis” o “interpretación conceptualista”, según la cual la unidad de la intuición pura supone una síntesis conceptual. En el siguiente apartado analizaremos los pasajes del § 26 donde se introduce y desarrolla el concepto de “intuición

⁵ Mario Caimi indica que gracias a la síntesis de la imaginación se supera la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento, ya que mediante esta síntesis se lleva la multiplicidad pura de la sensibilidad humana a la unidad de la apercepción (cfr. Caimi, 2014, p. 89).

formal". Si nuestra empresa es exitosa, esperamos esbozar al menos una indicación que nos permita tomar distancia de las lecturas fuertemente conceptualistas que tienden a ignorar un aporte de la sensibilidad que es irreductible al operar del entendimiento.

3. La intuición formal

El título del § 26, "Deducción trascendental del uso empírico universalmente posible de los conceptos puros del entendimiento", nos da una primera indicación sobre el objetivo de esta sección de la DTB. En este punto de la argumentación, Kant espera conectar las categorías con objetos empíricos efectivos. La síntesis intelectual pura pensada como una función de unidad, que hace abstracción del contenido sensible humano, será conectada con la conciencia empírica de los objetos particulares que son percibidos y que suponen lo que Kant denomina "síntesis de la aprehensión" (*KrV*, B 162). La síntesis figurativa que posibilita la unidad de la intuición sensible es el elemento mediador entre la categoría pura y la percepción. Es en este contexto que aparece el concepto de *intuición formal*. El objetivo de este punto de la DTB consiste en garantizar que las leyes que surgen *a priori* del entendimiento se aplican necesariamente a objetos empíricos que pueden ser percibidos. Me limitaré al concepto de "percepción" que es introducido en esta sección de la *KrV*: "[...] entiendo por *síntesis de la aprehensión* la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se torna posible la percepción, es decir, la conciencia empírica de ella como fenómeno" (*KrV*, B 160). Este pasaje introduce el polo empírico hacia el cual debe dirigirse la aplicación categorial. Ya no nos encontramos frente a una intuición sensible en general, ni ante la intuición humana *a priori*. En lugar de ello, nos encontramos frente a una multiplicidad intuitiva empírica. Esta multiplicidad supone una síntesis empírica llamada "síntesis de la aprehensión" y la conciencia de la composición de este enlace se denomina "percepción".

A continuación, Kant retoma los resultados de la "Estética trascendental" y los vincula con la conciencia empírica:

Tenemos *formas* de la intuición sensible *a priori*, tanto externa como interna, en las representaciones del espacio y del tiempo; y a ellas debe ser siempre conforme la síntesis de la aprehensión de lo múltiple

del fenómeno, porque ella misma sólo puede ocurrir de acuerdo con esa forma (*KrV*, B 161).

En este pasaje se parte de la tesis ya demostrada en la “Estética”, que afirma que espacio y tiempo son formas puras de la intuición sensible. Se añade la idea según la cual toda percepción debe estar en conformidad con dichas formas sensibles. Si hay percepción, ella debe adoptar *a priori* la forma del tiempo (en el caso de una intuición interna) y del espacio (en el caso de una intuición externa). El siguiente paso consiste en contrastar la forma de la intuición con la intuición formal:

Pero el espacio y el tiempo no sólo se representan *a priori* como *formas* de la intuición sensible, sino como *intuiciones* ellos mismos ([intuiciones] que contienen un múltiple), y [se representan], por consiguiente, con la determinación de la *unidad* de ese múltiple en ellos (véase la Estét. Transc.) (*KrV*, B 160).

La referencia explícita a la “Estética trascendental” permite inferir que el espacio y el tiempo, como intuiciones y no simplemente como formas *a priori* de intuiciones sensibles, ya estaba presente en dicha sección de la *KrV*. En la exposición metafísica de estos conceptos se indica que espacio y tiempo son intuiciones y que estas intuiciones son únicas, pues diferentes tiempos son partes de un mismo tiempo y distintos espacios son limitaciones de un único espacio. Por tanto, espacio y tiempo son intuiciones que contienen ellos mismo una multiplicidad de espacios y tiempos particulares. Hasta aquí la introducción del concepto de “intuición formal” no introduce novedades en relación con lo ya establecido en la “Estética”. Inmediatamente, Kant introduce una extensa nota cuyo comentario dividiremos en tres partes. En primer lugar, se afirma:

El espacio, representado como objeto, (como efectivamente se lo requiere en la geometría), contiene más que una mera forma de la intuición, a saber, [contiene] *conjunción*, en una representación *intuitiva*, de lo múltiple dado según la forma de la sensibilidad; de manera que la *forma de la intuición* suministra un mero múltiple, pero la *intuición formal* [suministra] unidad de la representación (*KrV*, B 160n.).

Lo primero que llama la atención en esta oración es la expresión “representado como objeto”. ¿Es posible tener una representación objetiva de una magnitud infinita? ¿Es el espacio en todo caso un pseudo-objeto? Por un lado, es imposible sintetizar una magnitud infinita, pues dicha síntesis no tendría término, ya que requeriría un lapso de tiempo infinito y nunca podría abarcar la totalidad del supuesto objeto infinito. Por otro lado, el espacio en cuanto intuición pura carece del material empírico necesario que constituye la objetividad empírica. Pensemos por ejemplo en la categoría de sustancia: ¿Cuál sería la sustancia del supuesto “objeto espacio”? ¿Cuáles serían sus accidentes? El espacio y el tiempo puros presentan serias dificultades para alcanzar el estatuto de objeto, pues son magnitudes infinitas cuya multiplicidad homogénea es dada *a priori* (a diferencia de los objetos ordinarios que pueden ser pensados como magnitudes finitas constituidas por una multiplicidad empírica y no homogénea). Por estas razones, el espacio es representado *como si* fuese un objeto.

Ahora bien, ¿qué función cumple esta representación del espacio *como si* fuese un objeto? ¿Qué rol desempeña la representación del espacio como una intuición formal? Consideramos que, gracias a la intuición formal del espacio, es posible fundamentar una ciencia como la geometría de Euclides. Esto es así ya que el conjunto de proposiciones sintéticas *a priori* que conforma la geometría requiere que el espacio sea unitario; de otro modo, no podrían analizarse propiedades tan básicas como las de un triángulo, pues nada podría garantizar que los tres lados del triángulo se encuentran efectivamente en un mismo espacio y que la suma de sus ángulos interiores es igual a 180° . Podría suceder que las diferentes partes del triángulo se encuentren dispersas en múltiples espacios (sin conexión entre ellas). Ni siquiera podríamos analizar las propiedades de un objeto tan simple como una curva, ya que podría suceder que lo que vemos en un papel como una curva en realidad es una multiplicidad de puntos dispuestos en múltiples espacios sin continuidad entre ellos. Es decir, el múltiple *a priori* de la intuición espacial debe estar enlazado en un mismo espacio; en caso contrario, se tornaría ininteligible una ciencia como la geometría de Euclides. Esta referencia del múltiple *a priori* a un único espacio es lo que nos permite representar el espacio *como si* fuese un objeto.

El contraste que Kant traza aquí entre *forma de la intuición* e *intuición formal* sugiere que nos hallamos ante una distinción analítica y que toda *forma de la intuición* implica una *intuición formal*, y viceversa. La *forma de la*

intuición otorga un múltiple; si hiciéramos abstracción de la unidad de la forma, aquella podría ser compatible con una multiplicidad de espacios particulares sin continuidad entre ellos. Es decir, la *forma de la intuición* entra en contacto con el dato sensible y lo dispersa, ya sea en relaciones de exterioridad (en el caso del sentido externo), ya sea en relaciones de sucesión (en el caso del sentido interno). Pero esta dispersión del dato sensible aún no implica la unidad de aquello que es dispersado. Ahora bien, esta posibilidad de pensar una forma de la intuición, sin unidad, es un mero producto del análisis, pues de hecho toda forma de la intuición implica una unidad intuitiva (i. e. una intuición formal). Ya en la “Estética trascendental” se sostiene que “uno puede representarse sólo un único espacio; y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ellos sólo partes de uno y el mismo espacio único” (*KrV*, A 25/B 39). Vemos en este pasaje que la unidad del espacio ya es tematizada en el marco de la “Estética trascendental”, aunque sin recurrir al concepto de “intuición formal”. El concepto de “intuición formal” explicita la unidad de la forma sensible, sin la cual deberíamos admitir la posibilidad de múltiples tiempos o múltiples espacios. El concepto de “intuición formal” ya está implicado en la forma de la intuición tal como es expuesta en la “Estética”.

La distinción analítica entre *forma de la intuición* e *intuición formal* que se desprende del pasaje B 160-161 subraya aspectos que pueden ser diferenciados de manera analítica. El sentido externo tiene una forma *a priori* que despliega el dato sensible en relaciones de exterioridad, pero ello no implica necesariamente que toda dispersión del múltiple sea parte de una misma y única dispersión. La unidad del espacio y del tiempo supone una síntesis figurativa que en última instancia remite a la actividad del entendimiento. Dado que en la “Estética” Kant se propone aislar la sensibilidad, “separando todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos en ella [...]” (*KrV*, A 22/B36), la unidad que presentan las formas puras de la intuición sensible es pensada en dicha sección de la *KrV* sin hacer referencia a la actividad sintética del entendimiento. La forma de la intuición es una forma de la sensibilidad, es decir, de aquella facultad que nos permite recibir datos sensibles. Pero esto no implica que la unidad de las formas sensibles tenga su origen en la sensibilidad aislada, pues la sensibilidad es pasiva y para que surja la unidad es preciso algún tipo de enlace que solo puede provenir del entendimiento.

¿Significa esto que es imposible aislar la sensibilidad, “separando todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos en ella [...]”

(*KrV*, A 22/B36)? Asumimos que los conceptos que se mencionan en este pasaje de la “Estética” son las categorías. Anteriormente hemos señalado que el espacio es un pseudo-objeto, al que difícilmente podrían aplicarse las categorías de relación (observaciones análogas pueden formularse en relación con el tiempo).⁶ Las categorías son conceptos puros que adquieren un significado objetivo en la medida en que se dirigen a una multiplicidad empírica dada y constituyen la estructura fundamental de los objetos empíricos. Por lo tanto, las categorías aplicadas a una multiplicidad pura solo pueden constituir al espacio y al tiempo como pseudo-objetos,⁷ pues para constituir objetos en sentido estricto es preciso que las categorías se apliquen a una multiplicidad empíricamente dada.

Veamos esta diferencia entre “multiplicidad pura” y “multiplicidad empírica” con el siguiente ejemplo ofrecido por Kant (*KrV*, B 162): cuando percibimos el congelamiento del agua, aprehendemos dos estados (la fluidez y la solidez) que guardan una determinada relación en el tiempo, pues siempre que percibamos el congelamiento del agua, la fluidez precederá temporalmente a la solidez. Así pues, es en el nivel de la multiplicidad empíricamente dada donde se aplica la categoría de causalidad. Es cierto que esta multiplicidad empírica supone una multiplicidad pura ya sintetizada (las partes sucesivas del tiempo están enlazadas en un único tiempo que se despliega sucesivamente). Pero, si hacemos abstracción de los aspectos materiales y empíricamente dados, no es inteligible que en toda sucesión temporal entre A y B sea legítimo pensar una relación causal entre A y B, pues A y B podrían remitir a objetos que son percibidos en un orden sucesivo sin que exista una relación causal entre ellos (por ejemplo, percibir primero los ojos de una persona y luego su nariz no significa que los ojos sean la causa de la nariz). Al sintetizar una multiplicidad pura que se encuentra dispersa según las formas del espacio y del tiempo, todas sus partes son homogéneas, de modo que no podemos distinguir aspectos sustanciales

⁶ Claudia Jáuregui ha señalado que el sentido interno no admite la aplicación de las categorías de relación, motivo por el cual no es posible constituir el yo psicológico como un objeto en sentido estricto (cfr. Jáuregui, 2008, pp. 103-104).

⁷ Excede el marco de este trabajo analizar si estos pseudo-objetos que identificamos con el espacio y el tiempo en tanto *intuiciones formales* son equivalentes o análogos a los esquemas trascendentales.

de aspectos accidentales, o partes que cumplen la función de causa y otras que necesariamente deban ser pensadas como efectos. Así pues, el espacio y tiempo (haciendo abstracción de la multiplicidad empírica que puede ser percibida mediante una síntesis de la aprehensión) no admiten la aplicación de las categorías de relación (ya que, por ejemplo, no se pueden distinguir aspectos sustanciales o accidentales en el espacio puro), ni de modalidad (pues no podemos pensar el espacio como un objeto existente o no existente), ni de cualidad (pues ello implicaría distinguir diferentes grados de realidad en distintas partes del espacio). No obstante, algún tipo de categoría debe sintetizar la multiplicidad pura si es que esta multiplicidad posee una unidad formal. Las categorías que posibilitan este enlace del múltiple puro son las de cantidad, pues pensamos al espacio como una *totalidad* que es *unitaria* y que incluye una *pluralidad* de partes.

El entendimiento, mediante sus conceptos, piensa objetos *en* la sensibilidad. La relación causal entre el movimiento de un objeto A y un objeto B es pensada por el entendimiento, siendo los objetos A y B dados *en* la sensibilidad. Por tanto, lo que se aísla en la “Estética trascendental” es el influjo del entendimiento sobre los objetos que se dan *en* la sensibilidad. Sin embargo, subsiste la posibilidad de que incluso en la “Estética” las formas puras de la sensibilidad supongan algún influjo por parte del entendimiento. Tal como ha sido señalado, las categorías de cantidad son las que permiten enlazar en una intuición formal el múltiple puro que se da según una forma de la intuición. Obsérvese que ya no se trata del influjo del entendimiento sobre los objetos que se dan *en* la sensibilidad (y donde es legítimo pensar, por ejemplo, enlaces causales necesarios), sino del influjo del entendimiento sobre un múltiple puro que es lógicamente anterior a los objetos empíricos.

La interpretación aquí esbozada es compatible con “la lectura de la síntesis”, según la cual la unidad de la intuición formal reposa sobre la misma unidad sintética que la unidad de la forma de la intuición. Sin embargo, se trata de una síntesis que no reposa en una actividad conceptual objetivante, pues nos encontramos frente a una síntesis que, mediante la aplicación de las categorías de cantidad, sólo permite pensar el espacio *como si* fuese un objeto. Se trata de una síntesis figurativa que enlaza las partes de una “magnitud infinita dada” (*KrV*, A 25/ B 39).

¿En qué consiste esta síntesis figurativa que da lugar a la intuición formal? Kant expresa de manera explícita que la forma de la intuición, cuando es abstraída del influjo del entendimiento, no posee enlace

alguno del múltiple contenido en ella. Este enlace solo es posible en virtud de la síntesis figurativa:

[...] el sentido interno contiene la mera *forma* de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en ella, y por tanto, no contiene todavía ninguna intuición *determinada*, la que sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de él por medio de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno), a la que llamé síntesis figurativa (*KrV*, B 154).

Aquí se observa que la forma de la intuición contiene un múltiple, pero su enlace requiere del influjo del entendimiento. Sin embargo, en la medida en que opera la síntesis figurativa, se obtiene una intuición determinada. Es decir, el producto de la síntesis figurativa es una representación determinada y finita de aquella magnitud infinita dada a la que se refiere Kant cuando habla de formas de la intuición. Si el espacio y el tiempo son formas sensibles de magnitudes infinitas dadas, nuestro entendimiento únicamente puede obtener una representación *figurativa* de estas formas sensibles. Es decir, cuando el entendimiento discursivo intenta *pensar* estas magnitudes infinitas dadas, solo puede formarse una representación figurativa de ellas. Espacio y tiempo no son objetos y no pueden ser conocidos. En el mejor de los casos, nuestro entendimiento puede formarse (mediante la síntesis figurativa) una imagen que simplemente representa de manera indirecta aquella infinitud intuitiva que es dada de manera espacial o temporal. No podemos:

[...] representarnos las tres dimensiones del espacio, sin *disponer*, a partir de un mismo punto, tres líneas perpendiculares entre sí, ni tampoco [podemos representarnos] el tiempo, sin prestar atención, en el *trazado* de una línea recta (destinada a ser la representación figurativa externa del tiempo), meramente a la acción de síntesis de lo múltiple (*KrV*, B 154).

Así como nuestra atención dirigida al acto de trazar una línea recta permite la emergencia de una representación figurativa del tiempo, el acto de trazar tres líneas perpendiculares entre sí posibilita una

representación figurativa de la tridimensionalidad del espacio. Ni el acto de trazar una línea es una representación directa del tiempo, ni las tres líneas perpendiculares a partir de un punto constituyen una representación directa del espacio. Este pasaje muestra que nuestro entendimiento discursivo sólo puede pensar de manera figurativa el espacio y el tiempo, lo cual señala la imposibilidad de conocer aquello que es una condición de posibilidad de la experiencia. Las formas puras de la intuición sensible no pueden ser un objeto de conocimiento, pues son formas de magnitudes infinitas que requerirían una síntesis sin término.

A partir de la interpretación que estamos desarrollando es posible asignar dos funciones diferentes a la síntesis figurativa: a) le otorga unidad al múltiple puro que recibe la forma de la intuición, y b) permite obtener una representación indirecta (figurativa) del espacio y del tiempo. En el primer caso, la síntesis de la imaginación trascendental permite que el espacio y el tiempo sean intuiciones formales, es decir, pseudo-objetos unitarios. En el segundo caso, permite obtener una representación figurativa de aquel pseudo-objeto que se denomina "intuición formal". Se trata de dos aspectos que deben ser pensados como dos caras de una misma moneda, pues solo es posible otorgarle unidad a la magnitud infinita dada mediante una representación figurativa (que solo de manera indirecta representa la infinitud sensible que es dada).

Ahora bien, en la segunda parte de la nota de B 160-161 se afirma lo siguiente:

Esta unidad la conté, en la Estética, como perteneciente meramente a la [B 161] sensibilidad, sólo para hacer notar que ella precede a todo concepto, a pesar de que presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, por la cual, empero, llegan a ser, ante todo, posibles todos los conceptos de espacio y de tiempo (*KrV*, B 160-161n.).

Este pasaje brinda soporte textual a la interpretación que estamos desarrollando: la unidad de la sensibilidad (es decir, la intuición formal) tiene dos características: a) presupone una síntesis (figurativa), y b) es previa a todo concepto de un espacio o tiempo particulares. Hay una unidad sensible que acontece *en* la sensibilidad (y es previa a los conceptos que permiten conocer los objetos). Que el dato sensible sea dado en forma espacial o temporal implica cierta unidad que es propia

de la sensibilidad y no del entendimiento, pues si bien el enlace lo realiza el entendimiento, la unidad acontece de manera sensible. Los distintos espacios están contenidos intuitivamente *en* un único y mismo espacio, pues no se subsumen lógicamente bajo el concepto de “espacio”. Ahora bien, en la medida en que pretendemos *pensar* determinaciones particulares de esta forma, se requiere una síntesis (figurativa) que posibilite diversos conceptos de espacio y de tiempo. Por ejemplo, mediante tres líneas oblicuas puedo exhibir en la intuición el concepto de “triángulo”. En suma, la forma de la intuición contiene *un* múltiple que es dado. Pero para que sea posible pensar este múltiple dado y elaborar cierto discurso sobre él, es necesaria una síntesis figurativa mediante la cual se determinan espacios o tiempos particulares. Sin embargo, esta síntesis figurativa supone *un* múltiple dado que pueda ser enlazado: lo dado debe ser recibido según cierta forma que es no conceptual. Vemos así una relación de dependencia recíproca entre la sensibilidad y el entendimiento. Por un lado, sin unidad sensible (i. e. si el espacio no fuese *uno*) no sería posible que *un* múltiple sea dado y, por tanto, no sería posible síntesis figurativa alguna de espacios particulares (e. g. “rectángulos”, “cubos”, “tres ejes perpendiculares”, etc.) que representen de manera figurativa el espacio único e infinito. Por otro lado, sin unidad conceptual no sería posible *pensar* la unidad del espacio que debemos presuponer para que tenga sentido la noción de *multiplicidad*. Sin unidad conceptual, no sería posible elaborar una teoría que postule que el espacio es *uno* y que el tiempo es *uno*. Es decir, sin unidad conceptual (síntesis figurativa) no sería posible elaborar un discurso como el que Kant despliega en la “Estética trascendental”. Y sin unidad sensible no sería posible que la unidad del múltiple acontezca de manera intuitiva y no conceptual.

En suma, la intuición formal es una condición bifronte de la experiencia que conecta la actividad originaria del entendimiento con la pasividad de la sensibilidad. Gracias a la intuición formal, el múltiple puro puede ser pensado como tal (dentro de una intuición formal). Así pues, una cara de la intuición formal remite al entendimiento, el cual sintetiza el múltiple puro y permite obtener representaciones figurativas de las magnitudes infinitas dadas (el espacio y el tiempo). La segunda cara de la intuición formal remite a la forma de la intuición, sin la cual el múltiple no sería dado en cuanto múltiple. Es decir, la actividad del entendimiento (síntesis figurativa) y la pasividad de la sensibilidad (forma de la intuición) se conectan en la unidad sintética de la intuición

formal. Ambas caras solo pueden diferenciarse de manera analítica, pero revelan una cooperación necesaria entre las facultades, sin la cual no sería posible garantizar la unidad del espacio (ni la unidad del tiempo) junto con la multiplicidad que únicamente es concebible en el marco de esa unidad. La unidad sensible de la intuición formal supone la cooperación de algo dado y de un enlace que proviene del entendimiento.

¿En qué sentido la intuición formal es una unidad sensible a pesar de que presupone la síntesis categorial del entendimiento? Según la interpretación que aquí desarrollamos, la intuición formal posee una unidad sensible irreductible a la unidad intelectual, pues las múltiples partes del espacio están contenidas de manera intuitiva y sensible en un único espacio. Es decir, no se trata de una unidad analítica, como la que encontramos en el concepto “caballo”, bajo el cual se subsumen todos los objetos que cumplen con las características definitorias del concepto en cuestión. La unidad del espacio es una unidad que acontece de manera sensible: en cada intuición del espacio se intuyen infinitas partes de este. Así, podemos afirmar que, si bien la intuición formal es el resultado de una síntesis figurativa que supone la actividad categorial, ello no implica una reducción de la sensibilidad al entendimiento. Esta irreductibilidad de la sensibilidad al entendimiento es lo que exige introducir el concepto de “síntesis figurativa” como distinto de la síntesis intelectual. Dado que hay una unidad que no puede ser expresada de manera puramente conceptual, la síntesis intelectual es insuficiente para dar cuenta de la unidad sensible que encontramos en el espacio y en el tiempo en cuanto intuiciones formales.

Veamos ahora la tercera parte de la nota del § 26:

Pues como por medio de ella (al determinar el entendimiento a la sensibilidad) son dados, en primer lugar, el espacio o el tiempo como intuiciones, entonces la unidad de esa intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento (*KrV*, B 161n.).

Es decir, por medio de la síntesis figurativa el espacio y el tiempo son dados como intuiciones formales. Ahora bien, la unidad pertenece al espacio y al tiempo, pues se trata de la unidad *de intuiciones formales*, es decir, nos encontramos frente a unidades de intuiciones puras. Si bien dicha unidad requiere una síntesis, la unidad formal de la intuición es una unidad intuitiva en la medida en que acontece *en* la intuición.

Hasta aquí llega el comentario de la nota. Regresemos al cuerpo del § 26:

[...] juntamente con (no en) estas intuiciones es dada *a priori* a la vez, como condición de la síntesis de toda *aprehensión*, la *unidad de la síntesis* de lo múltiple, fuera de nosotros o en nosotros, y por tanto también [es dado] un *enlace* al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser representado determinadamente en el espacio o en el tiempo. Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la [unidad] del enlace de lo múltiple de una dada *intuición en general*, en una conciencia originaria, de acuerdo con las categorías, sólo que aplicada a nuestra intuición sensible (*KrV*, B 161).

Kant comienza distinguiendo dos tipos de unidad. Por un lado, está la unidad que es dada *con* las intuiciones formales. Se trata de la unidad del espacio y del tiempo que resultan de la síntesis figurativa y evitan el peligro de *pensar* múltiples espacios o tiempos sin continuidad ni conexión entre ellos. Esta unidad de la intuición formal contrasta con la unidad que se constituye en la intuición: la unidad de un espacio particular denominado “triángulo rectángulo”, por ejemplo, o la unidad del espacio particular que ocupa una casa. Vemos así que hay dos tipos de síntesis figurativa. Mediante el primero de ellos es posible pensar *figurativamente* la unidad del espacio o del tiempo (tres líneas perpendiculares representan figurativamente la tridimensionalidad del espacio y el acto de trazar una línea representa figurativamente el carácter sucesivo del tiempo). Sobre la base de esta síntesis figurativa que podríamos llamar “originaria” es posible llevar a cabo otras síntesis figurativas de espacios o tiempos particulares, dando así lugar al espacio particular “eclipse” o al tiempo particular que transcurre entre “las doce del mediodía y las tres de la tarde”.⁸ Asimismo, se señala que

⁸ Es importante subrayar que no se trata de un orden temporal, como si primero fuésemos conscientes de la intuición formal del espacio y luego de la intuición empírica de un espacio particular. Al igual que Andrew Roche, creemos que la intuición formal solo es posible en la medida en que tenemos intuiciones empíricas (y a la inversa, solo tenemos intuiciones empíricas en la medida en que son parte de una intuición formal) (cfr. Roche, 2018, p. 57). Sin embargo, creemos que en el análisis trascendental que distingue entre “lo *a*

la unidad de la intuición formal es una condición para que la síntesis de la aprehensión sea posible. Es decir, solo podemos percibir una casa si previamente está garantizada la unidad del espacio; en caso contrario, las diversas partes de la casa podrían pertenecer a múltiples espacios que carecen de continuidad y conexión entre ellos. La percepción es así un acto cognitivo que se desenvuelve en el segundo tipo de síntesis figurativa que aquí hemos mencionado. Mientras que el primer tipo de síntesis figurativa permite obtener una representación pseudo-objetiva del espacio y del tiempo, el segundo tipo de síntesis figurativa permite que sea posible la percepción de objetos como casas, árboles, triángulos, etc.⁹

Finalmente, se sostiene que la unidad sintética de la intuición formal es la misma unidad sintética que refiere lo múltiple de una intuición en general a la unidad de la conciencia originaria según las categorías (hemos visto que las que están en juego en este nivel son las categorías de cantidad, las cuales permiten constituir *un* espacio y *un* tiempo). Es decir, la unidad sintética que refiere el múltiple de la intuición en general a la unidad de la conciencia es la misma unidad sintética que refiere la intuición sensible humana a la unidad de la conciencia. Según la interpretación que aquí desarrollamos, la intuición formal supone la aplicación de las categorías de cantidad, y sobre esta base intuitiva formal será posible la aplicación de las restantes categorías a un múltiple empírico que se da en el marco del espacio y del tiempo.¹⁰ De este modo,

priori" y "lo empírico", la intuición formal es previa en el sentido de que se sitúa en un nivel *a priori*. Aunque dicho nivel *a priori* cumple su función en la medida en que se vincula con datos empíricos.

⁹ De manera análoga, Hirotaka Nakano subraya que en la intuición formal hay una articulación conceptual que es previa a la determinación objetiva. Es decir, la síntesis figurativa que da lugar a la intuición formal presupone un operar de las categorías que aún no constituye objetos (cfr. Nakano, 2008, pp. 92-93).

¹⁰ Para comprender la primacía conceptual de las categorías de cantidad sería preciso desarrollar una lectura del "Esquematismo" (*KrV*, A 137/B 176-A 147/B 187) y de la "Analítica de los principios" (A 148/B 187-A 235/B 294), lo cual excede el marco de este trabajo. Sin embargo, limitándonos al caso del tiempo, podemos indicar de manera resumida que las categorías de cantidad aplicadas al múltiple sensible permiten constituir la *serie* del tiempo. Sobre esta serie es posible que cada uno de los momentos contenidos en ella adquieran un determinado grado de realidad, lo cual sucede gracias a las categorías de

quedaría demostrada la referencia de las categorías a la multiplicidad empírica espaciotemporal.

4. Conclusiones

La intuición formal posee una unidad bifronte que remite, por un lado, a la unidad sensible sin la cual la noción de *una* multiplicidad dada carecería de sentido; por otro, esa misma unidad es pensada gracias a la síntesis figurativa. Por un lado, si negáramos la unidad que acontece *en* la sensibilidad, se generaría el problema de la ininteligibilidad del múltiple dado en la medida en que es *un* múltiple. Por otro lado, si negáramos que la unidad de la intuición formal supone la síntesis figurativa, deberíamos admitir que: a) la sensibilidad realiza un enlace de la multiplicidad pura, y b) la unidad del múltiple puro puede ser pensada por una facultad sensible. Ambas tesis derrumbarían los pilares del idealismo trascendental, según los cuales: a) la sensibilidad es una facultad pasiva (no realiza enlace alguno), y b) la sensibilidad es una facultad que permite intuir pero no pensar. El carácter bifronte de la intuición formal mira, por un lado, hacia el múltiple sensible dado bajo ciertas formas de la sensibilidad, y por otro, hacia la actividad sintética sin la cual ese múltiple no podría ser pensado ni enlazado en *un* tiempo y en *un* espacio. La intuición formal pone de relieve la cooperación entre una facultad activa y una facultad pasiva en la constitución de la experiencia. El “carácter dual” de la intuición formal revela una síntesis originaria entre la sensibilidad y el entendimiento sin la cual las intuiciones

cualidad. En este segundo momento conceptual, el tiempo es una *serie* que además está determinada en cuanto a su *contenido*. En tercer término, sobre la base de esta serie temporal con diversos *contenidos*, es posible pensar *relaciones* de inherencia y subsistencia en un momento de la serie, de causalidad entre diversos momentos de la serie y de comunidad recíproca entre ellos. Todas estas relaciones suponen la aplicación de las categorías de relación a una serie temporal determinada, cuyo contenido también está determinado. Finalmente, sobre la base de la *serie* del tiempo (categorías de cantidad), el *contenido* del tiempo (categorías de cualidad) y la *relación* del tiempo (categorías de relación) es posible pensar el *modo* en que estas determinaciones temporales se vinculan con nuestro entendimiento (lo cual sucede mediante las categorías de modalidad). En este último momento es posible hablar del *conjunto* del tiempo, el cual puede ser pensado como algo meramente posible, como efectivamente real, o como necesario.

formales no serían posibles y la deducción trascendental fracasaría en su intento de referir las categorías a los objetos efectivamente dados.¹¹

Ni el conceptualismo extremo que pretende reducir toda unidad a la actividad categorial ni el no conceptualismo que sugiere un material que es dado de manera bruta sin intervención de las categorías permiten dar cuenta del éxito de la deducción trascendental de las categorías, la cual supone un intermediario de naturaleza bifronte que permite conectar el pensamiento puro con los datos empíricos. Dicho intermediario de dos caras es, como hemos visto, la intuición formal. La intuición formal muestra una unidad que solo es posible si las facultades cooperan. La unidad requiere de *un* múltiple dado, y el múltiple dado solo puede ser pensado por nuestro entendimiento gracias a la unidad que otorga la síntesis figurativa sujeta a las categorías (de cantidad). Ambos polos se requieren recíprocamente; por ello, no es plausible reducir la unidad de la sensibilidad a una unidad conceptual, pues la unidad de la sensibilidad, además de la síntesis figurativa, supone *un* material intuitivo puro que solo puede ser provisto según formas de la sensibilidad.

Finalmente, la interpretación aquí defendida toma distancia de “La Lectura Parte-Todo”, defendida por Messina. Según este autor, la intuición formal es una totalidad intuitiva que posee una unidad sintética que no es el producto de una síntesis. Por el contrario, hemos indicado que en el texto de la DTB se afirma que la síntesis figurativa determina *a priori* la sensibilidad, de modo tal que la unidad de la intuición formal es el resultado de una síntesis llevada a cabo por la imaginación trascendental. En el marco de la DTB no es posible atribuirle unidad sintética al múltiple sensible de la intuición formal sin suponer la síntesis figurativa.

Bibliografía

Allison, H. (1996). Reflections on the B-Deduction. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. (pp. 27-40). Cambridge University Press.

¹¹ Coincidimos en este sentido con la interpretación de Hirotaka Nakano, quien sostiene que la intuición formal es un híbrido de las categorías, espacio y tiempo (cfr. Nakano, 2008, pp. 69-94). En nuestra interpretación hemos subrayado que, en el caso de la intuición formal, son las categorías matemáticas las que entran en contacto con el múltiple puro.

- ____ (2000). Where Have All the Categories Gone? Reflections on Longuenesse's Reading of the Transcendental Deduction. *Inquiry*, 43, 67-80.
- ____ (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Cambridge Scholars Publishing.
- Cohen, H. (1907). *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Meiner.
- ____ ([1871] 1987). *Kants Theorie der Erfahrung*. Volumen I. Olms.
- Dufour, E. (2003). Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendente : Les interprétations de Cohen et de Heidegger. *Kant-Studien*, 94(1), 69-79.
- Falkenstein, L. (1995). *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. University of Toronto Press.
- ____ (2006). Kant's Transcendental Aesthetic. En G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*. (pp. 140-153). Blackwell Publishing.
- Fichant, M. (1997). L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée: La radicalité de l'esthétique. *Philosophie*, 56, 20-48.
- ____ (2004). Espace esthétique et espace géométrique chez Kant. *Revue de métaphysique et de morale*, 44(4), 530-550.
- Friedman, M. (1992). *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press.
- ____ (2012). Kant on Geometry and Spatial Intuition. *Synthese*, 186, 231-255.
- Hanna, R. (2011). Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's *Critique of Pure Reason*. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(3), 465-490.
- Hegel, G. ([1802] 1977). *Faith and Knowledge*. W. Carf y H. S. Harris (eds. y trads.). State University of New York Press.
- Jáuregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Prometeo.
- Kant, I. ([1781/1787] 2007). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue.
- Keller, P. (1998). *Kant and the Demands of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton University Press.
- ____ (2000). Point of View of Man or Knowledge of God. Kant and Hegel on Concept, Judgment, and Reason. En S. Sedgwick (ed.), *The*

- Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel.* (pp. 253-282). Cambridge University Press.
- _____. (2005). Synthesis and Givenness. En *Kant on the Human Standpoint.* (pp. 64-78). Cambridge University Press.
- McDowell, J. (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars.* Harvard University Press.
- Melnick, A. (1973). *Kant's Analogies of Experience.* University of Chicago Press.
- Messina, J. (2014). Kant on the Unity of Space and the Synthetic Unity of Apperception. *Kant-Studien*, 105(1), 5-40.
- Nakano, H. (2008). La distinción kantiana entre la forma de la intuición y la intuición formal. *Signos Filosóficos*, 10(19), 69-94. URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34311555003>.
- Onof, C. y Schulting, D. (2015). Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's *Critique of Pure Reason.* *Philosophical Review*, 124(1), 1-58. DOI: <https://doi.org/10.1215/00318108-2812650>.
- Roche, A. (2018). Kant's Transcendental Deduction and the Unity of Space and Time. *Kantian Review*, 23(1), 41-64.
- Torreti, R. (1980). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica.* Editorial Charcas.
- Waxman, W. (1991). *Kant's Model of the Mind: A New Interpretation of Transcendental Idealism.* Oxford University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1640>

Against Fanatic Religious Delusion and the Fury of Destruction: Tolerance, Respect, and Recognition in Kant and Hegel

Contra la ilusión religiosa fanática y la furia de la
destrucción: tolerancia, respeto y reconocimiento
en Kant y Hegel

Enzo Solari

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

enzo.solari@pucv.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5713-761X>

Recibido: 29 – 11 – 2019.

Aceptado: 18 – 02 – 2020.

Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

This article reconstructs Kant's and Hegel's moral, political, and legal treatment of tolerance in the larger context of their philosophies of religion and freedom. Kant and Hegel have similar initial remarks on tolerance, religion, and fanaticism, then seem to separate when they resort respectively to respect and recognition—they agree in the end when the former defines intersubjective respect as recognition and the latter defines legal and political recognition as including respect. All of this allows us to better understand, first, the extent of their repulse of practical-religious dogmatism (superstition, fanaticism, violence), and secondly, that tolerance, in contrast to violent and superstitious fanaticism, is nothing more than a peculiar facet of respect and recognition.

Keywords: tolerance; fanaticism; religion; freedom; respect; recognition; Kant; Hegel.

Resumen

Este artículo reconstruye el tratamiento moral, político y jurídico que hicieron Kant y Hegel de la tolerancia en el contexto mayor de sus filosofías de la religión y la libertad. Kant y Hegel tienen consideraciones iniciales similares sobre tolerancia, religión y fanatismo, luego parecen separarse cuando recurren respectivamente al respeto y al reconocimiento. Finalmente coinciden cuando el primero define al respeto intersubjetivo como reconocimiento y el otro al reconocimiento jurídico y político como incluyendo al respeto. Todo esto permite entender mejor, primero, el alcance de sus repulsas del dogmatismo práctico-religioso (la superstición, el fanatismo, la violencia), y segundo, que la tolerancia contrastante con el fanatismo violento y supersticioso no es más que una faceta peculiar del respeto y el reconocimiento.

Palabras clave: tolerancia; fanatismo; religión; libertad; respeto; reconocimiento; Kant; Hegel.

Introducción¹

Kant decía que “la ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la Razón” (AA VI: 175; trad. esp. 2001, p. 211), así como Hegel aseguraba que la religión desbocada conduce a “[...] la libertad del vacío [...], el fanatismo de la destrucción [...], solamente la furia de la destrucción” (GW XIV/1: 32-33; trad. esp. 1988, pp. 69-70). Estas bruscas afirmaciones solo pueden ser comprendidas con alguna profundidad si es que se cumple con el deber de rastrear, a propósito de proximidades y lejanías de Hegel respecto de Kant, el tratamiento moral, político y jurídico que hicieron uno y otro de la tolerancia en el contexto mayor de sus construcciones acerca de la religión y la libertad. Como se sabe, mientras Kant aseguraba que la religión es la consideración de los deberes como mandamientos divinos, Hegel eliminaba esta suerte de *als ob* y se tomaba rigurosamente en serio la pretensión de verdad absoluta que formula la religión asignando al estado —claro que de manera sumamente peculiar— un fundamento religioso. Y es que a través de tales diferencias asoma una coincidencia básica, manifestada, por un lado, en la alusión kantiana a la única fe verdadera, y por el otro, en la referencia hegeliana al fundamento religioso del estado y la eticidad. Todo lo cual, en fin, permite entender mejor el alcance de sus repulsas del dogmatismo práctico-religioso (la superstición, el fanatismo, la violencia), lo que en el caso de Kant tiene ante todo una índole moral por remitir últimamente al respeto de la persona en la humanidad propia y ajena, aunque también este respeto tenga alcance político y exija tolerancia y libertad de pensamiento y opinión. En el caso de Hegel, se diría que tiene un carácter ante todo espiritual-objetivo y, por ende, político, aunque también moral y subjetivo, exigiendo asimismo libertad de conciencia, tolerancia y sobre todo el reconocimiento que constituye y regula a las conciencias individuales. En las líneas que siguen examinaré estas ideas ahora abstractamente enunciadas.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt N° 1180584: *De la tolerancia al reconocimiento. Libertad, derecho y Estado en la filosofía política y jurídica de Hegel*. El autor agradece las observaciones y sugerencias de los árbitros anónimos de *Tópicos*, así como el riguroso trabajo editorial de la revista.

1. Kant sobre fanatismo y tolerancia

a) Que la religión es vista moralmente por Kant o que su versión del teísmo sea moral es cosa conocida e indisputable. De hecho, así acaba el *Religionsschrift*: “el justo camino [*der rechte Weg*] no es ir del otorgamiento de gracia [*Begnadigung*] a la virtud [*Tugend*], sino más bien de la virtud al otorgamiento de gracia” (AA VI: 202; trad. esp. 2001, p. 243). Y bien podría haber empezado del mismo modo. Es, pues, dentro de una argumentación que marcha precisamente de la virtud a la gracia donde ha de encuadrarse el tratamiento kantiano del fanatismo y la superstición.

En efecto, mientras la superstición —ilimitada y arbitraria [*willkürlich*]— es, según Kant, el falso servicio de Dios (AA VI: 172; trad. esp. 2001, p. 208), el verdadero servicio divino es aquel que abandona la ilusión religiosa de lo que el ser humano se figura poder hacer para volverse grato a Dios, concentrándose en cambio en la “buena conducta de vida [*guter Lebenswandel*]” (AA VI: 170; trad. esp. 2001, p. 206). Tal buena vida es como el camino angosto y la puerta estrecha del evangelio; el camino ancho y la puerta amplia “que muchos recorren [*den viele wandeln*]”, por el contrario, “es la iglesia”: no porque la iglesia y sus dogmas pierdan, sino porque lo que pierde es que “ir [*Gehen*] a la iglesia y profesar sus estatutos o celebrar sus usos sea tomado como el modo por el cual propiamente quiere Dios ser servido” (AA VI: 160; trad. esp. 2001, p. 193).

Tan es cierto lo anterior, según Kant, que en el conflicto entre deberes racionales incondicionales y mandamientos estatutarios ha de prevalecer la autoridad de los primeros. Si tal no fuera el caso y en vez se pretendiera obedecer a Dios eclesiásticamente, entonces el principio según el cual ha de obedecerse a Dios más que a los hombres “podría fácilmente hacerse el grito de guerra, muy oído, de clérigos hipócritas y ávidos de poder [*heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen*] para la insurrección contra la autoridad civil [*zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit*]” (AA VI: 154; trad. esp. 2001, p. 187).

En este preciso sentido, resulta característico el *crescendo* por medio del cual Kant encadena fanatismo, ilusión, fanatismo religioso e ilusión religiosa fanática:

Persuadirse de poder distinguir los *efectos de la gracia de los de la naturaleza* (de la virtud), o incluso de poder producir en sí los últimos mediante los primeros, es *fanatismo* [*Schwärmerei*] (AA VI: 174; trad. esp. 2001, p. 210).

La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición* religiosa [*religiöse Aberglaube*]; así como la ilusión consistente en querer hacerlo mediante el esfuerzo en orden a un supuesto trato con Dios es el *fanatismo* religioso [*religiöse Schwärmerei*] (AA VI: 174; trad. esp. 2001, pp. 210-211).

La ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la razón [*der schwärmerische Religionswahn ist der moralische Tod der Vernunft*], y sin la razón no puede en absoluto tener lugar una religión, en cuanto que esta, como toda moralidad en general, ha de ser fundada en principios (AA VI: 175; trad. esp. 2001, p. 211).

Y el principio de una fe eclesial y estatutaria que cura o previene la ilusión religiosa es, nuevamente, el “principio por el cual haya de producirse la religión de la buena conducta [*die Religion des guten Lebenswandels*], como la verdadera meta, para poder un día prescindir de aquellas tesis [estatutarias]” (AA VI: 175; trad. esp. 2001, p. 211).

b) Kant dedica al clericalismo (*Pfaffentum*) varias páginas (cfr. AA VI: 175-185; trad. esp. 2001, pp. 212-23). Y lo caracteriza, como se acaba de ver, por producir un falso servicio a Dios, uno no moral ni libre, sino servil (*knechtisch*): una religión estatutaria e histórica que se sobrepone a la verdadera religión pura de la moralidad. Si por sus maneras, dice Kant, se distinguen un chamán tungús, un vogul, un prelado europeo que gobierna iglesia y estado al mismo tiempo y un puritano de Connecticut, sin embargo no se distinguen por su principio, que consiste en poner “su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor” y, por el contrario, “dirigir en provecho propio el poder invisible que dispone sobre el destino de los hombres”, constituir una iglesia al modo de “un servicio de fetiches [*ein Fetischdienst*]”, es decir, bajo una constitución “despótica [*despotisch*]”. En cambio, los que hallan

ese servicio “únicamente en la intención de una conducta buena [*lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels*]” son totalmente diferentes y mediante tal “servicio moral de Dios [*um des moralischen Dienstes Gottes willen*]” van realizando sin despotismo, libremente, la “verdadera iglesia universal” (AA VI: 175-180; trad. esp. 2001, pp. 212-217). Pues la religión en el sentido de la Ilustración, dice Kant, es un servicio de Dios libre y, por ende, moral (AA VI: 179; trad. esp. 2001, p. 216), no “el dominio usurpado de la espiritualidad [*die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit*] sobre los ánimos” o, lo que es igual, un tipo de dominación —el clericalismo— con un *dominus* en “posesión exclusiva de los medios de gracia” (AA VI: 200; trad. esp. 2001, p. 241).

c) Clericalismo, fanatismo y superstición suelen marcar en Kant los deslindes de lo intolerable. Lo cual, *a contrario sensu*, permite abordar mejor la tolerancia y su campo permisivo. La tolerancia trasciende la relación vertical entre príncipe y comunidades religiosas, incluyendo también relaciones horizontales entre formas de vida humana esparcidas por esta tierra común y finita. En uno y otro caso, la tolerancia es en Kant una actitud que puede darse en las relaciones de la política con la religión, pero que no se agota en ellas. Veámoslo rápidamente.²

En “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, Kant encuadra a la tolerancia dentro de las relaciones entre príncipe y comunidades religiosas y agrega que, más que de tolerancia —noción que envuelve soberbia o paternalismo—, sería preferible hablar de libertad de religión y de conciencia (cfr. AA VIII: 40; trad. esp. 2004, p. 91). Hay que distinguir, dice Kant, entre (la única) religión moral y (las diversas) religiones estatutarias. En la misma *Rechtslehre*, Kant distingue entre religión interna, independiente del poder civil por lo que toca a la fe y los dogmas, y la iglesia externa, cuya influencia pública por parte de clérigos el estado puede regular en beneficio de la tranquilidad y la concordia civiles (AA VI: 327-328; trad. esp. 1989, pp. 160-161; AA VI: 368; trad. esp. 1989, pp. 213-214). Esto último, que es la definición del paternalismo estatal, constituye para Kant una amenaza contra el proceso de ilustración y contra la justificada actitud de tolerar no solamente actitudes religiosas, sino también actitudes comprensivas comprometidas de diversas maneras con la búsqueda de la felicidad individual. En el *Religionsschrift*, Kant define la verdadera religión

² Lo que sigue, respecto de la tolerancia kantiana, sintetiza ideas ya desarrolladas en Solari (2018b, pp. 312-319).

moralmente como “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos” (AA VI: 228-229; trad. esp. 2001, pp. 185-186).³ Así, una cosa es la verdadera religión y otra las religiones positivas o creencias. Una comunidad ética tiene que “aceptar restricciones, a saber: con arreglo a la condición de que nada haya en la comunidad ética que esté en conflicto con el deber de sus miembros como ciudadanos del estado” (AA VI: 133; trad. esp. 2001, pp. 120-121). Las guerras religiosas surgen cuando un poder externo se entromete en el seguimiento público de las creencias —que son formas de fe eclesial estatutaria (cfr. AA VI: 154-155; trad. esp. 2001, pp. 134-135)—. La diversidad en el seno de esos credos estatutarios debe tolerarse, dice Kant, si es que no pretende influir en la verdadera religión moral. Y es que esos credos pueden ilustrarse hasta hacerse dignos de la religión moral, es decir, de una fe libre (cfr. AA VI: 182-183 n. 1; trad. esp. 2001, pp. 152-153, nota al pie). El gobierno no ha de impedir la libertad de pensar en conciencia (cfr. AA VI: 201-202 n. 1; trad. esp. 2001, p. 165, nota al pie). *El conflicto de las Facultades*, a su vez, sigue la misma senda de distinguir, de una manera que recuerda a la del Cusano, entre la (única y universal) religión moral y los (plurales y cambiantes) credos eclesiales estatutarios (cfr. AA VII: 36-37; trad. esp. 2003, p. 92). Kant cree que “todo credo eclesiástico, en tanto que hace pasar por dogmas religiosos esenciales artículos de fe meramente estatutarios, contiene cierta mezcla de paganismo”. El clericalismo, cuando se vuelve autoritario y violento, se paganiza (cfr. AA VII: 50- 51; trad. esp. 2003, pp. 111-113). En cambio, es preferible el gobierno que deja en libertad y permite las sectas, resguardando en todo caso la fe moral (cfr. AA VII: 52-54; trad. esp. 2003, pp. 114-117).

Pero, como adelantaba, la tolerancia en Kant se refiere a actitudes e interacciones humanas no siempre religiosas. En *Zum ewigen Frieden*, Kant habla de un derecho cosmopolita dentro del cual ha de asegurarse la hospitalidad (*Wirtbarkeit*). La hospitalidad podría considerarse como una prolongación de la tolerancia religiosa en una dirección cada vez más universal. En *Zum ewigen Frieden* es donde aparece la hospitalidad, definiéndosela como “el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro”. No es un derecho de hospedaje (*Gastrecht*), sino un derecho de visita (*Besuchsrecht*) del

³ Cfr. la segunda *Crítica* (AA V: 129; trad. esp. 2005, p. 154), *Der Streit* (AA VII: 36; trad. esp. 2003, p. 91) y el *Opus postumum* (AA XXII: 51; trad. esp. 1991, p. 609).

ser humano “a presentarse en sociedad”. Se funda en la posesión común de la tierra (*communio fundi originaria*) y requiere que los seres humanos se toleren o soporten (*dulden*) unos a otros, “pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra” (AA VIII: 41; trad. esp. 1999a, p. 324). La hospitalidad aproxima al género humano a una constitución cosmopolita, hacia “un derecho público de la humanidad, y que favorece la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella” (todo este pasaje está en AA VIII: 40-46; trad. esp. 1999a, pp. 324-327).

En suma: tal como el fanatismo, también la tolerancia aparece en Kant ante todo a propósito de la religión moral y los distintos credos eclesiásticos, significando en primera línea soportar o permitir el príncipe creencias, actitudes, prácticas e instituciones religiosas. Pero su campo semántico va más allá, pues también significa que el estado no debe interferir con los planes de felicidad de cada cual y de grupos humanos, y que hay un derecho a la hospitalidad en el sentido de que seres como nosotros tenemos la facultad moral y política de visitar territorios extranjeros. Todo lo cual, como veremos, supone que la tolerancia en Kant es una manifestación del respeto moral por la humanidad.

2. Hegel sobre fanatismo y tolerancia

a) Hegel hace pocas pero significativas alusiones a la tolerancia y al fanatismo y la superstición. Ante todo, en el § 270 de los *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* de 1820/1821 (GW XIV/1: 212-223; trad. esp. 1988, pp. 334-349). El estado, dice Hegel, ha de dejar en libertad a las iglesias mientras estas se mantengan en el ámbito subjetivo. Puede comportarse liberalmente, claro, en la medida en que su organización se haya perfeccionado y fortalecido, pasando por alto singularidades (*Einzelheiten*: GW XIV/1: 217; trad. esp. 1988, p. 339) y soportando comunidades que por motivos religiosos no reconocen deberes directos para con el estado, los cuales ellas solo cumplen pasivamente (cfr. GW XIV/1: 217; trad. esp. 1988, p. 339). En este sentido, la tolerancia aparece significativamente en dos notas.

Primeramente, a propósito de cuáqueros y anabaptistas, así como de los judíos. De aquellos dice Hegel:

[...] frente a estas sectas, se puede decir con propiedad que el estado practica la *tolerancia* [*Toleranz*], pues si no reconocen sus deberes con él no pueden aspirar

al derecho de ser sus miembros [...]. Solo gracias a la fuerza de que dispone en otros aspectos, puede el estado pasar por alto y soportar [*übersehen und dulden*] estas anomalías, y confiar en que el poder de las costumbres y de la racionalidad interna de sus instituciones reducirán y superarán la diferencia sin necesidad de hacer valer estrictamente sus derechos (GW XIV/1: 217, n. 1; trad. esp. 1988, pp. 339-340, nota al pie).

Y de los judíos dice que han de otorgárseles derechos civiles por poseer una cualidad en absoluto superficial ni abstracta: su humanidad, en cuya virtud “se alcanza el *orgullo* de valer como *persona jurídica* en la sociedad civil [*das Selbstgefühl, als rechtliche Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten*]” (GW XIV/1: 217, n. 1; trad. esp. 1988, pp. 339-340, nota al pie).⁴

⁴ Sobre esta nota ha comentado R. Williams: la diversidad religiosa modifica la aparentemente rígida reciprocidad entre derechos y deberes, puesto que Hegel en este contexto no deriva del incumplimiento de un deber la inexistencia de un derecho (cfr. 1997, p. 330). Así lo cree Hegel respecto de los cuáqueros y anabaptistas que no reconocen un deber de defender al estado, respecto de los cuales sugiere tolerancia (1997, pp. 330-331). Frente a tales minorías religiosas, Hegel admite que no tienen el derecho de reclamar su pertenencia al estado como ciudadanos plenos. Sin embargo, a la vez se distancia de una comprensión estricta de la reciprocidad según la cual el estado sería como un organismo natural, y no cree que se deba tratar a cuáqueros y anabaptistas como extraños e inasimilables. Y es que una interpretación no naturalista, sino ética y política, del estado permite evitar la regresión a la identidad abstracta —que es “el principio del totalitarismo y el fanatismo” (1997, p. 331)—. Para Hegel, el estado es un articulado organismo social (una totalidad) que reflexiona y depende del reconocimiento de la particularidad. Por lo cual debe estar abierto a la diferencia y consecuentemente debe mantenerse más pluralista que exclusivista (cfr. 1997, p. 331). Así, el estado tolera al que no lo reconoce íntegramente. “El Estado tolerante no es un organismo natural sino uno ético, una totalidad” (1997, p. 331). Tolerancia es una función de la complejidad ética del organismo social, de su habilidad para sostener el recíproco reconocimiento, y no pese sino precisamente a causa de su diversidad (cfr. 1997, p. 331). Del otro grupo al que dedica atención, el de los judíos, cree Hegel que el estado debe reconocerlos como seres humanos y, por lo mismo —más allá de su identidad religiosa particular—, concederles derechos civiles y políticos (1997, pp. 331-332). Como realización institucional de la libertad, pues, el estado ha de ser inclusivo, no

También emerge, implícitamente, cuando Hegel cita a Laplace hablando sobre el caso de Galileo: mientras una iglesia quemó a Giordano Bruno y mandó retractarse humillantemente a Galileo, el Estado, por ser —según el principio de su forma— pensamiento, ha sido el punto de partida de la libertad del pensamiento y de la ciencia (*Freiheit des Denkens und der Wissenschaft*: GW XIV/1: 221-222, n. 1; trad. esp. 1988, p. 344, nota al pie).

Hegel, por esto, es lapidario con el fanatismo religioso y político, que no le parece más que una manifestación de intolerancia (cfr. GW XIV/1: 215; trad. esp. 1988, p. 337), “pues la devoción, cuando ocupa el lugar del estado, no puede soportar lo determinado y lo aniquila” (trad. esp. 1988, p. 349, *Zusatz* de Gans). Por eso cree que “la religión como tal no debe ser pues lo que gobierna” (trad. esp. 1988, p. 349, *Zusatz* de Gans), y que es preciso “un poder salvador que se haga cargo de los derechos de la razón y de la autoconciencia” frente a “la más dura servidumbre bajo las cadenas de la superstición y la degradación del hombre por debajo del animal [*die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Tier*]” (GW XIV/1: 213; trad. esp. 1988, pp. 335-336). En general, estas épocas de barbarie alcanzan a las iglesias y al Estado; en tales tiempos, “toda espiritualidad superior tenía su asiento en la iglesia, [y] el estado no era más que un mundano régimen de violencia, de arbitrariedad y de pasión [*ein weltliches Regiment der Gewalttätigkeit, der Willkür und Leidenschaft*], y aquella contraposición abstracta se erigía en principio fundamental de la realidad” (GW XIV/1: 220; trad. esp. 1988, p. 343).

sectario, cultural y religiosamente pluralista, independiente de toda religión particular (cfr. 1997, p. 332). La humanidad no es una cualidad abstracta y es crucial su reconocimiento; en este sentido, tratar a los judíos como seres humanos es una cuestión de reconocimiento, la cual es más básica que la de la titularidad de derechos (cfr. 1997, p. 332). El reconocimiento de los judíos equivale a declarar que ellos cuentan como personas (cfr. 1997, pp. 332-333). Esta defensa de la tolerancia no es una supresión de la diferencia, sino todo lo contrario: es una especial, excepcional preservación de ella por parte del organismo ético-espiritual, que entonces honra su naturaleza universal. Reconociéndolos en su humanidad, el estado manifiesta su principio fundamental, el ser una institución de la vida ética y jurídica. En cambio, si denegara derechos civiles a los judíos, los aislara y separara, contradiría ese principio y actuaría como se les reprocha a ellos actuar. Si es genuinamente universal, el Estado no debe excluir a esos otros (1997, p. 333).

En este sentido, también es importante el § 66, que califica a la superstición como enajenación (*Entäusserung*) de la racionalidad inteligente, la moralidad, la eticidad y la religión (GW XIV/1: 71; trad. esp. 1988, p. 131), así como los §§ 270 y 5 de la *Filosofía del derecho*, que inciden en la problemática del fanatismo y hablan de su potencia aniquiladora, de “la libertad del vacío [*die Freiheit der Leere*]”, del “fanatismo de la destrucción [*Fanatismus der Zertrümmerung*] [...]”, solamente la furia de la destrucción [*nur die Furie des Zerstörens*]” (GW XIV/1: 32-33; trad. esp. 1988, pp. 69-70).

b) Pero hay más. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, las relaciones entre estado y religión son tratadas en el § 552 (cfr. GW XX: 554-566; trad. esp. 2017, pp. 904-921). Hegel destaca el fundamento religioso del estado: “el estado descansa sobre el talante ético [*sittliche Gesinnung*], y este sobre el religioso” (GW XX: 555-556; trad. esp. 2017, pp. 906-909). En el entendido, claro, de que “la idea de Dios sabida en la religión sea la verdadera [*wahrhafte*]” (2017, pp. 908-909). De ahí, sigue Hegel, la inseparabilidad de la conciencia ética y la conciencia religiosa, y de ahí también que la religión sea “para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado [*die Basis der Sittlichkeit und des Staates*]” (cfr. GW XX: 557; trad. esp. 2017, pp. 908-909). Como inseparables, religión y estado no son indiferentes, pues no existen cada cual por su cuenta y con su propio fundamento. Por lo que toca a la religión, según la relación de la autoconciencia con el contenido de la verdad absoluta, habrá una forma en la que tal autoconciencia sea libre en dicho contenido, y otra forma en la que experimente más bien falta de libertad (*Unfreiheit*) (cfr. GW XX: 557; trad. esp. 2017, pp. 908-909). En la religión católica, según Hegel, se manifiestan “relaciones externas y, por tanto, no libres, no espirituales y supersticiosas [*die... äusserlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse*]”, las que “corrompen en su raíz [*in ihrer Wurzel*] derecho y justicia, eticidad y conciencia moral, responsabilidad y obligación”, y desembocan en “una legislación y constitución de no-libertad en lo jurídico y en lo ético, así como una situación de injusticia y falta de ética en el estado efectivamente real [*Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate*]” (GW XX: 558-559; trad. esp. 2017, pp. 910-911). Mas junto a tal fanatismo temible (*furchtbar*) despierta “otra fuerza [*eine andere Macht*]” (GW XX: 559; trad. esp. 2017, pp. 910-911), la de la libertad que se distingue de aquellas relaciones externas y que adopta la forma de sabiduría mundana (*Weltweisheit*), “la sabiduría que versa sobre lo que en sí y para sí es justo y racional en la realidad efectiva”,

cuyos productos son productos del pensamiento (*Denken*), como la filosofía, y su virtualidad es la de introducir al espíritu en el mundo (*in die Welt*) y así liberarlo (*befreit ihn*) “en su realidad efectiva y en sí mismo” (GW XX: 559; trad. esp. 2017, pp. 910-911). Estas alternativas son la de la sacralidad (*Heiligkeit*), cuando falta la libertad, y la de la eticidad, cuando por el contrario se introduce el “espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación [*Befreiung*] de la realidad efectiva hasta alcanzarlo a él [al espíritu divino]” (GW XX: 559-560; trad. esp. 2017, pp. 912-913). Esta liberación obrada por la eticidad supone valorar, en vez de la castidad, el matrimonio y la familia; valorar, en vez del voto de pobreza, la actividad lucrativa laboriosa y honrada. Y, en particular, recogiendo un motivo antiguo y caro a la tradición republicana, valorar, en vez del voto de obediencia (que esclaviza la conciencia):

[...] la obediencia a la ley [*der Gehorsam gegen das Gesetz*] y a las disposiciones legales del estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad [*welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist*], porque el estado es la propia razón que se realiza efectivamente [*weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist*]; eso es la eticidad en el estado. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad (GW XX: 560; trad. esp. 2017, pp. 912-913).

La no libertad, pues, es incompatible con la verdadera religión, de modo que esta ha de abrazar los principios de la libertad jurídica (*Grundsätze der rechtlichen Freiheit*), so pena de quedarse estos en la superficie y la abstracción (cfr. GW XX: 561; trad. esp. 2017, pp. 912-915). Lo que significa que la eticidad se corrompe si la religión que la garantiza es la de la no libertad. Hegel puede hablar aquí de “la vieja religión: *die alte Religion*” (GW XX: 562; trad. esp. 2017, pp. 914-915). Pero no hay que engañarse. Antiguamente se vislumbraron asuntos esenciales. En efecto, cree Hegel, a partir de una disquisición platónica y en menor medida aristotélica (cfr. GW XX: 562-566; trad. esp. 2017, pp. 914-921), que solo si la verdadera religión está en el mundo y domina en los estados se realizará “el verdadero principio del estado” (GW XX: 565; trad. esp. 2017, pp. 918-919). Mediante esa liberación se vuelve posible y necesario “que el poder político, la religión y los principios filosóficos coincidan y se lleve a cabo la reconciliación [*Versöhnung*] de la realidad efectiva en general con el espíritu, la reconciliación del estado con la conciencia religiosa al mismo tiempo que con el saber filosófico”

(GW XX: 566; trad. esp. 2017, pp. 918-919). Pudiendo tener lugar la opresión de la libertad del espíritu y la depravación política, en cambio la conciencia protestante atestigua “el espíritu libre”, la unidad del principio de la conciencia religiosa y de la conciencia ética (cfr. GW XX: 566; trad. esp. 2017, pp. 920-921). De modo que “la eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente” (GW XX: 566; trad. esp. 2017, pp. 920-921).

c) También son importantes algunas de las *Lecciones (Vorlesungen)* de Hegel, porque en ellas vuelven a comparecer el fanatismo, la superstición y la tolerancia en el marco de las relaciones entre estado y religión.

Así, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* se hallan los “Extractos de un apunte de la filosofía de la religión de Hegel”, de D. F. Strauss, que corresponden a la lección de 1831 (cfr. 1993, pp. 351-363; trad. esp. 1984, pp. 331-343), donde Hegel afirma que “la religión es el fundamento del estado [*die Religion ist die Grundlage des Staates*]” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Ahora bien, “en la religión el hombre es libre en Dios” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341), lo que implica que las religiones se diferencian “según el grado en que este concepto de libertad del espíritu ha llegado en ellas a la conciencia” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Tal conciencia de su libertad es lo que un pueblo realiza estatalmente (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Los pueblos sin conciencia de la libertad del espíritu son esclavos —constitucional y religiosamente—. En cambio, representarse que las leyes provienen de Dios, como hacen todos los pueblos, es lo que solo en los pueblos libres puede conectar estatalmente a la libertad religiosa con la libertad ética: “lo verdadero consiste en que las leyes son desarrollos del concepto de libertad que posee su verdad en la religión” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Sin embargo, hay antítesis y aun contradicción entre los deberes y leyes que Dios exige de los hombres y lo que les exigen las leyes estatales (cfr. 1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Esto porque puede ocurrir que obedecer a la ley y a las autoridades no equivalga a obedecer a Dios, como se supone a veces de modo totalmente formal, sino que se llega a determinar que algunas leyes no expresan el querer divino (cfr. 1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Entonces, primero, la diversidad entre legislación divina y estatal puede basarse en que el terreno de una y otra a la vez es el mismo y es distinto. Distinto porque, mientras la religión, como decía ya en la *Enciclopedia*, exige santidad, celibato sagrado, pobreza ociosa u obediencia ciega, el estado exige eticidad, matrimonio ético, lucro honesto o libertad racional (cfr. 1993, pp. 361-362; trad.

esp. 1984, pp. 341-342). Y la conciencia ha de combatir a la religión a favor de la racionalidad que hay “en el estado [...], en la realidad y en el presente”, porque si no lo hace, no habría protección jurídica de las “organizaciones positivas de la eticidad” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342) ni de la libertad y adulez de la voluntad humana.

Justamente aquí es cuando Hegel se refiere una vez más a protestantismo y catolicismo por su diferente actitud ante la libertad, agregando que por ello en el protestantismo “el hombre es reconocido como libre, él debe convencerse por sí mismo de la verdad. Por consiguiente, esta forma de religión debe coincidir con un estado liberal” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342), y viceversa en cuanto al catolicismo. Con todo, hay que ser cuidadosos: “el hombre es libre según su concepto [*der Mensch ist frei seinem Begriff nach*]”, pero esta afirmación es aún abstracta y no llega a la concreción de instituciones estatales libres, las que por su parte siempre requieren de alguna desigualdad (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342). Y para tal desarrollo concreto es indispensable reducir los principios del estado “a la verdad última y absoluta que es Dios” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342), que es “su último fundamento” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342). En segundo lugar, el sistema estatal de la legislación se ejecuta formal y exteriormente, mientras que el de la religión se ejecuta en la interioridad (1993, p. 362; trad. esp. 1984, pp. 342-343). Modernamente, la libertad estatal se ejecuta formal y jurídicamente, con indiferencia para con la religión, la mentalidad (*Gesinnung*) y la conciencia moral. Esto parece unilateral, como también es unilateral “tomar la mentalidad como algo meramente aislado [*für sich*], porque esta no deja a mano ninguna regla universal de juicio” (1993, p. 363; trad. esp. 1984, p. 343).

Todo lo cual es reafirmado con algún detalle en “La relación de la religión con el estado según la lección de 1831 (tradicón secundaria)” (1993, pp. 339-347; trad. esp. 1984, pp. 321-329). Dice Hegel: “el estado no es sino la libertad en el mundo, en la realidad efectiva [*die Staat ist nur die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit*]” (1993, p. 339; trad. esp. 1984, p. 322). Los pueblos que no saben de la libertad humana viven apáticamente (*in der Verdampfung*), y esto tanto en su constitución como en su religión (cfr. 1993, p. 340; trad. esp. 1984, p. 322). Hay una mala manera de entender la diferencia entre estado y religión y que lleva a la contradicción: “entonces se deja a un lado la religión, ella debe arreglárselas como pueda; ella vale solamente como asunto del individuo, acerca del cual no debe preocuparse el estado, y entonces se

añade que la religión no debe entrometerse en la constitución estatal” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327). Pero, estos correctos principios de la libertad, según los cuales “la constitución estatal debe permanecer en un lado y la religión en el otro” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327), arriesgan caer en la unilateralidad y ser meramente formales si es que no se atiende a su verdad última: “porque si el conocimiento no se consume en sí mismo, queda expuesto a la unilateralidad del formalismo; pero si va hasta el último fundamento, llega a aquello que es reconocido como supremo, como Dios” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327). Así y solamente así, yendo hasta el último fundamento, “está presente la reconciliación con lo absolutamente sustancial [*die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen*]” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327). Hegel repite la amenaza de unilateralidad tanto por lo que toca a una constitución estatal que prescinde de la mentalidad como por lo que respecta a la inversa (1993, pp. 345-347; trad. esp. 1984, pp. 327-329). Y hace este comentario a propósito de la unilateralidad que consiste en estimar indiferentes la mentalidad y la religión que se profesa por parte de los individuos:

[...] pero cuán unilateral eso sea queda evidenciado por el hecho de que las leyes son manipuladas por los jueces [*dass die Gesetze von Richtern gehandhabt werden*], y ahí importan tanto su rectitud cuanto su intelección, porque la ley no impera, sino que los hombres la hacen imperar: este activarlas es algo concreto [*diese Betätigung ist ein Konkretes*], y en ello deben aportar lo suyo la voluntad [*Wille*] de los hombres, así como su intelección [*Einsicht*]. Por eso también la inteligencia del sujeto debe decidir frecuentemente, porque las leyes civiles, pese a ir muy lejos en su determinación, no llegan a tocar cada caso particular [*jedes Besondere*] (1993, p. 346; trad. esp. 1984, p. 328).

Más adelante, en las mismas *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel hace algunas alusiones a la tolerancia cuando los fines son muchos —“aquí el fin real es el fin lleno de contenido, no más excluyente, que deja valer junto a sí muchas cosas, la serenidad, la tolerancia” (1994, p. 288; trad. esp. 1987, p. 257)—, así como a la tolerancia religiosa en Roma (cfr. 1994, p. 405; trad. esp. 1987, p. 356). En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* añade —en la línea de afirmaciones que ya han sido citadas—

que “este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre queda por sí mismo determinado a ser libre” (1970, p. 497; trad. esp. 2010b, p. 748), y agrega comentarios acerca de las guerras de religión en Alemania, Inglaterra y Holanda (cfr. 1970, pp. 514-517; trad. esp. 2010b, pp. 763-765), la Paz de Westfalia y el reino de Prusia (cfr. 1970, pp. 517-520; trad. esp. 2010b, pp. 765-767), la Ilustración y la Revolución Francesa (1970, pp. 520-539; trad. esp. 2010b, pp. 767-784). Pero, además, estas *Lecciones* enlazan con aquella “furia de la destrucción” de la que habla la *Filosofía del derecho*, añadiendo, ante el espectáculo de las calamidades que nos ofrece la historia, que el enclaustramiento en el egoísmo permite gozar a salvo:

[...] del lejano espectáculo del montón confuso de ruinas. Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios [*Schlachtbank*] en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas? (1970, pp. 33-36; trad. esp. 2010b, pp. 333-335).

3. Las fuentes morales y políticas de la tolerancia en Kant y Hegel

Ahora bien, este tratamiento de la tolerancia a partir del fanatismo, la superstición y la violencia es insuficiente en sus propios términos en la medida en que requiere ser elaborado conceptualmente, lo que es tanto como decir que debe ser instituido dentro de un marco mayor. Tal marco es, en Kant, el respeto; en Hegel, el reconocimiento.

a) Ya en el mismo *Religionsschrift* empieza Kant a realizar este encuadramiento respecto de la tolerancia y el fanatismo intolerable al subrayar que la publicidad y la comunidad potencian el principio bueno y a la religión como lo opuesto al clericalismo. Comenzando la cuarta y última parte de esa obra, dice Kant respecto de la *publicidad*: es principio (*Anfang*) del dominio (*Herrschaft*) del servicio bueno —y como signo de que el reino de Dios viene a nosotros— el hecho de que “los principios de la constitución del mismo empiecen a hacerse públicos [öffentlich]” (AA VI: 151; trad. esp. 2001, p. 183), y esto aun cuando solo sea asintóticamente, es decir, pese a que “el completo desarrollo de su fenómeno en el mundo

[...] esté referido aún a una lejanía que no puede alcanzarse con la vista" (AA VI: 151; trad. esp. 2001, p. 183). En el mismo lugar Kant agrega algo importante acerca de la *comunidad*, pues considera el deber particular de reunirse en una comunidad ética (*etisches Wesen*) y, aunque siguiendo cada uno este deber privado se produzca una concordancia contingente "en orden a un bien comunitario [*zu einem gemeinschaftlichen Guten*]", agrega que tal unión en todo caso fortalece el principio bueno y se opone al malo al propender "al mismo fin y erección de una comunidad bajo leyes morales" (AA VI: 151; trad. esp. 2001, p. 183). En esto consiste el reino de Dios [*Reich Gottes*], cuya constitución ciertamente será obra de Dios, pero —añade Kant— cuya organización es ya obra humana (cfr. AA VI: 151-152; trad. esp. 2001, p. 184).

Claro que estas ideas que ponen a la tolerancia y al fanatismo dentro de un marco sistemático mayor se desarrollan sobre todo en sus opúsculos político-ilustrados, así como en la *Doctrina del derecho* de la *Metafísica de las costumbres*, la cual sistematiza argumentos sobre el fundamento práctico-moral del derecho, el sistema de la libertad como uno de deberes y permisos, la definición y el principio universal del derecho, el derecho nativo o libertad innata y la libertad exterior, el tránsito (*exeundum*) desde el derecho privado en estado de naturaleza hacia el derecho público en estado jurídico, y en este el derecho político, el de gentes y el cosmopolita.⁵

Empero, ni siquiera estas plasmaciones político-jurídicas bastan. Es preciso un cierto regreso hasta la originaria ley moral. La tolerancia es, en Kant, inseparable del respeto moral por las personas. Es precisamente por el respeto que exigen seres dotados de autonomía que ciertas prácticas e instituciones humanas deben ser toleradas. Se toleran actitudes, conductas e incluso formas institucionalizadas que orientan comportamientos que no se comparten si y porque se comparte algo más básico: la humanidad y libertad, que son nouménicas. Nunca se enfatizará lo suficiente el papel que Kant asigna a la ley moral, a la dignidad de la humanidad y la personalidad, a la consideración moral de la religión (de los mandatos divinos como deberes morales), en suma al respeto o amor práctico-moral (cfr. AA V: 71-89; trad. esp. 2005, pp. 85-106). El respeto, como se sabe, es la moralidad misma actuando subjetivamente como móvil de la acción (cfr. AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 90). En este sentido,

⁵ Para una síntesis acerca de estas cuestiones en dichas obras, cfr. Solari (2018).

el respeto es la ley moral misma, es decir, es lo que es despertado por “aquello cuya representación, *como fundamento determinante de nuestra voluntad*, nos humilla en nuestra conciencia” (AA V: 74; trad. esp. 2005, p. 88). Por lo mismo, del respeto dice Kant que debilita (*schwächt*) la presunción o complacencia en uno mismo (*Eigendünkel, Wohlgefallen an sich selbst, arrogantia*), o incluso que la derrota o humilla (*niederschlägt, d. i. demütigt*) (cfr. AA V: 73; trad. esp. 2005, pp. 86-87). Y agrega que, desde este punto de vista, el respeto “es un sentimiento producido por un fundamento intelectual y este sentimiento es el único que conocemos totalmente *a priori* y del cual podemos comprender su necesidad” (AA V: 73; trad. esp. 2005, p. 87). Una aclaración permite distinguir entre amor propio y presunción. El amor de sí mismo (*Selbstliebe*), que es “una benevolencia excesiva consigo mismo (*philautia*)” (AA V: 73; trad. esp. 2005, p. 86), es dañado por la razón pura práctica al controlarlo férreamente o, como dice Kant, al momento de:

[...] constreñirlo a la condición de concordar con esta ley [moral], pues es natural y vivo en nosotros aun antes de la ley moral; entonces se llama *amor propio racional* [*vernünftige Selbstliebe*]. En cambio, la razón pura práctica *derrriba totalmente* la presunción en cuanto todas las pretensiones de estimación de sí mismo, las cuales preceden a la concordancia con la ley moral, son vanas y sin ningún derecho [...] (AA V: 73; trad. esp. 2005, pp. 86-87).

Ahora bien, el respeto de la ley moral, como sentimiento, es producido racionalmente y es por ende un sentimiento genuinamente moral [*ein moralisches Gefühl*] (cfr. AA V: 75 y 80; trad. esp. 2005, pp. 89 y 95).

b) Hegel, se diría, delinea todo esto sobre la base de premisas que atingen también, muy kantianamente, al estado, el derecho y la libertad. Conviene reconstruir brevemente el argumento hegeliano para después compararlo en su virtualidad especulativa y política con la manera kantiana de tratar tolerancia, fanatismo y superstición tanto político-jurídicamente como moralmente mediante una vuelta al respeto.

Según el Hegel de la *Filosofía del derecho*, la religión es fundamento del Estado, pero solo fundamento, y por ello se separan una y otro. Por el contenido de la verdad y la racionalidad no se oponen estado y religión, sino por la forma: intuición, sentimiento, fe y representación por parte

de la religión —“*der Religion ist das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens*” (GW XIV/1: 215; trad. esp. 1988, p. 337)—, mientras que por parte del estado se trata de pensamiento —(*der Gedanke*) (cfr. GW XIV/1: 223; trad. esp. 1988, p. 344)—, del espíritu real en el mundo: “el estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo (*der Staat göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Getalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist*)” (GW XIV/1: 214; trad. esp. 1988, p. 336). Lo que no implica, por cierto, que la religión, siendo fundamento del estado, deba además determinarlo. Determinar la religión al estado equivale a destruirlo, se ha dicho con razón, y esto vale aunque el razonamiento entero sea discutible en cuanto agrega que el estado, a diferencia de la religión, tiene otra forma que la subjetiva y sentimental.⁶ Así, por una fundamentación que no lo determina, puede decirse que el estado adquiere certificación religiosa —(*die religiöse Beglaubigung*)” (GW XIV/1: 221; trad. esp. 1988, p. 344)—, pues los principios éticos y el ordenamiento estatal atraviesan el dominio de la religión —(*das Gebiet der Religion*)” (GW XIV/1: 221; trad. esp. 1988, p. 344)— y por ende deben relacionarse con ella.

Otro texto capital para enmarcar la correcta intelección de tolerancia y los fenómenos contrapuestos es la *Enciclopedia*, por supuesto. El carácter altamente sistemático de la presentación que hace Hegel del espíritu objetivo encuadra precisamente los alcances de la tolerancia al interior del movimiento del espíritu. Y lo hace, nótese, recurriendo a su peculiar noción de “reconocimiento”. A la zaga de Kant, como es sabido, aunque sin identificarse del todo con este, Hegel piensa que el derecho es una manifestación de la libertad. Es la “*existencia de la voluntad libre [Dasein des freien Willens]*” (GW XX: 498; trad. esp. 2017, pp. 824-825), la “*existencia de la libertad en lo exterior [Dasein der Freiheit im Äusserlichen]*” (GW XX: 504; trad. esp. 2017, pp. 832-833). El derecho pende de la libertad: “el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre [freie Persönlichkeit]*, es decir, en una *autodeterminación [Selbstbestimmung]* que es más bien lo contrario de la *determinación natural [Naturbestimmung]*” (GW XX: 507; trad. esp. 2017, pp. 838-839). Y la libertad socializada es lo que caracteriza al derecho: “la sociedad [...] es más bien el único estado en el que tiene su efectiva

⁶ Como sea, el peligro que advierte Hegel, consistente en que la religión determine al Estado, es desarrollado por Bourgeois (2017, p. 243).

realidad el derecho" (GW XX: 507; trad. esp. 2017, pp. 838-839). Por supuesto, esto remite a la vida ética o eticidad (*Sittlichkeit*), que es el cumplimiento (*Vollendung*) del espíritu objetivo (cfr. GW XX: 515; trad. esp. 2017, pp. 848-849): "la voluntad libre es: [...] [I]a voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y estado" (GW XX: 500; trad. esp. 2017, pp. 826-827). En tal contexto es que Hegel incorpora la noción de "reconocimiento", diciendo que:

[...] la libertad, configurada como realidad efectiva de un mundo, recibe aquella *forma de necesidad* cuya interconexión sustancial es el sistema de las determinaciones de la libertad, y la interconexión fenoménica como *poder* es el *ser-reconocido* [*Anerkanntsein*] [de aquellas determinaciones], o sea, su [hacerse] valer en la conciencia (GW XX: 498; trad. esp. 2017, pp. 822-823).

El estado, a su vez, "es la sustancia ética *autoconsciente* [*selbstbewusste sittliche Substanz*]" (GW XX: 529; trad. esp. 2017, pp. 870-871), "la eticidad sustancial que es idéntica a la libertad de la autoconciencia que está- siendo para sí [*die substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewusstseins identisch ist*]" (GW XX: 565; trad. esp. 2017, pp. 918-919).

4. Kant y Hegel sobre respeto y reconocimiento

Se vuelve necesario, si se han seguido estas líneas e identificado las fuentes morales y políticas respectivas, profundizar en el respeto y en el reconocimiento, pues a uno y a otro va a parar la tolerancia en un sentido relevante según Kant y Hegel.

a) El ya mencionado respeto por la ley moral, dice Kant, es un sentimiento sumamente práctico. Tanto es así que el respeto es también una acción u operación, según Kant, "una acción [*Wirkung*] sobre el sentimiento y, por lo tanto, sobre la sensibilidad de un ser racional" (AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 90). Como acción, el respeto incluso puede entenderse como un tributo (*Tribut*) que se le reconoce al mérito (cfr. AA V: 77; trad. esp. 2005, p. 91). Sea de ello lo que fuere, el respeto "solo se refiere a las personas y no a las cosas [*geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen*]" (AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 91). Solo un ser humano (*ein Mensch*) puede ser objeto de respeto (*Gegenstand der Achtung*) (cfr.

AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 91). Como se sabe, es la personalidad —la independencia de todo mecanismo natural, la autonomía de la libertad por parte del ser racional— lo que eleva al ser humano por encima del mundo sensible, situándolo en un mundo inteligible y haciendo de él un fin en sí mismo que el entendimiento puede pensar (cfr. AA V: 87-88; trad. esp. 2005, pp. 103-104). La práctica en que consiste el respeto moral o personal no es solamente una práctica consigo mismo, sino también para con los demás seres como yo, en equitativa comunidad, pues la ley que nos sujeta como seres racionales, dice Kant, nos disciplina y rescata de la ilusión del amor propio (*eigenliebiger Wahn*) por medio del deber:

[...] deber y obligación son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Si bien somos miembros legisladores [*gesetzgebende Glieder*] de un reino moral posible [*ein mögliches Reich der Sitten*] mediante la libertad, puesto ante nosotros por la razón práctica como objeto de respeto, somos al mismo tiempo súbditos [*Untertanen*] de este reino y no su soberano (AA V: 82; trad. esp. 2005, p. 98).

De ahí que Kant añada que el respeto recae sobre la ley moral como mandando un amor no sensual sino, precisamente, práctico (cfr. AA V: 83; trad. esp. 2005, pp. 98-99). Conviene subrayar que por aquí llega Kant nuevamente al fanatismo religioso y moral, que se encuentran y terminan por identificarse (cfr. AA V: 84-6; trad. esp. 2005, pp. 100-102).

Pero hay más. En la *Tugendlehre*, Kant se refiere primariamente a los deberes hacia los demás, en cuanto seres humanos, diciendo que “el amor y el respeto son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes” (AA VI: 448; trad. esp. 1989, pp. 316-317). Y agrega que, desde el punto de vista de un mundo inteligible de deberes, hay una “conexión [*Verbindung*] entre los seres racionales (en la tierra) [*vernünftiger Wesen (auf Erden)*]” (AA VI: 449; trad. esp. 1989, p. 317), y que esta, en analogía con el mundo físico, se produce por atracción y repulsión (*Anziehung und Abstossung*): “en virtud del principio del amor recíproco, necesitan acercarse continuamente entre sí; por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse distantes entre sí” (AA VI: 449; trad. esp. 1989, p. 317). Después, tratando ya de los deberes hacia los demás seres humanos nacidos del respeto, dice Kant que el respeto consiste en un cierto reconocimiento:

[...]el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*obseroantia aliis praestanda*) es el reconocimiento [*Anerkennung*] de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse. Despreciar [*Verachtung*] consiste en juzgar que una cosa carece de valor (AA VI: 462; trad. esp. 1989, p. 335).

En este preciso sentido, añade Kant recurriendo otra vez al reconocimiento

[...] [Así como el ser humano] no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente [*praktisch anerkennen*] la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre (AA VI: 462; trad. esp. 1989, pp. 335-336).

Y, tercero, aunque ahora sin mencionar el término, Kant no puede menos que admitir algo obvio: que las manifestaciones del respeto recíproco (*beiderseitige Achtung*) pueden degradarse volviéndose desconocimiento, menosprecio, para lo cual recuerda aquí lo que había dicho en las *Ideas para una historia humana en clave cosmopolita*, esto es, que “el hombre es un ser destinado a vivir en sociedad (aunque también insociable, sin embargo) [*für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges)*]” (AA VI: 471; trad. esp. 1989, p. 347).

Kant dice que el respeto, como sentimiento moral producido por la razón pura práctica, “no sirve para juzgar la acción [*es dient nicht zu Beurteilung der Handlungen*] ni mucho menos para fundar la misma ley moral objetiva, sino únicamente como móvil para hacer de esta ley la máxima en uno mismo” (AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 90). Pero en el § 40 de la tercera *Crítica*, Kant agrega algunas cosas que permiten comprender mejor cómo es que el respeto es también un fenómeno de reciprocidad, de reconocimiento, que hace posible en cambio juzgar acciones, y que a H. Arendt la condujeron, como se sabe, a destacar la importancia

política de la facultad de juzgar. El *sensus communis*, dice allí Kant, es el entendimiento humano común (*der gemeine Menschenverstand*), meramente sano (*bloss gesunden*), aún no cultivado (*noch nicht kultivierten*) (cfr. AA V: 293; trad. esp. 1992a, p. 258). Es un “sentido comunitario [*gemeinschaftlicher Sinn*]”: “

[...] [Una] capacidad de enjuiciamiento [*Beurteilungsvermögen*] que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global [*die gesamte Menschengenossenschaft*] y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influencia perjudicial sobre el juicio (AA V: 293; trad. esp. 1992a, p. 258).

Se atiene el juicio a otros juicios posibles, “y se pone en el lugar de cualquier otro [*in die Stelle jedes andern*]” (AA V: 294; trad. esp. 1992a, pp. 258-259), suprimiendo y abstrayendo la materia de la representación para quedarse solo con sus propiedades formales. Por ello entre las máximas del entendimiento humano está una de la facultad de juzgar, y que es la de “pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro [*an der Stelle jedes andern denken*]” (AA V: 294; trad. esp. 1992a, p. 259). No se trata tanto del conocimiento [*Erkenntnis*] cuanto de un modo de pensar [*Denkungsart*], del cual se hace un uso teleológico que pone “de manifiesto un hombre de modo de pensar ampliado [*erweitert*]” (AA V: 295; trad. esp. 1992a, p. 260), allende modos de pensar encapsulados subjetiva y privadamente, y que “a partir de un punto de vista universal [*aus einem allgemeinen Standpunkte*] (que solo puede determinar poniéndose en el punto de vista de otros) reflexiona sobre su propio juicio [*über sein eigenes Urteil reflektiert*]” (AA V: 295; trad. esp. 1992a, p. 260).

b) Pues bien, así como en Kant algo se entrevé del reconocimiento a partir de la noción de “respeto” y su inamisible reciprocidad, en Hegel se advierte la otra posibilidad: la de una peculiar elaboración del reconocimiento que no desdeña la posibilidad de definirlo en términos de respeto. Que aquí comparezca la reciprocidad del reconocimiento a la que aludía Fichte es cosa pacífica, mucho menos que en este punto pudiera influir sobre Hegel el mismo modo en que Kant especifica su noción de “respeto moral”, quien, como vimos, a propósito del respeto

ocupa un lenguaje intercambiable con el del reconocimiento y la reciprocidad. Vale la pena examinar esto, pues el reconocimiento del que habla Hegel, además de todo lo que implica en su filosofía social, política y jurídica, cumple también —lo hemos apuntado— una función difícil de exagerar respecto de la tolerancia, la religión y la violencia fanática.⁷

Conviene fijar, siquiera sea muy brevemente, algunas características del reconocimiento según la *Fenomenología del espíritu*⁸, pues en esta obra el espíritu es una intersubjetividad comunicada o recíproco reconocimiento. Sobre la autoconciencia dice Hegel: el yo es un nosotros, y viceversa.⁹ El reconocimiento constituye a cada autoconciencia.¹⁰ Como se sabe, ya hay reconocimiento en la dialéctica del señor y del siervo;

⁷ Esta forma de argumentar, según la cual la tolerancia en Hegel termina por remitir al reconocimiento, ha sido también explorada comparando la vía hegeliana con vías liberales como las de Locke y Rawls, cuyas bases contractualistas en ningún caso Hegel comparte. Al respecto, cfr. Brownlee (2013).

⁸ Resumo aquí lo apuntado al respecto en Solari (2015, pp. 186-192).

⁹ “Es una autoconciencia para una autoconciencia [...]. Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu* [*der Begriff des Geistes für uns*]. Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa sustancia absoluta [*absolute Substanz*] que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas [*in der vollkommen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes*], a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas [*die Einheit derselben ist*]; yo que es nosotros, y nosotros que es yo [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*]” (GW IX: 108; trad. esp. 2010, pp. 254-255).

¹⁰ “La autoconciencia es *en* y *para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea *en* y *para sí* para otro; es decir, solo es en cuanto que algo reconocido [*es ist nur als ein Anerkanntes*]. El concepto de esta unidad suya en su duplicación, de esta infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una intrincación de muchas facetas y significaciones, de suerte que sus momentos, por una parte, se han de mantener separados con toda precisión, y por otra, dentro de este diferenciarse, al mismo tiempo, han de tomarse y conocerse también como no diferentes, o siempre en la contraposición de los significados. La duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia, la esencia de ser infinita o ser inmediatamente lo contrario de la determinación [*Bestimmtheit*] en la que ella esté puesta. La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del reconocer [*die Bewegung des Anerkennens*]” (GW IX: 109; trad. esp. 2010, pp. 256-257). Cfr. la *Enciclopedia*,

aunque deficientemente, en esta experiencia intersubjetiva está latiendo el espíritu absoluto, la comunidad de hombres libres e independientes que se reconocen mutuamente y que es el motor de toda la dialéctica fenomenológica (cfr. también la *Filosofía del derecho*, § 57: GW XIV/1: 64-65; trad. esp. 1988, pp. 121-123). Hegel declara que el espíritu está presente siempre, en todas y cada una de las figuras de la conciencia, y que se manifiesta en la historia y en el mundo.¹¹ Pero el punto culminante del reconocimiento es la dialéctica del perdón y la reconciliación. Cuando se refiere a la buena conciencia, al alma bella, al mal y su perdón, Hegel acusa los déficits del alma bella, los cuales en cambio no aparecen en el espíritu perdonado y reconciliado.¹² La marcha del espíritu se corona en las conciencias mediante el reconocimiento mutuo pleno, que se verifica como perdón y reconciliación de los sujetos.¹³ Finalizando la sección sobre el espíritu, Hegel resume lo dicho sobre el reconocimiento en cuanto reconciliación y esboza la transición hacia la religión, que

§§ 430-435 (GW XX: 445-447; trad. esp. 2017, pp. 746-751), donde reaparece la autoconciencia que reconoce y la dialéctica entre el señor y el siervo.

¹¹ “Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas, y en lugar de ser figuras solo de la conciencia, lo son de un mundo [*Gestalten einer Welt*]” (GW IX: 240; trad. esp. 2010, pp. 524-525).

¹² “Le falta [al alma bella] la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser [*die Kraft der Entäusserung*], la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser [*die Kraft, sich zum Dinge zu machen, und das Sein zu ertragen*]. Vive en la angustia de mancillar la magnificencia de su interior por medio de la acción y la existencia, y, a fin de conservar la pureza de su corazón, rehúye el contacto con la realidad, y se obstina en la terca flojedad para renunciar a su sí-mismo enconado hasta la última abstracción y darse substancialidad, o para transformar su pensar en ser y confiarse a la diferencia absoluta [*absoluten Unterschiede*]” (GW IX: 608; trad. esp. 2010, pp. 758-759).

¹³ “La palabra de la reconciliación [*das Wort der Versöhnung*] es el espíritu que *está ahí*, que contempla el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario [*in seinem Gegenteil*], en el saber puro de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí: un mutuo reconocerse que es el espíritu *absoluto* [*ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist*]” (GW IX: 361; trad. esp. 2010, pp. 770-771).

—como se sabe— incluye todo el contenido del espíritu bajo forma representativa.¹⁴

Ahora bien, ni la cuestión del reconocimiento empieza o acaba con la *Fenomenología*, ni su elucidación en esta obra deja de ser una *quaestio semper disputata*.¹⁵ Por una parte, ya he mostrado cómo es que el

¹⁴ “Por este despojamiento en el que se exterioriza [*Entäußerung*], este saber dividido en su existencia regresa a la unidad del *sí-mismo*; es el *yo efectivamente real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario* [*absoluten Gegenteile*], en el saber que *es-dentro-de-sí*, el cual, en virtud de la pureza de su *ser-dentro-de-sí* separado, es él mismo el saber perfectamente universal. El *Sí* que reconcilia [*Das versöhnende Ja*], en el que ambos *yoes* se desasen de *su existencia* contrapuesta, es la *existencia* del *yo* extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo [*und in seiner vollkommen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat*]; —es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro [*es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen*]” (GW IX: 362; trad. esp. 2010, pp. 772-775).

¹⁵ No estaría de más, aunque sea tarea que desarrollar en otro lugar, la precisión de los exactos alcances del reconocimiento en la *Fenomenología*. Hay quien niega que el reconocimiento intersubjetivo sea una de las claves de la *Fenomenología* (cfr. Honneth, 1997). También está el que, aun dejando abierto si en textos hegelianos anteriores y posteriores el reconocimiento juega o no el mismo papel que en la *Fenomenología*, afirma que en *Fenomenología* IVA (autoconciencia, *Selbstbewusstsein*) y en VI (espíritu, *Geist*) —y aun cuando esta forma de interacción se establezca y realice simétricamente—, el puro reconocimiento es deficitario y unilateral (es solo un momento) como para solucionar conflictos en la esfera social; que se requiere complementarlo (*zu ergänzen*), como en el capítulo sobre la religión (VII), con un proceso de reflexión común sobre la sustancia ética —sobre las normas— de una sociedad (cfr. Sticker, 2015, pp. 89-90, 99-107, 115-116 y 119), y que la religión es justo “una reflexión común sobre las estructuras del espíritu” (Sticker, 2015, p. 105), aunque tal reflexión solo se consuma en el saber absoluto (VIII) (Sticker, 2015, pp. 105-106). No solo eso: la lectura de Brandom muestra que el reconocimiento del que habla Hegel en la *Fenomenología* es algo que se construye sobre —a la vez que transforma y desarrolla— ideas kantianas, aquí a través de una forma específicamente social de normatividad (cfr. Brandom, 2019, pp. 11 y 235-465). Véase la siguiente idea en particular: “two features of his approach are particularly worthy of attention in this regard, both of them stemming from his masterconcept of recognition. First is his view that both self-conscious individual selves and the communities they inhabit (a kind of universal characterizing them) are synthesized by reciprocal recognition among particular participants in the practices of such

reconocimiento y la tolerancia reaparecen constantemente en la madura filosofía político-jurídica de Hegel y en su filosofía de la religión y la historia. Mucho habría que decir previamente, cosa que aquí no se hará, acerca del reconocimiento en Fichte y su influencia en el Hegel de Jena.¹⁶ En efecto, y solo a modo de muestra, considérese el significativo fragmento (el n.º 22) sobre la lucha por el reconocimiento que forma parte de las lecciones hegelianas sobre *El sistema de la filosofía especulativa* de 1803/1804, donde se halla este texto (posteriormente modificado por el propio Hegel) en el cual el reconocimiento, si bien à la Fichte, es identificado muy kantianamente con el respeto:

[...] el que mi totalidad como totalidad de un singular sea en otra conciencia precisamente como esta totalidad que es para sí, el que ella sea *reconocida, respetada* [ob

a cognitive community. For Hegel, self-consciousness is essentially, and not just accidentally, a social achievement. Second, recognition is a normative attitude. To recognize someone is to take her to be the subject of normative statuses—that is, of commitments and entitlements—as capable of undertaking responsibilities and exercising authority. This is what it means to say that as reciprocally recognized and recognizing, the creatures in question are *geistig*, spiritual, beings, and no longer merely natural ones” (2019, p. 245). También (hablando del modelo general de reconocimiento en Hegel y su relación con el modelo kantiano de autonomía y de respeto): “Hegelian recognition is what Kantian respect (for the authority to institute statuses by one’s attitudes) becomes when that attribution of authority by another is understood as essential to the institution of the authority to institute responsibility (making oneself responsible) by one’s attitudes” (2019, p. 282). Para un resumen de esta lectura fenomenológica de Hegel y el reconocimiento, cfr. Brandom (2019, pp. 744-757).

¹⁶ Fichte, como se sabe, trata esto en su obra de 1796, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Suya es la frase —decisiva, según Honneth, para la idea de “reconocimiento” en el contexto germanoparlante (cfr. Honneth, 2018, p. 161)—: “Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln” (Fichte, 1971, p. 44, dentro del § 4. *Dritter Lehrsatz*). Cfr. al menos estos comentarios de la misma y de la allí expuesta noción de reconocimiento: Siep (2014a, pp. 76-83), Wood (1990, pp. 77-83), Düsing (2000, pp. 102-110), Nowak-Juchacz (2003), Mather (2003, destacando en Fichte no uno sino dos conceptos de reconocimiento: el de *Grundlage des Naturrechts* y el anterior, de 1794, de “Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten”), Ormeño (2013), Vigo (2016), Honneth (2018, pp. 154-169) y Wood (2016, pp. 259-263).

sie anerkannt, geachtet werde], es algo que no puedo saber de otra forma que por medio de la aparición del obrar del otro contra mi totalidad y, asimismo, el otro, a su vez, tiene que aparecer ante mí como una totalidad, así como yo aparezco ante él. Si se comportan negativamente el uno con respecto al otro, si uno abandona al otro, entonces ninguno ha aparecido ante el otro como totalidad y tampoco el ser del uno aparece en la conciencia del otro como una totalidad, no se da la demostración ni el reconocimiento [...]. El reconocimiento solo puede ser real en la medida en que cada singular se pone de tal manera como totalidad en la conciencia del otro (Hegel, 1986a, p. 218, n. 2; trad. esp. 2002, p. 264, n. 2. Las cursivas son mías).

Se diría que, en este texto, Hegel argumenta sobre la base de considerar intercambiables las expresiones “reconocimiento” y “respeto”. Lo que no está muy lejos de aquellos lugares mencionados ya de la *Tugendlehre* en los que el viejo Kant terminó manejando de manera también intercambiable el mismo vocabulario. Incluso en la madurez de Hegel parece ocurrir parejo fenómeno, otra vez según moldes tan parecidos a los kantianos y de Fichte, sobre todo cuando en su *Filosofía del derecho* Hegel afirma el imperativo jurídico (*Rechtsgebot*) así: “sé una persona y respeta a los otros como personas [*sey eine Person und respectire die andern als Personen*]” (§36, GW XIV/1: 52; trad. esp. 1988, p. 103), donde se aprecia que el respeto significa, aun cuando solo fuera parcialmente, reconocimiento intersubjetivo.¹⁷

¹⁷ Que en la literatura secundaria hegeliana sea frecuente identificar el respeto de los otros como personas, en el cual cifra Hegel el imperativo del derecho (abstracto), con el reconocimiento recíproco entre personas lo muestra Schild (2000, pp. 41, 65 y 68-69) y también, identificando respeto y reconocimiento del cuerpo humano (*Körper*) como cuerpo de una persona, Mohseni (2017, pp. 75 y 78-80). También Quante, quien no puede dejar de emplear intercambiamente los términos “respeto” y “reconocimiento”: “[Es] liegt in der Logik des Personbegriffs, dass man selbst nur dann eine solche ist, wenn man dazu in der Lage ist, die vernünftigen Ansprüche anderer Subjekte zu *respektieren*. Nach Hegel bedeutet dies zwangsläufig, dass man sie als Personen *anerkennt*. Die von Fichte stammende These, dass Personalität generell die Fähigkeit impliziert, andere als Personen *anzuerkennen*, ist im Rahmen der rechtsphilosophischen

Por otra parte, el reconocimiento no parece ser solo una categoría evaluativa o normativa, como aquel emparentamiento con el respeto moral lo sugiere. Es también una categoría descriptiva de la socialidad humana o, como ha dicho el mismo Quante, de “la constitución social de la autoconciencia individual” en cuanto “tesis ontológico-social” (2009, p. 141).¹⁸ En la *Fenomenología del espíritu*, según Quante, se trataría de relaciones de reconocimiento horizontales (no aún verticales, como aparecerán en la *Filosofía del derecho*), según las cuales la autoconciencia se instancia siempre como dos autoconciencias que interactúan, como un nosotros en el que puede distinguirse el hacer de dos intenciones-yoes y que por ello es, como dice Hegel, un nosotros que a la vez es un yo.¹⁹ Quante vuelve sobre la frase de Hegel ya mentada: “la autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que [*indem, und dadurch, dass*] sea en y para sí para otro; es decir, solo es en cuanto que algo reconocido” (GW IX: 109; trad. esp. 2010a, pp. 256-257). El ‘en tanto que’ o ‘en cuanto’ (*indem*) es interpretado no causalmente por Quante: “una autoconciencia es en y para sí, *en cuanto* que es en y para sí para otro [...]. Lo que [Hegel] tiene en mente es la relación constitutiva de dos acciones que suceden simultáneamente” (Quante, 2009, pp. 156-157). Tal contenido semántico es solo un subconjunto del contenido semántico del ‘por el hecho de que’ o ‘porque’ (*dadurch, dass*), y este último por eso sí que es interpretado causalmente por Quante tal como sigue:

[...] una autoconciencia es en y para sí, *porque* es en y para sí para otro [...]. Adhiere Hegel a la teoría del reconocimiento de Fichte. Esta consiste, en última instancia, en una relación causal, y por lo mismo, no simultánea. Una entidad B, que ya se ha entendido a sí misma como autoconciencia, activa, a través de la exigencia, a una entidad A, que hasta ahora disponía

Diskussion zwingend, da sich die Erhebung eines Rechtsanspruchs ohne die implizite Unterstellung anderer Personen als Adressaten dieses Anspruchs gar nicht konsistent formulieren lässt” (Quante, 2017, p. 53; las cursivas son mías).

¹⁸ Quante (2009: 141). Esto no es algo nuevo. Véase, entre otros, Sinnerbrink (2004) (dentro de las obras allí mencionadas nótese el determinante papel atribuido a R. Williams para que la literatura hegeliana en lengua inglesa reconsiderara la cuestión del reconocimiento al menos en sus sentidos ontológico y normativo).

¹⁹ Cfr. Quante (2009, pp. 150-155).

de autoconciencia solo de modo potencial o latente (Quante, 2009, pp. 156-158).

Y aquí, donde el reconocimiento es requerido como causa, impulso o exigencia no simultánea, dice Quante:

[...] mi suposición es que Hegel, en su análisis de la relación entre la autoconciencia y el espíritu, se encontró precisamente con esta relación de dependencia ontológica que requiere de un entorno social de reglas y convenciones —es decir de una “vida ética (*Sittlichkeit*)” — en la que una acción de un tipo solo puede ser ejecutada en la medida que se ejecute una acción del otro tipo (2009, p. 259).

Dicho sea de paso, este análisis ontológico ofrecido por Hegel tiene, según lo interpreta Quante, “interés sistemático para la actual discusión en filosofía social sobre intenciones-nosotros y la acción colectiva” (Quante, 2009, p. 151; menciona a Kim y Goldman). Y así es. La intencionalidad compartida y la acción colectiva son profusamente investigadas hoy por hoy, y para estas la meditación hegeliana sobre el reconocimiento puede tener su importancia. Siep también lo cree, y por lo mismo es que, a partir de Hegel —pero más allá de este—, ha apelado especialmente al “conocimiento empírico y científico-social del presente” (Siep, 2014b, 12, n. 28). Para Siep y varios más son paradigmáticas las investigaciones en curso de Michael Tomasello y su equipo sobre la intencionalidad común, mutual o en modo “nosotros”, la actividad cooperativa y la comunicación, y esto tanto ontogenética cuanto filogenéticamente.²⁰ También Habermas, cuando en 2009 Tomasello recibió el Hegel-Preis, enfatizó en su *laudatio* las huellas de Hegel en este psicólogo que también es filósofo.²¹ El propio Tomasello, hablando del ayudar, el informar y

²⁰ “Without being able to go into detail, in my view the most important elements of Hegel’s conception of ‘spirit’ or the human lifeform are supported by Tomasello’s empirical work in anthropology and primatology” (Ikäheimo, 2011, p. 206, n. 88).

²¹ “Aus meiner Sicht steht Michael Tomasello in einer Reihe und auf gleicher Augenhöhe mit seinen großen Vorgängern George Herbert Mead, Jean Piaget und Lev Vygotsky. Sie alle haben einen genuin philosophischen Gedanken wie einen Sprengsatz in eine spezielle Forschungssituation

el compartir, sobre todo a través de la comparación de la conducta de

eingeführt. Sie behandeln Fragen, die den Menschen als solchen betreffen. Im Falle von Tomasello ist es die philosophische Frage nach der Entstehung der sozialen Verfassung des menschlichen Geistes. Und die experimentell gestützte Antwort lautet: Sie hat ihren Ursprung in der triadischen Beziehung *zwischen* zwei Akteuren, die sich, indem sie ihre Handlungen kommunikativ aufeinander abstimmen, gemeinsam *auf etwas* in der Welt beziehen. Solche Fragen lassen sich mit den analytischen Mitteln der Philosophie begrifflich entfalten, aber die Antworten sind auf eine empirische Klärung angewiesen. Die Gelegenheit einer Hegel-Preis-Verleihung rechtfertigt den Blick auf die philosophische Nachbarschaft von Tomasellos Arbeiten. Die Frage, was den Menschen vom Tier, den *Homo sapiens* von den übrigen Primaten unterscheidet, stellt sich nicht in der Absicht einer polemischen Abgrenzung des Höheren vom Niederen. Es geht um die evolutionäre Erklärung soziokultureller Lebensformen. Während sich der amerikanische Pragmatismus die naturgeschichtliche Entstehung von Kultur in hegelschen Begriffen zurechtgelegt hatte, wollte die deutsche philosophische Anthropologie eher Kant mit Darwin versöhnen. [...] Dieses Phänomen hat die Aufmerksamkeit von Michael Tomasello, der die Ontogenese als Schlüssel für die Phylogenese benutzt, auf Anfänge des Lehrens und Lernens gelenkt. Er konzentriert sich nicht länger auf das einzelne erkennende Subjekt, das im Umgang mit seiner natürlichen Umgebung aus Erfahrungen lernt, sondern auf Situationen, in denen Mütter ihre Kinder auf Objekte hinweisen, um ihnen etwas beizubringen. Ungefähr einjährige Kinder folgen bereits in diesem vorsprachlichen Alter der Zeigegeste von Bezugspersonen und benutzen selber den Zeigefinger, um mit anderen ihre Wahrnehmungen zu teilen. Darin entdeckt Tomasello eine komplexe Beziehung, für die es bei Schimpansen keine Entsprechung gibt. Auf der horizontalen Ebene übernimmt der eine die Wahrnehmungsperspektive des anderen, so dass eine *soziale Perspektive* entsteht, aus der die Beteiligten gleichzeitig in vertikaler Richtung ihre Aufmerksamkeit auf das angezeigte Objekt richten; auf diese Weise gewinnen sie von dem gemeinsam identifizierten und wahrgenommenen Objekt ein *geteiltes Wissen*. [...] Hegels Mentalismuskritik hatte schon den Weg zu der Alternative gebahnt, die Michael Tomasello zum heute vorherrschenden kognitionswissenschaftlichen Paradigma entwickelt. In den Jenaer Vorlesungen hatte Hegel die »Medien« von Werkzeug, Sprache und Familie ins Spiel gebracht, um das falsche Bild einer Kluft zurückzuweisen, die das erkennende, seinen Objekten fremd und egozentrisch *gegenüberstehende* Subjekt angeblich erst *überbrücken* müsse. Hegel entwirft stattdessen das sozialpragmatische Bild von einem subjektiven Geist, der sich auf den symbolisch vorgebahnten Wegen zur Realität bereits vorfindet. Unser Geist bewegt sich immer schon in Funktionszusammenhängen, die in Werkzeugen objektive Gestalt angenommen haben, immer schon im Horizont eines sprachlich artikulierten Hintergrundwissens und im eingewöhnten

grandes simios e infantes humanos (incluso antes de que estos adquieran lenguaje), ha dicho cosas significativas, como que:

[...] aunque los jóvenes chimpancés y los niños se ayudan entre sí en determinadas situaciones, hay una forma particular de ayuda que solo los niños practican: dar información que es necesaria para otro. Es importante advertir que el acto de proporcionar información no depende del lenguaje. A una edad tan tierna como los 12 meses, los infantes humanos brindan información prelingüística señalando [*by pointing*]. Ni los chimpancés ni otros grandes simios señalan cosas para llamar la atención de sus compañeros y [...] no utilizan ningún otro medio de comunicación para ofrecer datos que pueden ser de ayuda para sus semejantes (Tomasello, 2010, pp. 34-35)²².

sozialen Netzwerk gemeinsamer Praktiken. Vorgeprägt durch diesen objektiven Geist eines kulturellen Milieus, befindet sich der erkennende Geist *von vornherein* bei seinem Anderen. Dieses» Sein beim Anderen« meint den kognitiven Vorschuss symbolisch verkörperter Sinnzusammenhänge, von denen die *jeweils aktuellen* Wahrnehmungen, Urteile, Äußerungen und Handlungen zehren“ (Habermas, 2013, pp. 167-169 y 171).

²² Y esto no es todo, según Tomasello, pues hay cosas que decir cuando menos respecto del nativo altruismo humano, de una suerte de racionalidad social identificable ya en etapas tempranas, y del lenguaje como resultado, que no fuente, de la intencionalidad compartida: “casi no hay indicios de que en cualquiera de las tres acciones que mencionamos —ayudar, informar y compartir— el altruismo que muestran los niños sea producto del intercambio cultural, de la intervención de los padres ni de ninguna otra forma de socialización. No obstante, a medida que los niños van madurando, la socialización comienza a desempeñar un rol decisivo [...]. Mi sugerencia es que el respeto de los niños por las normas sociales no se debe exclusivamente a su sensibilidad con respecto a la autoridad y a la reciprocidad. Desde muy pequeños, los niños también tienen una suerte de racionalidad social que puede seguir los lineamientos propuestos por el filósofo Thomas Nagel en *La posibilidad del altruismo*: algo que podríamos llamar una actitud de identificación con los otros, la idea de que ‘él es yo’, y una concepción del yo [*self*] como uno entre muchos que lleva a la impersonal ‘visión desde ningún lugar’. Es algo particularmente evidente en las actividades cooperativas que se basan en una intencionalidad compartida [...]. Entonces, ¿quién tenía razón, el diabólico Hobbes o el angélico Rousseau?

Y en cuanto a las normas sociales, Tomasello ha afirmado que responden no solo a la socialización y las presiones sociales, sino también a interacciones fundadas en la reciprocidad, en “el respeto” por los demás por parte de cada cual:

[...] evolutivamente, los seres humanos crean pautas de conducta que suscitan expectativas mutuas y, ontogenéticamente, los niños las internalizan. Todos estamos dispuestos a hacer cumplir esas pautas aun cuando impliquen costosos castigos (altruistas). En primer lugar, están las normas de cooperación, surgidas de la interdependencia entre los colaboradores y también de la reciprocidad y el respeto de que los demás son seres semejantes a uno [*reciprocity and respect for others as beings like oneself*]. Luego están las normas de ajuste al grupo, generadas por la necesidad de pertenencia al grupo social y de identificación con él —de lo contrario, uno corre el riesgo de quedar aislado—, y también de la necesidad de distinguir nuestro grupo de los demás. En la actualidad, los niños respetan e internalizan los dos tipos de normas (incluso muchas que tienen rasgos cooperativos y de ajuste a la vez) por obra de las presiones sociales externas y de la racionalidad social que entrañan las interacciones cooperativas guiadas por una intencionalidad compartida. De esta suerte, la ontogenia humana normal implica, necesariamente, una dimensión cultural ausente en la ontogenia de los otros primates (Tomasello, 2010, pp. 123-124).²³

Por su naturaleza, ¿los humanos son generosos o mezquinos? Como siempre ocurre con estos interrogantes tan amplios, la respuesta tiene algo de las dos posiciones. Espero haber presentado pruebas empíricas convincentes de que los infantes y los niños pequeños advienen a la cultura dispuestos a ayudar, a brindar información y a ser generosos en ciertas situaciones (y egoístas, en otras, desde luego)” (2010, pp. 50-51, 63-64 y 67).

²³ En su última obra, Tomasello recurre explícitamente al modelo de Stephen Darwall (1977), que distinguía entre “respeto-reconocimiento”, referido siempre y solo al ser persona, ser racional (y la posibilidad del autorrespeto-reconocimiento), y “respeto-aprobación”, referido por su parte a rasgos de carácter, virtudes, capacidad de actuar por razones o ser agente moral (y la

c) Este acercamiento entre el respeto kantiano y el reconocimiento hegeliano tampoco es un asunto novedoso. Entre otros, Nowak-Juchacz ya ha dicho que, aunque el término no aparezca explícitamente (nada dice de los *loci* mencionados en la *Tugendlehre*), el concepto de “reconocimiento” es operativo en el tratamiento kantiano de la razón práctica, cuya unicidad no se pierde por sus variadas exigencias, la ética y la jurídica: así, Kant está atento a la ley de igualdad de acción y reacción (*Wirkung und Gegenwirkung*) en el terreno de la praxis, aludiendo a un reino de los fines que exige un comportamiento respetuoso del carácter siempre final y nunca meramente instrumental de las otras personas, y además caracterizando al derecho por la regulación de relaciones externas entre personas, regulación jurídica que exige una recíproca limitación de la libertad (cfr. Nowak-Juchacz, 2003, pp. 75-77).

Honneth también ha defendido esta tesis de varias maneras, aunque siguiendo una estrategia complementaria a la que yo he seguido aquí, pues su texto de referencia ha sido sobre todo la *Grundlegung*, no *La metafísica de las costumbres* ni la tercera *Crítica*. Por un lado, Honneth ha dicho que el respeto moral en sentido kantiano equivale a uno de los momentos del reconocimiento, el de reconocimiento jurídico o libre autolimitación de

posibilidad del autorrespeto-aprobación, distinto de la autoestima, que se basa en otras características —por ejemplo, de temperamento o capacidades físicas, que pueden ser muy diversas de las excelencias de carácter—. En efecto, ahora Tomasello habla de la “equivalencia del otro-yo” (que ya aparece al participar niños pequeños —entre el primer año y hasta los tres años de edad— en actividades intencionales conjuntas), para luego referirse al “reconocimiento de la equivalencia del otro-yo” (*the recognition of self-other equivalence*) (cfr. Tomasello, 2019, pp. 200-201). Tal reconocimiento es un hecho característico de la condición humana: “es simplemente la estructura del modo en que los humanos entienden el mundo social en el cual viven” (2019, p. 201). Y, a la vez, tal reconocimiento, envolviendo siempre una comprensión de la equivalencia del otro-yo, es un componente normativo que da forma a las interacciones socio-morales con los otros. Con el tiempo, el reconocimiento llega a ser respeto de uno hacia otro como iguales (*respect one another as equals*) (cfr. 2019, p. 200). Tomasello dice que en el desarrollo adulto de este respeto mutuo —que trata a cada cual como igual— consiste la agencia en el modo de la segunda persona (cfr. 2019, p. 202). Y agrega que esta agencia de segunda persona es, como decía Darwall en 1977, un “respeto-reconocimiento”: estos agentes reconocen a otros individuos “con la competencia y el estatus de entrar en las interacciones y relaciones de segunda persona” (2019, p. 202).

cada libertad individual en el contexto de un sistema de derecho.²⁴ Por otro lado, ha añadido que Kant es el precursor (*Wegbereiter*) de la noción de “reconocimiento”, cuyo primer pensador fue Fichte y que halló en la obra de Hegel su tratamiento consumado (cfr. Honneth, 2018, p. 136). Y es que Kant prepara esta cuestión tratando de resolver el problema de la motivación de la acción moral mediante su peculiar versión del respeto. Según Kant, el respeto moral es un sentimiento (*Gefühl*) sumamente práctico que está en condiciones de hacer de puente o intermediador entre lo sensible y lo inteligible y que incluye al otro ser humano como corporización viviente e igualmente valiosa que yo de la ley moral.²⁵ Por cierto que la vía abierta por Kant mediante este “respeto por el otro” (*die Achtung des Anderen*) no deja de ser problemática, y lo es en buena medida por girar dualísticamente sobre dos mundos. No extraña, pues, que este mismo problema motivacional del respeto y la necesidad de

²⁴ “[El núcleo del modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento] contiene la arriesgada, pero provocativa, idea de que el progreso moral se lleva a cabo a lo largo de una serie de grados de tres modelos de reconocimiento, cada uno de los cuales más exigente que el anterior, y entre los cuales media, respectivamente, una lucha intersubjetiva en la que los sujetos combaten por la confirmación de sus pretensiones de identidad. Lo particular de este comienzo consiste, primero, en una tesis que va mucho más allá de Fichte, por la que deben distinguirse tres formas de reconocimiento mutuo en cuanto se examinan los presupuestos intersubjetivos del surgimiento de la autoconciencia; pues el mecanismo de la concesión recíproca de una esfera de libertad individual, tal como Fichte lo tenía a la vista en su fundamentación del derecho natural, explica ciertamente, de hecho, la formación de una conciencia subjetiva del derecho, pero con ello no se ha captado aún del todo, ni mucho menos, la autocomprensión positiva de una persona libre. Por eso, Hegel añade al reconocimiento jurídico —que debería contener, más o menos, lo que Kant entendía por respeto moral— otras dos formas de reconocimiento mutuo, a cada una de las cuales le tendrían que corresponder unos grados particulares de autorrelación individual: en el amor —que Hegel, en su obra temprana, todavía concibe plenamente en el sentido enfático de la filosofía de la unificación de Hölderlin— los sujetos se reconocen mutuamente en su naturaleza indigente exclusiva, de tal manera que llegan a una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias pulsionales; y en la esfera estatal de la eticidad, finalmente, se halla dispuesta una forma de reconocimiento que ha de permitir a los sujetos estimarse mutuamente en las cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social” (Honneth, 1998, p. 24).

²⁵ Cfr. Honneth (2018, pp. 140-150).

fundarlo para dar lugar al reconocimiento mutuo haya sido acometido de nuevo, y no exactamente de la misma manera, por Fichte y Hegel.²⁶

Por cierto, no todos enfatizan la continuidad entre Kant y Fichte,²⁷ sino que también se ha acentuado la distancia entre respeto y reconocimiento.²⁸

5. A modo de conclusión

Kant no es habitualmente tratado como un paladín de la tolerancia,²⁹ aunque su forma de encarar el respeto a partir de la pendiente eclesiástica y autoritaria de la religión y según un encuadre moral, ético y político permite reconstruir una concepción compleja de la

²⁶ Cfr. Honneth (2018, pp. 151-154). Por cierto, el respeto en Kant es tratado por la literatura secundaria muy diferenciadamente. Se le encuadra, cuando menos, de manera triple: como móvil (*Achtung als Triebfeder: Achtung für das Gesetz*), como autoestima (*Achtung als 'Selbsschätzung'*), y aun —y en esto es en lo que he basado mi argumento— como aquellos deberes éticos que nacen del respeto (*Tugendpflichten aus Achtung*); así Schadow (2015).

²⁷ Así Wood: “equally fundamental to (perhaps inseparable from) valuing a person’s freedom and rationality is entering into a certain relation with the person. The name for it in both Kant and Fichte is ‘recognition’ (*Anerkennung*). Kant and Fichte chose this key term independently, each without the influence of the other, and the context in which they apply it is different. For Fichte, the term applies mainly in the context of right, while in Kant it applies to ethical duties of respect. In Kantian ethics, we must value the freedom of a person, and care about whether they can or do consent to the way we are treating them or can share the end of the actions we take that affect them [...]. If the appropriate attitude is to have its full effect on us, we must make their ends our own ends [...]. Recognition of the dignity of a person precludes behaving toward them in ways that show contempt rather than respect for them [...]. When we look at the conduct Fichte thinks follows from treating persons—ourselves as well as others—as tools of the moral law, we find that it corresponds closely to what Kant thinks is required by treating persons as ends in themselves. We are to value the life of every person, and their bodily well-being” (2016, p. 229).

²⁸ Así Sensen (2013, pp. 344-357), quien basa su argumentación en la tesis de que no hay en Kant una perspectiva de segunda persona ni una teoría del valor moral personal como algo autónomo o previo al imperativo categórico. Se aprecia en este asunto, una vez más, la diversidad de resultados a los que conducen una aproximación sistemática y otra más bien histórica a cuestiones filosóficas importantes.

²⁹ Sobre este lugar común, cfr. Solari (2018b, p. 311).

tolerancia que, a su vez, se ha prolongado de maneras tan interesantes como discutibles en kantianos contemporáneos. La tolerancia también suele ser desconsiderada en los estudios corrientes sobre Hegel,³⁰ y sin embargo debe ser reintroducida a partir de la determinación del espíritu objetivo, pues es una fase en el movimiento del reconocimiento y supone una figura concreta de este tal como lo atestigua la historia antigua y sobre todo moderna de las relaciones entre religión, libertad, derecho y estado, concretamente cuando en la modernidad se desarrollan las consecuencias de religiones libres y no libres para con las instituciones de la eticidad.

Como se ha visto, Kant y Hegel comienzan parejamente sobre tolerancia, religión y fanatismo; posteriormente parecen separarse cuando recurren respectivamente al respeto y al reconocimiento, pero finalmente coinciden cuando uno define al respecto intersubjetivo como reconocimiento y el otro al reconocimiento jurídico y político con inclusión del respeto. Se diría que Kant y Hegel están en el celeberrimo *dictum* de Goethe: “la tolerancia debería ser propiamente solo un estado de espíritu pasajero, y que tiene que conducir al reconocimiento. Tolerar significa ofender [*Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heisst beleidigen*]” (2000, p. 385). Y es que Goethe alude a dos concepciones de la tolerancia, la de tolerancia como mero permiso (según una jerarquía a la vez incluyente y excluyente de lo tolerado) y la de tolerancia como respeto, estima o aun mutuo reconocimiento (esto es, con igualdad, reciprocidad y generalidad).³¹ Tal es justamente lo que se ha examinado: cómo es que la tolerancia contrastante con el fanatismo violento y supersticioso no es más que una faceta peculiar del respeto y el reconocimiento. Y es que, como traté de argumentar, según Kant y Hegel la tolerancia surge con la religión pero la trasciende hacia la sociedad civil y el estado, teniendo que ser definida no solo moralmente sino también política y jurídicamente.

Hablar, pues, de la tolerancia a partir del respeto y el reconocimiento es como erigir una tesis primeramente descriptiva, según la cual la

³⁰ Con pocas excepciones: además de las mencionadas previamente, cfr. Peperzak (2001, pp. 640-642) y Rawls (2007, pp. 424-426).

³¹ Sigo a Forst respecto de la distinción entre concepto y concepción de tolerancia y de su relación con el respeto y el reconocimiento (cfr. 2003, 2014 y 2017).

identidad individual está socialmente constituida. Pero, segundo, la tolerancia anclada en el respeto y el reconocimiento levanta también tesis prescriptivas, en la medida que exige, por parte del estado o de grupos e individuos, distintas formas de aceptación de actos y juicios que en principio se rechazan. Respetar y reconocer, dicho de otra manera, serían actitudes que implican la exigibilidad para cada autonomía y autoconciencia de ponerse en el lugar de la otra y confirmarla en su dignidad, una de cuyas manifestaciones es la de tolerar, vale decir, las actitudes de aguantar, coexistir o aun valorar tradiciones y prácticas con las que los agentes no están de acuerdo. Así entendidas, tolerancia, respeto y reconocimiento se verificarán a través de episodios y configuraciones llenos de fricción y conflicto, de lucha y desacuerdo, pese a lo cual (en verdad: gracias a lo cual) las autoconciencias autónomas podrán pedirse y otorgarse el perdón y, en su relación con el estado (y entre sí), reclamar individual e institucionalmente un espacio protegido, garantizado —como Hegel expresamente recomendaba en su época respecto de colectividades religiosas no del todo dóciles para con el estado ni perfectamente integradas en él—. Y es que la única vía reconciliatoria supondría un ir y venir, sin dirección única, entre permiso y coexistencia, respeto y valoración. Todas ellas son concepciones de la tolerancia históricamente constatables. Pero no solo eso: tales concepciones de la tolerancia tienen precisamente una normatividad en cuanto se advierte en ellas el movimiento del respetar y del reconocer, movimiento que podría adquirir realidad en un derecho político, de gentes y tendencialmente cosmopolita, y en una vida ética múltiplemente institucionalizada.

Quedan abiertas un par de cuestiones. Una, la de si para comprender apropiadamente la tolerancia, el respeto y el reconocimiento tanto el dualismo kantiano entre lo sensible y lo inteligible como esa suerte de monismo espiritual hegeliano hacen difícil encajar investigaciones como las de Tomasello sobre una historia natural del pensamiento y la moralidad, de los actos cooperativos y mutuales, la intencionalidad conjunta, las normas de reciprocidad y las instituciones justas. Y la otra, la de si frente a este alegato kantiano y hegeliano contra el dogmatismo fanático, por la libertad intelectual y expresiva y en favor del respeto y el reconocimiento institucionalizados política y jurídicamente a través de estados republicanos, sin dominación y aun cosmopolitas, liberales y

moderadamente progresistas,³² no hará falta más bien huir radicalmente de la voraz ideología de la historia y del estado.³³

³² Así Rawls sobre Hegel (cfr. 2007, pp. 405 y 427).

³³ Arendt pensó que Kant no suscribió esa ideología de la historia, mientras que Hegel habría sido su mayor servidor (cfr. 2012, pp. 15-19). En efecto, huir de esa creencia según la cual la historia del mundo (*Weltgeschichte*) es el tribunal del mundo (*Weltgericht*), e incluso de que para tal tribunal un estado nacional o cosmopolita sería la forma eminente de la libertad o del espíritu objetivo, es una pretensión que solo cabe sostener penosamente, allende Kant y Hegel, para preguntarse por posibilidades liberadoras en un contexto como el nuestro de neoliberalismo global, agotamiento ambiental y conflicto a veces sanguinario de identidades étnicas y religiosas: “muchas de las llamadas religiones ‘universales’ están en realidad vinculadas a diversos tipos de nacionalismo. Pensemos, por ejemplo, en la ‘hinduidad’ (*hindutva*) y su creciente relevancia política. En el Islam, el presunto universalismo, superador de toda idolatría, se vincula en realidad a la constitución de un estado concreto, es decir, un califato, difícilmente separable de la identidad árabe. De ahí que mucho del llamado ‘fundamentalismo islámico’ pueda ser entendido dentro de lo que aquí hemos calificado como ‘nacional-populismo’. Igualmente, el auge del sionismo después de la *Shoah* ha frustrado la relativa universalidad del judaísmo sinagoga. Lo mismo podría decirse, por supuesto, del cristianismo, sobre todo a partir del ‘giro constantiniano’, que culmina con la creación, después de la reforma, de ‘iglesias nacionales’, o de iglesias católicas con un profundo sabor nacional. La presunta separación entre iglesia y estado, conseguida en las colonias americanas, no ha podido evitar las alianzas, a veces enormemente militantes, entre las supuestas ‘iglesias libres’ y el nacionalismo norteamericano, incluso cuando este último adopta, en la era del nacional-populismo, las formas más grotescamente paganas. Ahora bien, al menos en el caso del cristianismo, se puede argumentar que esta alianza con el estado no es constitutiva. De hecho, necesitó varios siglos para surgir por primera vez en la historia. La razón puede estar en un momento radical, detectable en los mismos orígenes cristianos, y que toca de nuevo la formación de las identidades. Se puede leer el llamado ‘Sermón del monte’ (Mt. 5-7) desde la perspectiva de la formación de identidades. De lo que se trataría, en este texto, es de la constitución de una identidad propia del Israel mesiánico. Ahora bien, curiosamente, el presunto Mesías no apela a la constitución de un estado nacional, sino que explícitamente renuncia al mismo, y a la violencia que le es constitutiva. ¿Cómo se constituye entonces la identidad del nuevo Israel, según la propuesta del Mesías? Toda identidad históricamente concreta se nos ha mostrado como una identidad ‘tribal’, caracterizada por la distinción, simbólicamente mediada, entre ‘ellos’ y ‘nosotros’. Ahora bien, la propuesta mesiánica consiste en una redefinición de la identidad del ‘nosotros’.

Bibliografía

a) Kant

Los textos de Kant son citados indicando primero volumen y paginación de la edición académica y luego las páginas respectivas de las siguientes traducciones castellanas:

- Kant, I. (1977). *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp [(1989). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (trads.). Tecnos].
- ____ (1990). *Kritik der Urteilskraft*. Felix Meiner [(1992a). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila].

Ciertamente, se sigue afirmando la diferencia radical entre el Israel redefinido y las naciones. Pero esta diferencia consiste en hacer precisamente lo que no hacen las naciones: la superación de la diferencia con los ‘otros’. Esto es precisamente lo que, en este contexto, significa el amor a los enemigos, el saludar a los que no saludan, etc. El Mesías esboza de esta manera la identidad de un pueblo que encuentra su identidad paradójicamente diferenciadora en la superación de todo ‘nosotros’ tribal. Un pueblo en el que, más que nunca, no caben los ídolos. Surge así una identidad simbólicamente mediada, como definición de un grupo concreto en la historia de la humanidad. Pero no es una renuncia a la identidad, sino más bien una ‘identidad de la no identidad’. Solamente mediante esta peculiar negación de las identidades tribales se puede aspirar a una identidad que, siendo concretamente histórica, contenga también en sí misma el germen de una alteridad verdaderamente universal, capaz no sólo de integrar a toda la humanidad, sino de integrar también la radical individualidad de la identidad carnalmente constituida. Una perspectiva así, obviamente, requería la renuncia mesiánica al mito del estado, abriendo la posibilidad de una revolución universal y pacífica para constituir una nueva humanidad. Paradójicamente, el judaísmo sinagoga y rabínico estuvo mucho más cerca de esta perspectiva, propia del Mesías y sus primeros seguidores, que el ‘cristianismo’ constantiniano, cuya aceptación de la tentación davídica contagió todos los movimientos de liberación nacidos en territorio europeo, incluso hasta el presente. ¿Tenía que ser así? Posiblemente la realización de un verdadero éxodo, el éxodo del Mesías, implica la necesidad de una sanación revolucionaria y radical del corazón humano, sin la cual éste opera una y otra vez como una verdadera ‘fábrica de ídolos’. En el fondo, los mismos dinamismos que llevan a determinar tribalmente la identidad humana son los mismos que llevan a su cosificación y a las vanas pretensiones de justificación mediante los resultados de las propias acciones. Por eso, sin el triunfo de la pura gratitud no hay posibilidad radical de liberación” (González, 2019, pp. 84-86). Todo esto, claro, ya no es solo filosóficamente decidible.

- (1992b). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden*. Felix Meiner [(1999a). Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico. En I. Kant, *En defensa de la Ilustración*. (pp. 307-359). J. Alcoriza y A. Lastra (trads.). Alba].
- (1995). *Opus Postumum. Akademieausgabe (Bände XXI-XXII)*. Walter De Gruyter [(1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*. F. Duque (trad.). Anthropos].
- (1999b). *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Felix Meiner [(2004). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (pp. 83-93). R. Rodríguez (trad.). Alianza].
- (2005). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE.
- (2016). *Der Streit der Fakultäten*. Felix Meiner [(2003). *El conflicto de las Facultades en tres partes*. R. Rodríguez (trad.). Alianza].
- (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Felix Meiner [(2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez (trad.). Alianza].

b) Hegel

Los textos de Hegel son citados indicando, en algunos casos, volumen y paginación de la edición académica; en otros recurre a ediciones alemanas disponibles. Posteriormente aparecen las páginas respectivas de las siguientes traducciones castellanas:

- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke. 12*. Suhrkamp [(2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia. En Hegel. II*. (pp. 313-785). J. Quintana (trad.) Gredos].
- (1986a). Fragment 22. Es ist absolut notwendig... En *Jenaer Systementwürfe. I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*. (pp. 217-223). Felix Meiner [(2002). “Es absolutamente necesario...”. Fragmento sobre el reconocimiento (1803-1804). *Areté. Revista de Filosofía*, 14(2), 263-269].
- (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suhrkamp [(1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. J. L. Vermal (trad.). Edhasa].
- (1991). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Felix Meiner [(2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls Plana (trad.). Abada].

- (1993). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Felix Meiner [(1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Volumen 1. R. Ferrara (trad.). Alianza Editorial].
- (1994). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die bestimmte Religion*. Felix Meiner [(1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Volumen 2. R. Ferrara (trad.). Alianza Editorial].
- (2010a). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez (trad.). Abada.

c) Literatura secundaria:

- Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. C. Corral (trad.). Paidós.
- Bourgeois, B. (2017). Der Begriff des Staates (§§ 257-271). En L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (pp. 225-245). Akademie.
- Brandt, R. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brownlee, T. (2013). Hegel's Defense of Toleration. En A. Nuzzo, (ed.), *Hegel on Religion and Politics*. (pp. 79-98). SUNY Press.
- Darwall, S. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88(1), 36-49.
- Düsing, E. (2000). Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson). En W. Schild (ed.), *Anerkennung: interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs: ein Symposium*. (pp. 99-128). Königshausen & Neumann.
- Fichte, J. G. (1971). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. En *Werke. Band 3: Zur Rechts- und Sittenlehre I*. (pp. 1-385). I. H. Fichte (ed.). Walter de Gruyter.
- Forst, R. (2003). *Toleranz im Konflikt. Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Suhrkamp.
- (2014). "Tolerar significa ofender". Tolerancia, reconocimiento y emancipación. En *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. (pp. 149-170). G. Calderón (trad.). Katz Editores.
- (2017). Toleration. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>.
- González, A. (2019). Nacional-populismos y capitalismo global. *Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització*, 6, 71-86.
- Habermas, J. (2013). Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegel-Preis für Michael Tomasello. En *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII*. (pp. 166-173). Suhrkamp.

- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. M. Ballester (trad.). Crítica.
- (1998). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. A. Gómez (trad.). *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 17-37.
- (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp.
- Ikäheimo, H. (2011). Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology. En H. Ikäheimo y A. Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*. (pp. 145-209). Brill.
- Mather, R. (2003). On the Concepts of Recognition. *Fichte-Studien*, 23, 85-103.
- Mohseni, A. (2017). Eigentum und die soziale Sichtbarkeit der Person (§§ 41-81). En L. Siep (ed.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (pp. 61-82). Walter de Gruyter.
- Nowak-Juchacz, E. (2003). Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel. *Fichte-Studien*, 23, 75-84.
- Ormeño, J. (2013). La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7, (pp. 1-8). URL: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/134330/Ormeno-La-teoria-del-reconocimiento-de-fichte-como-teoria-social-de-la-individualidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Peperzak, A. (2001). *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Springer.
- Quante, M. (2009). El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En V. Lemm y J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del Espíritu y otros textos*. (pp. 141-162). P. Iriarte (trad.). UDP.
- (2014). „Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34–40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En L. Siep (ed.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (pp. 43-60). Akademie.
- Rawls, J. (2007). Hegel. En *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. A. de Francisco (trad.). (pp. 401-53). Paidós.
- Schadow, S. (2015). Achtung, Achtung für das Gesetz. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon. Band 1: a priori/a posteriori – Gymnastik*. (pp. 18-20). De Gruyter.
- Schild, W. (2000). Anerkennung als Thema in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Recht“. En W. Schild (ed.), *Anerkennung:*

- interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs: ein Symposium.* (pp. 37-72). Königshausen & Neumann.
- Sensen, O. (2013). Duties to Others from Respect (TL 6: 462-468). En A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (eds.), *Kant's "Tugendlehre"*. (pp. 343-363). Walter de Gruyter.
- Siep, L. (2014a). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Felix Meiner.
- ____ (2014b). Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel. D. Rosanovich (trad.). *Cuadernos de filosofía*, 63, 5-22.
- Sinnerbrink, R. (2004). Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition. En J. Rundell, D. Petherbridge, J. Bryant, J. Hewitt y J. Smith (eds.), *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*. (pp. 271-295). Brill.
- Solari, E. (2015). Chile: la falta de reconocimiento. Una lectura hegeliana. En E. Solari, *Sobre la filosofía jurídica de Jorge Millas y otros ensayos iusfilosóficos, de teoría política y constitucional*. (pp. 185-205). Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- ____ (2018a). El carácter moral del derecho según Kant. En G. Leyva, Á. Peláez y P. Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*. (pp. 127-151). Anthropos.
- ____ (2018b). La recepción kantiana de república, tolerancia e ilustración. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 55, 299-335.
- Sticker, M. (2015). Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. Die Aufhebung verwirklichter Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Studien*, 49, 89-122.
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* E. Marengo (trad.). Katz Editores.
- ____ (2019). *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vigo, A. (2016). Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano. *Metafísica y Persona*, 15, 11-46.
- Von Goethe, J. W. (2000). *Werke. Band 12: Schriften zur Kunst und Literatur. Maximen und Reflexionen*. [Hamburger Ausgabe]. DTV.
- Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. University California Press.
- Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- ____ (2016). *Fichte's Ethical Thought*. OUP.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1637>

Open Traditions. The Understanding of Tradition
and Our Relationships with Philosophical Legacy
in Two Fundamental Periods of Heidegger's
Thought

Tradiciones abiertas. La comprensión de la
tradición y nuestras relaciones con la herencia
filosófica en dos períodos fundamentales del
pensamiento de Heidegger

Luis Fernando Butierrez
Universidad Nacional de La Plata
Argentina
luisbutierrez@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0001-9502-2234>

Recibido: 20 - 11 - 2019.

Aceptado: 17 - 02 - 2020.

Publicado en línea: 10 - 12 - 2021.



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

Abstract

The following article addresses Heidegger's considerations on tradition and philosophical legacy in two fundamental periods of his thought. I seek to demonstrate that the notion of tradition is articulated in different ways in the *Sein und Zeit* period and in his post-*Kehre* considerations. I show irreducible connections that manifest this understanding with his considerations on language and temporal dynamics. For this purpose, firstly, I analyze the destructive strategies that Heidegger deploys during the former period within the framework of his considerations on history. Secondly, I address his ideas on metaphysics and their consequences in works published after 1930. Finally, I distinguish some links with his ideas on language.

Keywords: tradition; legacy; relationships; understanding; Heidegger.

Resumen

El siguiente artículo aborda consideraciones de Heidegger sobre la tradición y la herencia filosófica en dos períodos fundamentales de su pensamiento. Buscamos demostrar que la noción de "tradición" se articula de un modo diferente en la época en torno a *Sein und Zeit* y en sus elaboraciones posteriores a la *Kehre*. Mostramos conexiones irreductibles que manifiestan dicha comprensión con sus consideraciones sobre el lenguaje y las dinámicas temporales. Para ello, en primer lugar, analizamos el procedimiento destructivo que Heidegger despliega en el primer período en el marco de sus consideraciones sobre la historia. En segundo lugar, abordamos sus ideas en torno a la metafísica y sus consecuencias en trabajos posteriores a 1930. Finalmente, distinguimos algunas vinculaciones con sus consideraciones en torno al lenguaje.

Palabras clave: tradición; herencia; relaciones; comprensión; Heidegger.

En nuestra época podemos reconocer que las relaciones con la tradición y la herencia del pensamiento occidental se manifiestan en gran parte determinantes de los propios modos de comprendernos y desplegar las relaciones con los otros o el entorno. Frente a ello, las perspectivas de ruptura radical u omisión no meditada de nuestra herencia occidental corren el riesgo de colaborar con los retornos más crudos de las dramáticas experiencias históricas contra la vida y el porvenir, tal como se evidencia mundialmente en estas primeras décadas del siglo XXI. En tal sentido, sin la orientación y apertura que puede proporcionar una relación reflexiva con la experiencia vivida, la ciega iteración histórica, social y personal, articulada con la proliferación de estos retornos, puede profundizarse cada vez más.

En este contexto, las reflexiones filosóficas en torno a las relaciones con la tradición y la tendencia histórica a la ruptura con ella han recibido diversos tratamientos en el pensamiento contemporáneo, en especial a partir de las consideraciones de Nietzsche. Desde allí, las continuidades respectivas que podemos encontrar en el pensamiento de Heidegger y su recepción contemporánea pueden ofrecernos un ámbito fértil para estas tematizaciones.

Específicamente, en las primeras elaboraciones de Heidegger podemos distinguir vínculos estrechos entre la consideración de la tradición moderna/fenomenológica y sus derivas occidentales en la determinación de conceptos y categorías en línea con la consideración heideggeriana del descuido de la pregunta primaria por el ente respecto a su constitución específica. Por esa vía, en sus trabajos de juventud inscribe aquello que denomina “destrucción fenomenológica” (*phänomenologische Destruktion*), para referirse a una operación que remite a la investigación histórica del origen de tales categorías y las respectivas experiencias del Ser. Ello proporciona elementos para cotejar una modalidad de relación de Heidegger con los sedimentos del lenguaje que conforman la herencia recibida.

Ahora bien, en los últimos años, los estudios e interpretaciones sobre estas cuestiones en la obra de Heidegger se han desarrollado principalmente a partir de aquellas elaboraciones en la década de los veinte en el marco de su reelaboración de la fenomenología, las consideraciones en torno a la metafísica del sujeto, el alcance de la destrucción y sus sedimentos teológicos, las indagaciones en torno al contenido de la tradición, la reelaboración comprensiva del origen y el fundamento, así como también respecto de sus propios abordajes de

textos y discursos de pensadores fundamentales de Occidente (Platón , Aristóteles, Descartes, Kant , Hegel, Husserl y Nietzsche, entre otros). En tales estudios podemos distinguir un énfasis especial en su despliegue metódico de la destrucción, con el acento puesto en su propia reflexión sobre la ruptura y el desplazamiento respecto de la herencia filosófica¹ en el marco de sus prácticas de desmontaje, lectura y apropiación hermenéutica o la reelaboración de términos que propone como modos específicos de relación con dicha herencia.²

A nuestro entender, la comprensión de la tradición en el pensamiento de Heidegger se articula con un cambio de acento a lo largo de sus elaboraciones de la analítica del *Dasein* hacia un enfoque relacional desde la década de los treinta, lo cual limita una interpretación progresiva, superadora o meramente activa en las relaciones con la herencia transmitida. En este sentido, sus desarrollos no se reducen solo a la destrucción, pues también se conectan con un conjunto de movimientos y distinciones posteriores que permiten articular con mayor precisión la comprensión respectiva.

En el siguiente trabajo nos proponemos, en general, dar cuenta de estas distinciones retomando los análisis tradicionales de estas cuestiones de la época en torno a *Sein und Zeit* (*SuZ*) para cotejarlos con elaboraciones del período posterior a la *Kehre*, cuyas tematizaciones cuentan con menores análisis entre los estudios especializados. En particular, buscamos argumentar que la comprensión de la tradición en el pensamiento de Heidegger en estos períodos se articula desde distintos enfoques, lo cual desplaza el acento puesto en los modos de relación con esta. Ello inscribe la noción respectiva y su trasmisión en una relación singular con el lenguaje y el pasado propio, en una proyección al horizonte de lo (aún) por venir. Para dar cuenta de ello se torna necesario especificar la noción de “tradición” que Heidegger emplea en el marco de la constelación de términos y conceptos en los que se halla imbricada. Estas aclaraciones requieren especificaciones respecto de sus trabajos fundamentales que permitan distinguir sus enfoques en determinadas relaciones con ella.

En tal sentido, en primer lugar, analizaremos cómo articula su comprensión respectiva en trabajos en torno a *SuZ* retomando sus ya

¹ Cfr. Vermal (2008, pp. 177 y ss.) y Leyte Coello (2008, pp. 165-176).

² Cfr. Dahlstrom (2003), García-Norro (2019) y Vigo (2019).

clásicas consideraciones respecto a la temporeidad, la fenomenología y la subjetividad en el marco de su operación filosófica de destrucción. En segundo lugar, nos detendremos en su camino intelectual del período posterior a su viraje (*Kehre*) con el objeto de dar cuenta de las modalidades dinámicas acontecimentales que plantea respecto a la tradición metafísica y sus consecuencias en el mundo de la técnica a partir de su tentativa por (re) tomar un nuevo comienzo en el pensamiento Occidental. Finalmente, nos proponemos circunscribir dichos desplazamientos en el marco de sus distinciones fundamentales en torno al lenguaje. De esta manera, proponemos una lectura y recorrido que permita articular parte de la constelación tradición-herencia-lenguaje en estos períodos del pensamiento de Heidegger para una posible apropiación en el contexto de nuestras reflexiones y debates contemporáneos.

1. En torno a la tradición en la época de *Sein und Zeit*

En este primer apartado abordaremos las relaciones heideggerianas con la herencia fenomenológica, así como la metafísica del sujeto implicada en ella, en trabajos fundamentales de la década de 1920, en torno a *SuZ*,³ distinguiendo qué comprende por “destrucción” y cómo procede al respecto. Con ello buscaremos dar cuenta de su singular consideración de los sedimentos metafísicos del lenguaje tradicional con el que cuenta, luego de distinguir su propia noción de “tradición”, de tal modo que podamos circunscribir la posición o forma de comportamiento con el pasado que Heidegger despliega en este período de sus elaboraciones.

1.1. La noción de *Überlieferung*

En sus trabajos de la época, nuestro autor establece una distinción terminológica en torno a la noción de “tradición” y el modo específico de relación del *Dasein* con su pasado en cuanto significativo. Específicamente, utiliza dos términos para estas referencias, por medio de los cuales

³ En este apartado consideramos los siguientes trabajos: *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1999) (GA 56/57), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (1921-1922) (*PhIA*), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1988) (GA 63), *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1994) (GA 17), *Der Begriff der Zeit* (2004b) (GA 64), *Sein und Zeit* (1977) (*SuZ*), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975) (GA 24), entre otros.

busca dar cuenta de una dinámica en la analítica que se inscribe en una modalidad relacional activa y propia: *Tradition* y *Überlieferung*. En el primer caso, distinguimos una referencia al carácter encubridor de la *Tradition*, relacionada con un pasado que sustrae las posibilidades de proyección auténtica del *Dasein*, obturando el acceso a las fuentes originales de la experiencia del Ser y del camino a la mismidad propia en una modalidad ligada al olvido de tal origen. Esta significación es la que encontramos especialmente en el parágrafo 6 de *SuZ*, donde la tradición y lo transmitido por ella se obstaculizan mutuamente, y cuya dinámica se inscribe en la caracterización de la modalidad inauténtica del *Dasein* en su caída en la cotidianidad. De esta manera, la *Tradition* implica una modalidad relacional inauténtica e impropia con el pasado y su herencia categorial y conceptual.⁴ Con el término *Überlieferung*, en cambio, nuestro autor remite a la trasmisión del pasado que permite una recuperación de las experiencias originarias del Ser, lo cual es correlativo con la modalidad relacional auténtica y propia del *Dasein* en la proyección hacia sus posibilidades. Dicho término alemán se compone del verbo *liefern* ('entregar') o, más bien, *überliefern* ('transmitir'); estos verbos permiten dar cuenta del carácter abierto, dinámico y activo de aquello que se trasmite, lo cual supone un trabajo de liberación de una sujeción y encubrimiento anterior, tal como lo destaca Heidegger en elaboraciones posteriores.⁵

En ambos casos podemos encontrar un acento puesto en el modo de relación que el *Dasein* mantiene con su pasado, lo cual permite comprenderlo de un modo u otro. En tal sentido, la temporeidad⁶ se manifiesta como marco originario para la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) y la autenticidad del *Dasein*, a partir del estado de resuelto articulado en el instante (*Augenblick*).⁷ Esta modalidad temporal no solo devela la situación fáctica en la que el estado de resuelto se efectiviza, sino también el ámbito específico en el que se modaliza la propia relación con el pasado abierto en cuanto significativo.

⁴ Cfr. *SuZ* (p.21 [45]).

⁵ Cfr. GA (10, p.153 [163]).

⁶ Distinguimos aquí la temporeidad (*Zeitlichkeit*), determinación del ser del *Dasein* por el tiempo, de la temporalidad (*Temporalität*), determinación del ser mismo por el tiempo.

⁷ Cfr. *SuZ* (pp. 324-331 [341-348]).

En este marco, nuestro autor destaca la dimensión abierta y viva del pasado en cuanto haber-sido (*Gewesenheit*), el cual emerge a partir del proyectarse del *Dasein* hacia la posibilidad propia.⁸ Ello permite distinguirlo del pasado de la representación vulgar del tiempo, donde la tradición no manifiesta potencialidad alguna. Desde esta significación y términos relacionados, el *Dasein* resuelto también trasmite y repite el origen en cada instante de autenticidad en una singular apropiación del carácter trasmisor del pasado significativo.⁹

Asimismo, en sus elaboraciones sobre la historicidad del párrafo 74 de *SuZ* desarrolla esta modalidad abierta y dinámica de transmisión del origen y las posibilidades heredadas en relación con la resolución del *Dasein* que colabora con la entrega de esta herencia (*Vererbung*) activa, al modo de una repetición (*Wiederholung*) que emerge de un proyectarse resuelto, permitiendo así la apertura y transmisión de las propias posibilidades de existencia. En este sentido, la resolución del *Dasein* se articula en la apertura de una tradición encubierta y pone de manifiesto la historia (propia) como su modo de ser específico.¹⁰

De esta manera, los términos *Tradition* y *Überlieferung* en sus elaboraciones en torno a *SuZ*, si bien son co-extensivos en lo que respecta a su referencia al pasado, dan cuenta de distintas formas de comportamiento y relación con él, en la modalidad propia o impropia. En el segundo caso, el carácter proyectivo del *Dasein* y la resolución articulada en el instante implican una relación de apertura con el pasado significativo, lo cual supone una posición activa y primaria del *Dasein* en el marco de dicha relación.

Este modo propio de relación co-implica una indagación en los desvíos, encubrimientos y superposiciones históricas implicadas en la *Tradition* a partir de una operación en el lenguaje que nuestro autor despliega desde sus elaboraciones tempranas: la destrucción. Con ella, Heidegger articula esta comprensión de la modalidad relacional del *Dasein* con sus problemas heredados y su comprensión de sí.¹¹ En este marco, podemos encontrar lecturas recientes que interpretan la destrucción heideggeriana principalmente en el horizonte de la cuestión

⁸ Al respecto, sostiene: "El haber-sido emerge en cierta manera del futuro" (*SuZ*, p. 326 [343]).

⁹ Cfr. Veraza Tonda (2019, p. 291).

¹⁰ Cfr. (*SuZ*, pp. 385 y ss. [400 y ss.]).

¹¹ Cfr. Pulido (2009, pp. 231-234).

del Ser, el tiempo y la historia,¹² distinguiendo con ello la propia posición de Heidegger respecto de la tradición filosófica heredada.

1.2. Lecturas sobre la destrucción y la historia

En efecto, en el marco de esta modalidad relacional propia y activa con el pasado significativo, algunos intérpretes afirman que su filosofía, basada en lecturas esenciales y destructivas de aquellos textos, permite sostener que estrictamente *no hay filosofía de Heidegger*,¹³ incluso siguiendo afirmaciones literales del propio pensador¹⁴. Estas lecturas distinguen aquí un discurso que no se señala a sí mismo, sino hacia lo dicho y transmitido, quedando reducido a una relación solo basada en reinstalar discursos y elaboraciones de los presocráticos, Platón, Aristóteles, Agustín, Lutero, Descartes, Hegel, Kant, Nietzsche, Husserl, entre otros.¹⁵ En este marco encontramos discusiones que interpretan estas lecturas de Heidegger al modo de una *infidelidad a la tradición*, a partir de un nuevo planteamiento relacional con ella.¹⁶ En esta línea, lecturas de Taminiaux y McNeill, por ejemplo, discuten si los desarrollos de *SuZ* no son más que una mera reedición de las elaboraciones de Platón, tal y como se articula en el periplo del *Dasein* hacia la propiedad, entendida como unidad símil a la Idea.¹⁷ A nuestro entender, la modalidad de relación que Heidegger plantea con los discursos heredados en esta época pone de manifiesto no solo el carácter propio de su discurso, sino que también orienta y amplía el desarrollo de su filosofía de un modo correlativo con sus respectivas elaboraciones teóricas.

En este marco, aquella importancia que Heidegger otorga al pasado en su articulación en el presente ha suscitado discusiones especialmente ligadas a su reelaboración de la perspectiva moderna de la historia.¹⁸ A diferencia de Hegel, nuestro autor aprovecha la distinción alemana

¹² Cfr. Vega (2012, pp. 60 y ss.), entre otros.

¹³ Cfr. Masís (2010, pp. 6 y ss.).

¹⁴ Por ejemplo, en el marco de un debate teológico, nuestro autor subraya: "Intentaré evitar la impresión de que se trata de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de esa filosofía de Heidegger que no hay" (GA 9, p. 69 [67]).

¹⁵ Cfr. Figal (2003, pp. 7 y ss.).

¹⁶ Cfr. Acevedo (2003, pp. 5 y ss.).

¹⁷ Cfr. Taminiaux (1989, pp. 140-180) y McNeill (1999, pp. 17 y ss.).

¹⁸ Cfr. Gavilán Domínguez (2008, pp. 137 y ss.).

entre *Historie* (historiografía) y *Geschichte* (lo ocurrido) para enfatizar el carácter derivado de la primera. Tal inversión de la distinción tradicional le permite destacar la comprensión de lo ocurrido y los discursos heredados, dando cuenta de su vigencia y continuidades en la experiencia en el mundo. En tal sentido, *Geschichte* no remite a un conjunto de hechos ya dados o cristalizados, sino que articula la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del ser humano como una modalidad de relación viva y abierta con el pasado. Esto se inscribe en el marco de lo que Luis Vermal distingue como los diferentes sentidos de “ruptura” a los que se contraponen Heidegger (en este caso, respecto al desarraigo de las experiencias originarias del Ser o su propia elaboración de los conceptos de “tiempo” e “historicidad”).¹⁹

Con estas reelaboraciones nuestro autor insiste en contraponerse a la representación del tiempo que supone un despliegue teleológico o lineal, subrayando la interpenetración recíproca de los éxtasis temporales.²⁰ Precisamente aquí se inscribe su proceder destructivo: frente al carácter clausurado y acabado de la *Historie*, la destrucción se despliega como una operación que permite devolverle el empuje vital y vigente a la experiencia pasada con su apertura contingente al porvenir (*Zukunft*), no reductible a ninguna instrumentalización subjetiva. En este marco, algunas recepciones posteriores encuentran un desplazamiento radical de estas nociones respecto a la perspectiva tradicional; otras, en cambio, destacan una desatención al carácter fáctico y específico de la historia.²¹ A nuestro juicio, esta relación con la comprensión tradicional de la historia también da cuenta del posicionamiento primario y activo que Heidegger asume en cuanto heredero, lo cual se aparta de toda tentativa radical o definitiva.

Así, la relación hermenéutica de Heidegger con textos y discursos cumple su tarea a través de esta relación destructiva con la historia, necesaria para una auténtica investigación filosófica, de un modo correlativo con sus elaboraciones en torno a la mismidad propia en la época de *SuZ*.²² Por esta vía, el *Dasein* asume una originariedad de la

¹⁹ Cfr. Vermal (2008, pp. 180-185).

²⁰ Cfr. GA (17, pp. 282 y ss. [279 y ss.]) y *SuZ* (pp. 302-350 [321-366]).

²¹ En el primer caso, destacamos trabajos tradicionales de Pugliese (1965) y Wiplinger (1990); en el segundo, de Lukács (1959, pp. 420 y ss.) y Adorno (2005, pp. 134 y ss.), entre otros. Cfr. Gavilán Domínguez (2008, pp. 137-145).

²² Cfr. Heidegger (*PhIA*, pp. 20ss. [50ss.]).

interpretación de sí mismo que le permite una posesión de sí radical y propia. Así, la destrucción como modalidad relacional propia y abierta con el pasado significativo se articula también como una vía de acceso a la autenticidad.²³ En este sentido, nuestro autor insiste en mantener una relación dinámica con los conceptos, comprensiones y términos con los que pensamos y expresamos nuestra experiencia, lo cual, a su vez, determina nuestras modalidades respectivas de relación con ella.

A continuación realizaremos ciertas puntualizaciones en torno al procedimiento destructivo que Heidegger despliega en trabajos de la época con el objeto de dar cuenta de la propia posición y relación de nuestro pensador con la herencia recibida, entendida como una figura de la relación *Dasein*-pasado significativo en este período de sus elaboraciones.

1.3. La destrucción heideggeriana como figura de la relación propia con la tradición filosófica

En la actualidad podemos encontrar diversos estudios específicos sobre las transformaciones en las interpretaciones que hace Heidegger de filósofos fundamentales de la tradición occidental. A modo de ejemplo, nos detendremos brevemente en ciertas reelaboraciones respecto de la tradición fenomenológica y la metafísica del sujeto, a partir de lo cual nuestro autor articula una relación abierta y fértil con la tradición filosófica.

En efecto, a partir de sus elaboraciones en torno a la herencia de la fenomenología, podemos circunscribir una *primera* destrucción de Heidegger,²⁴ cuyo objeto, más que una superación, parece consistir en devolverle fluidez a las elaboraciones de su maestro, dando con ello una continuidad al propio impulso de sus análisis, los cuales se han visto obturados por sedimentos y desvíos de la herencia transmitida. En el mismo sentido, su abordaje destructivo del campo categorial de la metafísica del sujeto le permite circunscribir un punto de partida apropiado para la analítica que desarrolla en *SuZ*.

Por un lado, en sus cursos de la época sobre fenomenología, Heidegger reconoce que las elaboraciones de Husserl presentan continuidades, no solo con las ideas de “certeza” y “evidencia”

²³ Cfr. GA (17, p. 119 [126]).

²⁴ Cfr. Velázquez González (2015, pp. 333 y ss.).

pertenecientes al marco categorial científico tradicional, sino también con el horizonte de comprensión del Ser tradicional que se halla en el pensamiento griego de la *ousía*. Frente a ello, subraya que un método fenomenológico apropiado debe surgir de una confrontación con la cosa a la que se remite, prescindiendo de aquella orientación tradicional del pensamiento en lo que respecta a la caracterización *quiditativa* de la existencia y el fenómeno, es decir, desde determinaciones propias del ser reducido a la mera presencia.²⁵

En este marco es propuesta una reelaboración de dicho método con un énfasis especial en las herencias conceptuales y terminológicas no tematizadas. Insiste en subrayar que en aquellas investigaciones fenomenológicas tradicionales se ha colado previamente una dirección de la mirada: con la reducción eidética de la conciencia trascendental, la división metódica de Husserl se halla guiada por categorías que no corresponden al ser específico de la conciencia²⁶ sin consideración suficiente de sus implicancias factuales. En este sentido, reconoce que la fenomenología ha sufrido un desplazamiento conceptual a partir de ciertas desfiguraciones en su significación originaria, lo cual requiere retomarla en su posibilidad y distinguir su modo propio de asumirse como concepto y configurarse en su Ser.²⁷

Podemos reconocer aquí una relación singular con la tradición fenomenológica desde la cual nuestro autor subraya el carácter abierto y activo del entramado de significación en el cual se ha constituido. Este modo de relación activa con dicha herencia puede permitirnos también articular la destrucción en continuidad con el procedimiento de la *epoché* en Husserl, en especial si consideramos la continuidad procedimental implicada en sus respectivos despejamientos para los análisis, así como el interés inicial de ambos pensadores por tematizar la herencia filosófica.²⁸ No obstante, el abordaje eidético en *Ideen II* se distingue, en

²⁵ Denomina a estas determinaciones que remiten al ser de la presencia *determinaciones-qué* (*Was-Bestimmungen*) (GA 17, p. 45 [62]).

²⁶ Las siguientes se encuentran entre las que distingue: género, especie, singularidad eidética, diferencia específica (GA 17, p. 274 [273]).

²⁷ Cfr. GA (64, p. 4 [12]).

²⁸ Aquí articulamos con el análisis comparativo de Thurnher (2004, pp. 437-454).

sus bases, del enfoque ontológico propio de la perspectiva de Heidegger, lo cual implica una reelaboración del método.²⁹

En el marco de esta reelaboración, Heidegger especifica aspectos fundamentales de la relación con el pasado significativo que se hallan imbricados en cuestiones relativas al lenguaje: su abordaje se propone aprehender las remisiones de significado en las que se da primaria y preteóricamente la vida fáctica. Destaca que los nexos de significados son las bases a partir de las cuales comprendemos y hacia donde se proyecta el existente humano. En tal *projectarse a* está dado de antemano lo comprendido, desde donde la interpretación se ve sesgada por cierta conceptualización. De esta manera, la interpretación queda ceñida a una circularidad en el vaivén de lo incomprendido y lo comprendido, lo que requiere un modo apropiado de tratamiento³⁰.

Para nuestro autor, ello puede lograrse si la interpretación se desprende prioritariamente de las cosas mismas. La tarea propuesta consiste en no permitir que aquellas maneras previas de ver y entender, que denomina *haber previo* (*Vorhabe*), sean dadas por el trato, la experiencia en lo cotidiano y el entorno del existente humano. Desde este enfoque, la experiencia, más que apuntar a un conocimiento teórico, remite siempre a elementos preteóricos e irreflexivos, de los cuales la fenomenología puede proporcionar una genuina intuición categorial.³¹ De esta manera se pone de manifiesto un mundo significativamente articulado en el cual ya siempre nos hallamos inmersos de un modo comprensivo.³² El modo de acceso apropiado, por tanto, debe ser hermenéutico-comprensivo y no meramente reflexivo, como nuestro autor reconoce en Husserl.³³ El procedimiento respectivo consiste en descubrir cómo nos comportamos en cada caso en el mundo y ya no en indagar en contenidos eidéticos universalmente válidos.

²⁹ Cfr. Fidalgo Benayas (2013, p. 109).

³⁰ Cfr. Vattimo (1985, pp. 34-35).

³¹ El ser, por ejemplo, no es accesible por medio de una intuición sensible, sino por una intuición categorial. Cfr., por ejemplo, GA (80, p. 161 [69 y ss.]).

³² Cfr. sus especificaciones respectivas en GA (56/57, p. 59 [70-71]; GA 63, pp. 1 y 4-9 [32-38]) y *SuZ* (pp. 150-152 [173-175]).

³³ Este desplazamiento desde la tradición fenomenológica en Husserl hacia la fenomenología prerreflexiva y hermenéutica en Heidegger es ampliamente analizado en Von Herrmann (2000) y Xolocotzi (2004). Cfr. Adrián (2011, pp. 212-230).

Esta modalidad de indagación conceptual y fáctica permite evidenciar la comprensión que se halla en las bases en la investigación fenomenológica de su maestro. En este marco, para ampliar el círculo de la comprensión que se articula en el marco conceptual respectivo, se torna necesario aclarar previamente la diferencia ontológica entre naturaleza y existencia a través de una dilucidación de las terminologías y conceptos propios para cada caso. Por esta vía, la destrucción heideggeriana se ve reconducida a la tematización del ego puro como punto de partida fenomenológico tradicional.

Así, por otro lado, la herencia del marco categorial relativo al yo y al sujeto se torna otro objeto de la destrucción heideggeriana, pues co-implica una comprensión del Ser no tematizada. Ello se encuentra articulado tanto en las perspectivas de Descartes, Kant y Hegel como en la de Husserl, al modo de una tendencia filosófica que propone plantear un suelo firme para sus planteamientos sin esclarecer los términos de los que se vale para ello.

Específicamente, nuestro autor distingue en el pensamiento moderno la cristalización de esta orientación del concepto de “sujeto” a partir de sus derivas respecto de la comprensión del Ser en el pensamiento griego. En la etapa que Pacheco Cornejo distingue como de “exploración de lo no pensado por Descartes” (2012, pp. 36-38) respecto a la indeterminación ontológica del sujeto, Heidegger indaga en la respectiva herencia escolástica no tematizada. En ese marco distingue continuidades entre el *cogito* cartesiano y la interpretación universal de la conciencia en Husserl:³⁴ la categoría moderna de “sujeto” se manifiesta como desvío de la transmisión griega originaria y su experiencia de Ser respectiva. Incluso la posición intermedia de Kant se inscribe en esta deriva cartesiana: sus desarrollos respecto al yo y las categorías no lograron tematizar ni desplazarse adecuadamente de la tradición metafísica.³⁵

En este contexto de tematización de la tradición subjetivista, nuestro autor subraya la necesidad de determinar al *Dasein* de un modo ontológicamente adecuado, distinguiendo sus estructuras propias y su carácter proyectivo e irreductiblemente fáctico. La analítica respectiva, que despliega con precisión en *SuZ*, se diferencia de aquella modalización impropia implicada en la comprensión heredada del yo

³⁴ Cfr. GA (17, pp. 109-123 [118-128] y 247-275 [248-274]).

³⁵ Cfr. GA (5, pp. 69-104 [63-90]; 6.2, pp. 148-199 [124-158]).

y la conciencia.³⁶ En este marco desarrolla lo que Arturo Leyte Coello distingue como el desplazamiento de la comprensión tradicional de la conciencia hacia la imposibilidad originaria de cualquier determinación, cuyo ámbito parece solo distinguible a partir de las señales que pueden proporcionar los desvíos de la significación originaria y su respectivo olvido (cfr. 2008, pp. 70-76).

Estas puntualizaciones del proceder destructivo ponen en evidencia las bases para la reelaboración de los análisis modernos que nuestro autor desarrolla en los trabajos de la época de *SuZ*. Por medio de este modo activo y dinámico de relación con los conceptos y métodos fundamentales de la tradición metafísica, Heidegger puede desplegar la analítica del *Dasein* como una versión hermenéutica de la perspectiva del sujeto.³⁷ A nuestro entender, este proceder destructivo permite articular la posición de Heidegger frente a la tradición filosófica como una figura de la modalidad relacional propia con la *Überlieferung*.

No obstante, la permanencia en el lenguaje de aquellos sedimentos tradicionales y el carácter ineludible de sus respectivas limitaciones han sido algunos de los motivos fundamentales para un cambio de enfoque posterior.³⁸ En este marco, las consideraciones en torno a la destrucción no agotan las modalidades relacionales con el pasado significativo y su trasmisión en la obra de Heidegger, en especial si consideramos sus elaboraciones a partir de la década de 1930.

2. Aproximaciones a la relación con la herencia después de la *Kehre*

Los análisis de las respectivas elaboraciones de madurez de Heidegger cuentan con menores desarrollos en la investigación actual. Ello se debe, al menos en parte, a que sus contribuciones para propiciar un tránsito en el pensamiento de Occidente se despliegan con una creciente sustracción de los marcos para una representación objetivable, articulándose en una singular modalidad de lenguaje. Estas características se vinculan a lo que Pablo Esperón (cfr. 2019, pp. 59 y ss.) distingue como el campo problemático para los análisis de este período: su nueva forma de fundamentación choca con las categorías

³⁶ Cfr. *SuZ* (pp. 20-27 [43-50]).

³⁷ Cfr. Butierrez (2020, pp. 171 y ss.).

³⁸ Cfr. GA (24, p. 320 [273-274]).

tradicionales disponibles, lo cual requiere reelaborar las lógicas de investigación científica respectivas.

En efecto, en el período de su pensamiento desde 1930, Heidegger se desplaza de aquella perspectiva de la analítica centrada en el *Dasein* para precisar su enfoque desde las dinámicas relacionales y la pertenencia recíproca (*Zusammengehörigkeit*) *Dasein*-Ser.³⁹ En este marco, la *Überlieferung* se modaliza propiamente desde una posición de espera y preparación para el inicio (*An-fang*) por parte del *Dasein*, esto es, sin el énfasis activo ni las resonancias subjetivistas de las elaboraciones anteriores.⁴⁰

En su seminario de 1929-1930, por ejemplo, la temporeidad ya no es considerada a partir de los éxtasis temporales y sus dinámicas, sino como horizonte temporal, junto a lo cual el instante y la resolución parecen dejar de cumplir un papel primario en el camino a la propiedad del *Dasein*.⁴¹ Con ello, nuestro autor comienza a circunscribir una instancia diferente y anterior al *Dasein* que moviliza las dinámicas relacionales con el pasado significativo, de las que este solo puede apropiarse en un momento posterior.⁴²

En este sentido, la relación de confrontación (*Aus-einander-setzung*) con la tradición metafísica, en búsqueda de lo que queda aún por pensar en el pensamiento histórico del Ser, comienza a desligarse de toda significación que implique una posición-relación crítica para enfatizar la meditación, disposición y entrega que requiere la emergencia de una verdad histórica, cuya decisión y trasmisión antecede a la voluntad del *Dasein*.⁴³

³⁹ En este apartado realizaremos puntualizaciones en el marco de las siguientes obras: *Wegmarken* (1976) (GA 9), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (2004 c) (GA 29/30), *Einführung in die Metaphysik* (1983) (GA 40), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989) (GA 65), *Holzwege* (1957) (GA 5); *Vorträge und Aufsätze* (2000b) (GA 7), *Besinnung* (1997a) (GA 66), *Nietzsche II* (1997b) (GA 6.2), *Identität und Differenz* (2006) (GA 11) y *Gelassenheit* (2000a) (GA 16).

⁴⁰ Cfr. GA (6.2, pp. 22 y ss. [29 y ss.]).

⁴¹ Aquí es el aburrimiento profundo el que fuerza al instante. Cfr. GA (29/30, pp. 217-228 [187-196]) y los análisis en Lythgoe (2014, pp. 765-772).

⁴² Cfr. GA 29/30, p.511 [417]).

⁴³ Cfr. GA 6.2, pp. 97s. [84s.].

En este apartado abordaremos un conjunto de referencias a la tradición metafísica en elaboraciones posteriores a 1930, entendiendo que también aquí la tradición designa para Heidegger un conjunto de posibles modalidades relacionales con respecto al pasado significativo. Nuestro objeto consiste en circunscribir elementos que nos permitan cotejar en qué medida, en sus elaboraciones tardías, el acento está puesto mayormente en dinámicas acontecimentales que anteceden a la voluntad o el accionar del *Dasein* e implican posiciones o disposiciones preparatorias y de apertura. De un modo aproximativo, buscaremos dar cuenta de ello en el marco de su creciente interés por el mundo de la técnica y las condiciones para el despliegue de otro comienzo del pensar occidental.

2.1. Relaciones en los límites de la tradición metafísica

En trabajos de esta época, Heidegger retoma la pregunta por el Ser sin las limitaciones del orden comprensivo de lo cósmico, a partir de una tentativa de superación de la metafísica (*Überwindung der Metaphysik*), expresión que en estas elaboraciones de época se desplaza hacia una torsión (*Verwindung*). Con ello busca no solo eludir las connotaciones voluntaristas (implícitas en el término *Überwindung*), sino también destacar la imposibilidad de una radicalización de una relación transicional con ella. Por esta vía retoma sus abordajes de la tradición comprensiva que se remonta a Platón y Aristóteles.⁴⁴ Destaca que las relaciones técnicas con y en el mundo preludian la consumación de la metafísica en un sentido singular: permiten que esta época ponga en tensión su campo comprensivo heredado, alcanzando así su propio límite sin intervención directa o voluntaria.

En tal sentido, distingue una posible distancia respecto a esta comprensión del Ser imperante: la historia occidental del pensar se articula en una sucesión de épocas en las que las configuraciones del Ser como fundamento (*Grund*) revelan finalmente su carácter contingente, carente de la condición absoluta que pretende atribuirles la metafísica. Aun así, tanto el lenguaje con el que cuenta como la modalidad del pensar respectiva forman parte ineludible de esta historia del Ser de la metafísica, al punto que reconoce la imposibilidad de articularse en un pensar *ex nihilo*: el camino del pensar propuesto debe transitar con el

⁴⁴ Cfr. GA 40, pp. 190-7 [165-71].

único que cuenta para encontrar, desde allí, aquella diferencia dinámica sumida en el olvido.

Por ello insiste en diferenciarse de las vanas tentativas de ruptura radical: reconocerse inscripto en el lenguaje de la metafísica, a partir de la comprensión del Ser que le subyace, implica una transición sin superación definitiva, tal y como reconoce en Nietzsche y su tentativa de inversión del platonismo e incluso en otras interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Platón.⁴⁵ Así, si bien discierne que retomar el camino del pensar originario implica pensar la metafísica en una modalidad por fuera de la representación, subraya que esto debe realizarse primero en el marco de la representación (atendiendo a las dinámicas que con ello se develan) para una torsión posterior que ponga al límite dicho pensar.⁴⁶ Esta puesta al límite se articula a partir de dos términos con los cuales Heidegger designa posibles relaciones laterales y preparatorias con la tradición metafísica: el salto (*Sprung*) y el paso atrás (*Schritt zurück*). Por medio de ellos propone un marco dinámico orientado hacia aquel ámbito tradicional ya pensado pero abandonado. A nuestro entender, estas modalidades prácticas del pensar se manifiestan como suplementarias respecto del proceder destructivo con la herencia recibida en sus elaboraciones de la década de 1920. En el primer caso, Heidegger refiere a un movimiento del pensar articulado como un salto fuera de la metafísica, la representación y la correlación hombre-Ser regida por la técnica moderna. El salto se aparta de la determinación del Ser comprendido en el orden del ente y, por ello, susceptible de manipulación como algo técnico bajo nuestro dominio. Asimismo, esta modalidad del pensar no tiene una dirección o ámbito prefijado, sino que el punto en el que se ha de saltar se abre, en sí mismo, a través del salto: aquí, las injerencias directas del *Dasein* no explican estas dinámicas, sino el despliegue mismo de la experiencia del salto.⁴⁷ Con el segundo término, en cambio, nuestro autor indica un paso atrás dirigido al comienzo de la metafísica, esto es, al ámbito originario de un pasado abierto y fértil.

De esta manera, distinguimos una reelaboración del pensamiento a partir del cual Heidegger circunscribe relaciones dinámicas y laterales

⁴⁵ Cfr. GA (7, p. 75 [57]).

⁴⁶ Al respecto, cfr. GA (7, pp. 68-72 y 81 [52-54 y 62]).

⁴⁷ Cfr. GA (7, pp. 174 y ss. [133 y ss.]; 11, pp. 49 -51 y 58-61 [95-97 y 11-17]).

respecto de la comprensión metafísica del Ser. Desde este enfoque, la posición de Heidegger frente a la tradición filosófica se manifiesta como una variante de la *Überlieferung* en la época de *SuZ*, articulada en un cambio de acento en la posición respectiva: el principio activo se halla circunscripto a las dinámicas acontecimentales de la relación del *Dasein* con el Ser y el pensar. En esta línea, Heidegger subraya las posiciones preparatorias del *Dasein* en el marco de estas dinámicas, tal y como lo articula, por ejemplo, en sus consideraciones respecto del mundo de la técnica.

2.2. En torno a dinámicas acontecimentales desde el mundo de la técnica

Entre sus diversas elaboraciones de época en torno a las dinámicas acontecimentales y pre-subjetivas que dinamizan la relación irreductible entre el *Dasein* y el Ser, destacamos aquí sus especificaciones en torno a posibles desplazamientos relacionales en el mundo de la técnica, el cual es entendido por Heidegger como una consecuencia fundamental de los desvíos de la comprensión y el pensamiento metafísico tradicional.

En efecto, la comprensión metafísica del Ser que hereda la época en la que escribe Heidegger se articula en un creciente dominio devastador de la tierra por parte del hombre.⁴⁸ Como vimos, esto marca para nuestro autor el ámbito desde y contra el cual es posible distinguir una transición relacional con el pensamiento y con el mundo circundante, caracterizado por un pensar calculante que no hace más que darle la espalda al pasado significativo.⁴⁹ La técnica exige energía de la naturaleza en una relación de forzamiento: provocar, transformar, almacenar y distribuir son algunas de sus relaciones fundamentales. Correlativamente, la subjetividad se somete a este criterio de instaurabilidad de todo ente. Así, la técnica co-determina qué resulta o no accesible, pues pre-proyecta la naturaleza como ámbito objetal, tornando a dichos ámbitos susceptibles de cálculo para su regulación. Frente a ello, Heidegger insiste en una

⁴⁸ Cfr. GA (6.2, p. 20 [21]).

⁴⁹ Destaca que en este proceso epocal cobra primacía lo gigantesco (*der Riese*) (en las cifras de la física atómica, etc.) en el marco de una pasión por la exageración y la negación de la propia época, lo cual representa una: “huida a la tradición [*Überlieferung*], entremezclada de humildad y arrogancia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico” (GA 5, p. 88 [78]).

orientación hacia otra época del Ser a partir de una modalidad del pensar caracterizada por la serenidad y la meditación, lo cual suele distinguirse como su enfoque crítico en el marco de estas elaboraciones.⁵⁰ Aun así, la posición y el rol del *Dasein* se articulan aquí de modo secundario, lateral y derivado.

En detalle: la época en la que el hombre recibe la imposición de la técnica para el aseguramiento del mundo circundante, bajo el dominio y el cálculo, remite a una constelación de co-pertenencia y disposición que denomina *com-posición (Ge-stell)*,⁵¹ la cual implica una constelación o relación mutua de organización y automatización. Dicho ensamble de los modos de poner (*stellen*) en esta constelación de época designa a su vez un destino (*Ge-schick*) del Ser, es decir, un modo histórico de enviarse el ser al hombre y de apropiarse mutuamente. Con ello subraya que ya no es el hombre quien se vale voluntariamente de la técnica, sino que aquella se vale de él y del Ser.

En el mismo sentido, nuestro autor comprende que esta disposición técnica del mundo moderno es el umbral o el preludeo hacia aquello que denomina *acontecimiento transapropiador (Er-eignis)*.⁵² Remite a un porvenir basado en una co-pertenencia originaria entre el *Dasein* y el Ser. En otras palabras: el *Ereignis* designa una época y un ámbito oscilante que tampoco puede ser instrumento del hombre ni un producto de su injerencia en el mundo. Destaca lo mutuo de la co-relación hombre-Ser en una dinámica anterior y primaria respecto de toda voluntad o de injerencia activa directa: el *Ereignis* implica un retroceso del mundo técnico, no previsible ni representable, que abre experiencias más originarias del Ser, la naturaleza y la tradición metafísica.

En el marco de esta distinción precisa dos orientaciones epocales del pensar: a) aquella del primer comienzo (*der erste Anfang*) de la

⁵⁰ Cfr. Chillón Lorenzo (2016, pp. 35-40).

⁵¹ Con los guiones, Heidegger busca enfatizar la significación del término *Gestell* ("esqueleto" o "estructura interna" de un objeto, etc.), el verbo *stellen* ("colocar", etc.). Asimismo, el prefijo *Ge* remite a un conjunto o colectivo. De este modo, alude a la unidad de varias modalidades de puesta en posición de la visión objetual técnico-científica, entre otras.

⁵² Esta traducción del término busca enfatizar no solo el vaivén de apropiación mutua entre el Ser y el hombre. Respecto de la constelación de sentidos y significaciones allí implicados, cfr. Berciano (2002, pp. 47-69) y González (2004, pp. 140-150).

comprensión del Ser, de raigambre griega-metafísica, y b) la relativa al otro comienzo (*der andere Anfang*), donde el Ser ha sido/será pensado en aquella dinámica de co-pertenencia, apertura y donación propia del *Ereignis*⁵³ sin un carácter excluyente: el olvido propio del primer comienzo es precisamente aquello que impulsa la transición al otro. Esta transición hacia un otro pensar se articula en un compromiso que no se dirige a un querer, sino a un esperar sin objeto y en tránsito.⁵⁴

En estas puntualizaciones encontramos aspectos dinámicos y modos de relación propia cuyo empuje ya no se circunscribe al rol activo y primario del *Dasein*. Desde este enfoque, Heidegger subraya la necesidad de cierta disposición anímica y apertura apropiadas. A nuestro entender, ello implica inscribir las relaciones con la *Überlieferung* en el marco de una dimensión más originaria que aquella destacada en la época de *SuZ*.

3. La comprensión heideggeriana del pasado significativo en su relación con el lenguaje

Ahorabien, estas distinciones en el enfoque de la modalidad relacional propia e impropia con la herencia recibida entre las elaboraciones en torno a *SuZ* y aquellas de sus trabajos posteriores a 1930 también pueden ser situadas a partir del ámbito específico en el que se articula el pasado significativo de la tradición filosófica, esto es, el lenguaje. Podemos distinguir al lenguaje como un elemento central respecto a las posibles modalizaciones relacionales con la herencia, en especial si consideramos el carácter estructural que Heidegger le asigna en la época de *SuZ* y el empuje acontecimental que le reconoce en elaboraciones posteriores.⁵⁵ En este último apartado distinguiremos estas variaciones, con el objeto de circunscribir diferencias en su comprensión del pasado significativo antes y después de la *Kehre*.

En efecto, es precisamente desde el lenguaje que Heidegger se posiciona como heredero de la tradición metafísica y despliega su operación destructiva en la década de 1920 por medio de un retroceso al

⁵³ Cfr. GA (65, pp. 33 y ss. [43 y ss.] y 73-78 [73-77]).

⁵⁴ Cfr. GA (16, p. 520 [19]).

⁵⁵ En el marco de estas especificaciones, destacamos sus elaboraciones en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989a) (GA 65), *Brief über den Humanismus* (2004a) (GA 9), *Unterwegs zur Sprache* (1985) (GA 12) y *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1989b).

sentido de las categorías puestas en juego para acceder al suelo originario en la experiencia del Ser y recuperar lo vivo de tal pasado. Así, en los párrafos 31-34 de *SuZ*, Heidegger distingue ámbitos antepredicativos correlacionados según su carácter de mayor originariedad: primero, la comprensión (*Verstehen*); luego, la interpretación (*Auslegung*) (como articulación de una comprensión ya abierta), y, finalmente, el discurso (*Rede*) como ámbito de expresión o explicitación de una interpretación, previo a toda comunicación o expresión determinada. Es sólo a partir de la apertura de estos planos originarios que el enunciado puede mostrar, determinar y comunicar aquella explicitación. Con ello, no solo destaca el carácter derivado del enunciado y la proposición en el lenguaje (*Sprache*), sino que también le permite especificar la modalización del ente que se determina y comunica en dicho ámbito derivado.

Como vimos, nuestro autor insiste en que, antes de cualquier enunciado de lo que un ente es, ya lo comprendemos de algún modo en su ser. Tal comprensión se abre previamente a toda tematización específica o reflexiva del ente en cuestión, la cual, o bien permanece velada, o bien olvidada. Asimismo, destaca la interpretación como ámbito de elaboración de las posibilidades proyectadas y abiertas en el comprender, la cual se funda siempre en un haber previo, sedimento desde el cual se dan maneras previas de entender (*Vorgriff*) y ver (*Vorsicht*), que subyacen estructuralmente a toda visión inmediata de los entes.⁵⁶ Con ello, nuestro autor destaca que el sobre-qué del discurso ya se encuentra orientado desde una perspectiva y comprensión.

De esta manera, podemos distinguir los siguientes ámbitos en su orden de originariedad: el enunciado articula una determinación del discurso sobre tal o cual interpretación, la que elabora una comprensión ya abierta. En el contexto de la década de 1920, el discurso es considerado como una de las estructuras ontológicas del *Dasein*. Junto con el carácter derivado de los enunciados, ello no solo le permite a Heidegger circunscribir un ámbito dinámico para contraponerse a las respectivas elaboraciones tradicionales, sino también articular una posición activa del *Dasein* en la base de aquellas modalidades de relación con el pasado significativo, que aquí se revela abierta e inscripta en una dinámica en devenir.

⁵⁶ Cfr. *SuZ* (pp. 148 y ss. [172 y ss.]).

Precisamente este enfoque y especificación estructural del lenguaje es el que se desplaza en sus elaboraciones posteriores a la *Kehre*. En tal contexto, nuestro autor insiste en que cada época del Ser se configura también desde un no darse, esto es, a partir del retraerse y ocultarse del Ser, como correlato inescindible de su develamiento epocal. En el mismo sentido, el ámbito originario del lenguaje da cuenta de dinámicas acontecimentales que ponen de manifiesto su carácter inagotable y fértil, a partir del cual el pensamiento humano puede responder a la apelación del Ser que proviene de este retraimiento y su falta de fundamento.⁵⁷ El *Dasein* es considerado como un ámbito derivado en el que resuena y se articula aquella relación originaria entre lenguaje y Ser.⁵⁸

Con este enfoque puesto en la dinámica acontecimental y donante.⁵⁹ Estas elaboraciones buscan tomar distancia de los sedimentos antropológicos que se hallaban implícitos en la analítica de 1920. La posición del *Dasein* destaca por su carácter preparatorio, lateral y de apertura: en trabajos de esta época, nuestro autor subraya que los pensadores y los poetas son las figuras más apropiadas para desempeñarse como mensajeros y guardianes del lenguaje, en cuya guarda deben bregar para liberarlo de las limitaciones de la gramática tradicional y la interpretación técnica del pensar, despejando con ello el camino hacia una dimensión más originaria del lenguaje.⁶⁰

Así, reencontramos aquí la distinción de la modalidad relacional propia con el pasado significativo, que parte de un énfasis en la posición activa del *Dasein* en la época de *SuZ* para desplazarse a un enfoque puesto en dinámicas relacionales y acontecimentales donde las injerencias prácticas son más bien derivadas y suplementarias. Estas variaciones dan cuenta del carácter central del lenguaje para circunscribir esta comprensión heideggeriana y sus relaciones respectivas.

⁵⁷ En efecto, en el marco de un análisis de la enseñanza de la lengua materna, subraya : “[...] en lugar de formación, no habría de ser más bien un apercebimiento, una advertencia, un reparar en el peligro que amenaza el lenguaje, lo cual quiere decir: la relación del hombre con el lenguaje, pero a su vez un recordatorio de lo salvador que se encierra en el misterio del lenguaje en cuanto que el lenguaje nos pone también siempre en la proximidad de lo no dicho y de lo inefable” (GA 80, pp. 27-28 [16]).

⁵⁸ Cfr. GA (12, pp. 245-247 [231-234]).

⁵⁹ Cfr. GA (65, p. 79 [78]; 9, pp. 313 [259] y 323-324 [267]).

⁶⁰ Cfr. GA (9, p. 319 [263]; 12, pp. 209-216 [199-205]).

Consideraciones finales

Para terminar, proponemos un conjunto de puntualizaciones en el marco de este recorrido con el objeto de establecer distinciones respecto a las modalidades relacionales que articula y sus vinculaciones con la perspectiva en torno al lenguaje. Desde allí, señalaremos algunas vías de continuidad en el pensamiento filosófico contemporáneo.

En primer lugar, consideramos brevemente el abordaje destructivo que despliega Heidegger respecto a conceptos y categorías tradicionales fundamentales en sus elaboraciones respecto a la fenomenología, la metafísica de la subjetividad y la historicidad en trabajos de la década de 1920. Aquí distinguimos una perspectiva mayormente orientada al desarrollo de la analítica del *Dasein* tal y como se consolida en *SuZ*. En este marco, la posición activa y primaria en la relación destructiva con el pasado significativo adquiere mayor relevancia en sus elaboraciones a partir de una indagación en el sentido originario de términos y categorías fundamentales, distinguiendo las experiencias del Ser desde las que parten y los desvíos o encubrimientos posteriores.

Ello se relaciona con sus distinciones de ámbitos antepredicativos y enunciativos en las dinámicas entre comprensión, interpretación, lenguaje y discurso. Junto a ello, su consideración del discurso como estructura del *Dasein* permite enfatizar la vertiente activa y primaria en las dinámicas del lenguaje de un modo correlativo con sus distinciones de la tradición entendida como *Tradition* y *Überlieferung*. En el primer caso, nuestro autor destaca el carácter cerrado de un pasado sin potencialidad, el cual implica un modo de relación impropia por parte del *Dasein*. Con el segundo término, en cambio, la trasmisión abierta y dinámica del pasado se revela susceptible de ser asumida desde la modalidad propia de la mismidad del *Dasein*. En trabajos de esta época, estos modos relacionales propios e impropios con la herencia recibida se articulan desde un enfoque que enfatiza la posición primaria del *Dasein* y su constitución como parte activa del pasado significativo heredado, tal y como se halla figurado en el proceder destructivo de Heidegger.

En segundo lugar, desplegamos una aproximación a su enfoque en el período posterior a la *Kehre*, orientado a las dinámicas acontecimentales y relacionales entre el Ser, el lenguaje y el *Dasein*. Distinguimos elaboraciones relativas a las relaciones con la tradición metafísica que implican disposiciones de serenidad, apertura y espera a partir de un

pensamiento meditativo y reflexivo, no ceñido al cálculo propio del mundo de la técnica. Destacamos la posición secundaria y derivada de las injerencias del *Dasein* en el marco de las modalidades relacionales con el pasado significativo. En este contexto, Heidegger plantea movimientos preliminares, transiciones y puestas al límite respecto a la tradición metafísica y lo olvidado en ella como condición de posibilidad para otro comienzo del pensar occidental, apartándose así de toda pretensión de ruptura radical o superación definitiva.

Aquí sus consideraciones en torno al lenguaje se conectan con una mayor atención puesta en las limitaciones de la tradición metafísica y sus consecuencias técnico-antropocéntricas en las relaciones en el mundo. El cambio de enfoque en sus trabajos de la época permite poner el acento en dinámicas acontecimentales que anteceden toda voluntad e injerencia directa del *Dasein*. En este sentido, entendemos que la noción de *Überlieferung* aquí implicada representa una versión más originaria de la noción planteada en *SuZ*, pues se articula con las dinámicas temporales relativas al *Ereignis*, donde el pasado significativo y la proyección al porvenir se dinamizan en el marco de la relación irreductible *Dasein-Ser-lenguaje*.

De esta manera, podemos sostener que la comprensión de la tradición en el pensamiento de Heidegger se articula, al menos, en dos modalidades relacionales diferentes y no excluyentes: una propia y otra impropia. Sin embargo, las posiciones implicadas en estas relaciones varían según el enfoque de sus elaboraciones. En la época de *SuZ*, distinguimos una orientación mayormente activa en la modalidad relacional propia, donde se imbrican primariamente el *Dasein* y el pasado significativo abierto. En nuestra aproximación a sus trabajos después de la *Kehre*, en cambio, distinguimos una posición derivada y lateral del *Dasein* en dicha relación a partir de dinámicas acontecimentales que requieren de ciertas disposiciones preparatorias, proyectadas al horizonte abierto del *Ereignis*.

Desde esta comprensión y sus variaciones, las relaciones con la herencia recibida no solo cancelan toda pretensión de abordaje progresivo-superador, sino que se despliegan en el marco de una dinámica temporal en relación con el pasado susceptible de reiteración viva, cuyo carácter abierto se articula en una proyección no representable hacia el porvenir.

Estas reflexiones y elaboraciones de Heidegger cuentan con una fructífera continuidad en la recepción francesa de su pensamiento,

especialmente en los diálogos entre J. Derrida y J.-L. Nancy, a partir de la experiencia de la deconstrucción y sus trabajos en torno a las herencias del cristianismo. Por esas vías es posible continuar con estas tematizaciones en torno a la tradición occidental y en los modos dinámicos de relacionarse con ella. Entendemos que esta continuidad es correlativa con aquella apertura al porvenir en una insistencia que se contrapone a las pretensiones históricas de clausura que han retornado en estas primeras décadas del siglo XXI.

Bibliografía

- Acevedo, J. (2003). En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente. *Philosophica*, 26, 5-26.
- Adrián, J. (2011). El joven Heidegger y los postulados de los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica. *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, 212-230.
- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Berciano, M. (2002). *Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger*. *Thémata. Revista de Filosofía*, 28, 47-69.
- Butierrez, L. F. (2020). Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 99-111.
- Chillón Lorenzo, J. (2016). Heidegger y lo insondable del pensar. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 49, 21-42.
- Dahlstrom, D. (2003). Heidegger's Heritage. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 59(4), 981-998.
- Esperón, J. P. (2019). La interpretación del *Zwischen* en cuanto a su tensividad en la filosofía de Heidegger. *Thémata. Revista de Filosofía*, 59, 47-62.
- Fidalgo Benayas, L. (2013). Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk. *Eikasia*, 51, 105-127.
- Figal, G. (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. Junius.
- García-Norro, J. (2019). La deconstrucción heideggeriana de Descartes. En A. Jiménez Rodríguez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía. Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. (pp. 135-152). Comares editorial.
- Gavilán Domínguez, E. (2008). Entre deconstrucción y destrucción: la historia en tiempos oscuros. *Edad Media. Revista de Historia*, 9, 129-155.

- González, A. (2004). *Ereignis* y actualidad. En D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*. (pp. 103-192). Editorial Comares.
- Heidegger, M. (1957). (GA 5). *Holzwege*. Vittorio Klostermann [(1996). *Caminos de bosque*. H. Cortés y A. Leyte (trad.). Alianza].
- ____ (1975). (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann [(2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García-Norro (trad.). Trotta].
- ____ (1976). (GA 9). *Wegmarken*. Vittorio Klostermann [(2007). *Hitos*. H. Cortés y A. Leyte (trad.). Alianza].
- ____ (1977). (SuZ). *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann [(1997). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria de Chile. (2000). *Ser y tiempo*. J. Gaos (trad.). FCE].
- ____ (1983). (GA 40). *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann [(2003). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann Pilári (trad.). Gedisa].
- ____ (1985). (GA 12). *Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann [(2002). *De camino al Habla*. I. Zimmermann (trad.). Serbal].
- ____ (1988). (GA 63). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann [(2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza].
- ____ (1989a). (GA 65). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann [(2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. D. V. Picotti (trad.). Biblos].
- ____ (1989b). *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (Vortrag auf dem Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg 18. Juli 1962). H. Heidegger (ed.). Erker-Verlag [(s. f.). *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. M. Jiménez Redondo (trad.). Traducción no publicada. Universidad de Valencia. URL: <https://docs.google.com/file/d/0Bx6x9v1HlfTONzEyZjExNDItMmY0Mi00Zjg3LTNmYmMtMDhkZGMxN2JmMDNj/edit?hl=en>].
- ____ (1994). (GA 17). *Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter Semester 1923/24)*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann [(2004). *Introducción a la investigación fenomenológica*. J. J. García-Norro (trad.). Síntesis].
- ____ (1997a). (GA 66). *Besinnung*. Vittorio Klostermann [(2006). *Meditación*. Dina V. Picotti (trad.). Biblos].
- ____ (1997b). (GA 6.2). *Nietzsche II*. B. Schillbach (ed.). Vittorio Klostermann [(2000). *Nietzsche II*. J. L. Vermaal (trad.). Destino].
- ____ (1999). (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. B. Heimbüchel (ed.).

- Vittorio Klostermann [(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. A. Escudero (trad.). Herder].
- (2000a). (GA 16). *Gelassenheit*. En *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. (pp. 517-529). H. Heidegger (ed.). Vittorio Klostermann [(1994). *Serenidad*. I. Zimmerman (trad.). Serbal].
- (2000b). (GA 7). *Vontrüge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann [(2001). *Conferencias y artículos*. T. E. Barjau (trad.). Serbal].
- (2001). (GA 27). *Einleitung in die Philosophie*. O. Saame e I. Saame-Speidel (eds.). Vittorio Klostermann [(2001). *Introducción a la filosofía*. M. Jiménez Redondo (trad.). Cátedra].
- (2004a). (GA 9). *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken*. (pp. 313-363). F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann [(2007). *Carta sobre el “humanismo”*. En *Hitos*. (pp. 259-297). H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza].
- (2004b). (GA 64). *Der Begriff der Zeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann [(2008). *El concepto de tiempo*. J. A. Escudero (trad.). Herder].
- (2004c). (GA 29/30). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann [(2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. J. A. Ciria Coscolluela (trad.). Alianza].
- (2005). (PhIA). (GA 62). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. G. Neumann (ed.). Vittorio Klostermann [(2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. J. A. Escudero (trad.). Trotta].
- (2006). (GA 11). *Identität und Differenz*. Vittorio Klostermann [(2008). *Identidad y diferencia*. H. Cortes y A. Leyte (trads.). Anthropos].
- Leyte Coello, A. (2008). *Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía*. En G. Amengual, M. Cabot y L. Vermaal (eds.), *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. (pp. 163-176). Trotta.
- Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón, la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. FCE.
- Masis, J. (2010). *Aristóteles como proto-fenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica*. *Principios*, 17(28), 5-36.
- McNeill, W. (1999). *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. State University of New York Press.

- Lythgoe, E. (2014). Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930. *Revista de Filosofía Aurora*, 26(39), 759-775.
- Pacheco Cornejo, N. (2012). La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. *Factótum*, 9, 34-42.
- Pugliese, A. (1965). *Vermittlung und Kehre Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*. Verlag Karl Alber.
- Pulido Blanco, J. (2009). Filosofía destructiva. *Eidos*, 10, 224-235.
- Taminiaux, J. (1989). *Lectures de l'ontologie Fondamentale*. Millon.
- Thurnher, R. (2004). Las Ideas de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger. *Anuario filosófico*, 37(2), 429-455.
- Vattimo, G. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Planeta-Agostini.
- Vega, F. (2012). La tarea de la *Destruktion* y el concepto de tiempo. Consideraciones en torno a la destrucción de la historia de la ontología anunciada por Heidegger en *Ser y tiempo*. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 7(26), 41-62.
- Velázquez González, J. (2015). Heidegger o la metódica “destrucción” dentro de la metódica fenomenología husserliana. *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 331-343.
- Veraza Tonda, P. (2019). El problema del origen en la lectura fenomenológica de la tradición. Heidegger y la crítica an-arquista de la fenomenología francesa. En A. Jiménez Rodríguez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía. Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. (pp. 291-310). Comares.
- Vermal, J. L. (2008). Ruptura de la experiencia y experiencia de la ruptura. Acerca de Heidegger, el nihilismo y el tiempo. En G. Amengual, M. Cabot y L. Vermal (eds.), *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. (pp. 177-185). Trotta.
- Vigo, A. (2019). Ser libre y dejar en libertad. *Sein und Zeit* y la reformulación aleológica de la cuestión de la libertad. En A. Jiménez Rodríguez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía. Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. (pp. 193-220). Comares.
- Von Herrmann, F.-W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann.
- Wiplinger, F. (1990). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin.
- Xolocotzi Yáñez, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1624>

Heidegger and the Phenomenology of Existence: A Cinematographic Analytic of Boredom in Modern Times

Heidegger y la fenomenología de la existencia: una analítica cinematográfica del aburrimiento en la modernidad

Juan Diego Hernández Albarracín

Universidad Simón Bolívar

Colombia

j.hernandez@unisimonbolivar.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-2517-8393>

Carlos Fernando Álvarez González

Universidad Simón Bolívar

Colombia

c.alvarez@unisimonbolivar.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-3332-9462>

Marc Pallarès Piquer

Universidad Jaume I

España

pallarem@uji.es

Recibido: 12 – 11 – 2019.

Aceptado: 15 – 02 – 2020.

Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

This paper presents philosophical perspectives related to the concept of boredom (*Langeweile*) from the point of view of its forms (“because of...”, “in...”, “one gets bored”) and structural modes (leaving empty spaces and postponing) as developed by Martin Heidegger in his lectures at the University of Freiburg during the winter semesters of 1929 and 1930. We highlight a philosophical stance often overlooked in comparison to more traditional positions in Western philosophical thought—through the proposed hermeneutic-phenomenological processes, this will allow us to interweave their philosophical images with cinematographic narratives that enrich the factual understanding of modernity. For this reason, we assume boredom and its essence, “tediousness” (*Langweiligkeit*), as the fundamental mood (*Grundstimmung*) of our era, thus permitting other mobilities of thought that warrant a study of phenomena relating to cultural entertainment as a symptom of the modern disease that distances *Dasein* from meeting, questioning, and self-care.

Keywords: boredom; modernity; mood; *Dasein*; self-care

Resumen

Este artículo presenta una mirada filosófica al concepto de “aburrimiento” (*Langeweile*) desde sus formas (“por...”, “en...”, “uno se aburre”) y modos estructurales (dejar vacíos y dar largas), trabajados por Martin Heidegger en sus clases en Universidad de Friburgo durante los semestres de invierno de 1929 y 1930. Rescatamos una postura filosófica marginal a las posiciones tradicionales del pensamiento filosófico occidental, pudiendo, en el tránsito hermenéutico-fenomenológico propuesto, entrecruzar sus imágenes filosóficas con narrativas cinematográficas que enriquezcan la comprensión fáctica de la modernidad. Debido a esto, asumimos el aburrimiento y su esencia, la *aburribilidad* (*Langweiligkeit*) como el temple anímico fundamental (*Grundstimmung*) de nuestra era, permitiendo así otras movibilidades de pensamiento para estudiar los fenómenos del entretenimiento cultural y el imperar técnico y tecnológico como síntomas de la enfermedad moderna que pretende alejar al *Dasein* del encuentro, interrogación y cuidado de sí.

Palabras clave: aburrimiento; modernidad; temple anímico; *Dasein*; cuidado de sí.

Introducción

Este estudio filosófico interpreta las tres formas fundamentales del aburrimiento, identificadas por Heidegger como el temple anímico fundamental de nuestra existencia-histórica (*Grundstimmung*), mediante la integración de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) desarrollada en *Ser y tiempo* para inspeccionar la individualidad del *Dasein* desde una analítica que recurra a la interpretación del miedo y la angustia, enunciando así una particular aperturidad manifestada “fenoménicamente en el hecho de que la huida del *Dasein* es una huida ante sí mismo” (Heidegger, 2009, p. 203), haciendo necesario “romper con el modo de ser cotidiano, inadecuado para posibilitar la apertura de su totalidad estructural a través de la singularización a la que conduce” (Lythgoe, 2014, p. 764). Para esto, se hace urgente explicitar y caminar paso a paso por los senderos que exigen elucidar históricamente los temples para sacar al *ser-ahí* de su particular relación intimista y relacionarlo con una animosidad que lo sobrepase al ponerlo en cuestión con su actualidad temporal.

El desglose conceptual del aburrimiento hace importante pensar su condición potencial como temple anímico para permitir al *Dasein* hacer “la experiencia elemental de que, como apertura existente al mundo, no es algo diferente a un ser-en-posibilidades: su modo de ser es el poder-ser (*Seinkönnen*) [sic], el proyectarse (*Sich-Entwerfen*)” (Held, 2015, p. 17); es decir, acontecemos en el mundo de una forma definida cada vez, configurando o afectando tanto el mundo propio como el de quienes nos rodean.

En consecuencia, esta mirada fenomenológica al aburrimiento desdice las tesis científicistas que estipulan los temples anímicos como sucesos originados en el sujeto a través de una causa específica, la cual debe ser analizada psicológicamente para determinar y medir los factores que forjaron su neurosis, lo cual expresa una pérdida de sentido pasajera enunciada “cuando cae alguna identificación, y eso lo advertimos en un análisis y por ejemplo puede manifestarse cuando alguien se aburre, en un determinado momento de la vida, de ser quien se es o de hacer lo que hace” (Antón, 2012, p. 106). De ahí ese afán apremiante en las ciencias que obliga a nombrar y calcular, dentro de la normativa de su

especialidad, alguna finalidad concreta en el orden del análisis clínico o la inspección causalista de la razón formal.

Por tanto, se trata de agudizar la condición anímica, exacerbarla hasta su profundización, desbordando las lógicas causalistas que impregnan los estudios científicos de los afectos como meros teñimientos o acompañantes ocasionales de la existencia, que consideran los temples de ánimo como “meros sucesos o un estado, como cuando un metal es fluido o sólido” (Heidegger, 2007, p. 95). Buscamos señalar una condición anímica como un estado fundamental en el cual se determine la visión, constatación y comprensión del mundo, a la manera relacional de Wittgenstein (2007) cuando hace diferencial “el mundo de los felices como distinto al mundo de los infelices” (p. 104), asumiendo que la construcción mundana depende de los temples anímicos y no de una situación histórica de normalización, que atendería más a una visión subjetivada del mundo que a una postura existencial.

Se observa así que el temple de ánimo regula no solo a quien lo posee en estado despierto, sino a todos aquellos con quienes tiene contacto debido a que “forman parte del ser del hombre” (Heidegger, 2007, p. 95). Con esto se quiere decir que el acaecimiento del mundo se condiciona de acuerdo con la templanza anímica, vinculando esta estructura con un estar- en-el-mundo de tal o cual manera que no atiende a requisitos deterministas, sino siempre concentrándose en una cinética de las emociones que hace intempestivas (y, por ello, singulares) las relaciones mundanas (cfr. Hernández Albarracín y Navarro Díaz, 2018). Esto hace viable que la realidad fenoménica de las cosas (en su “aparición” delante de la conciencia) no consuma su ser en sí, lo que implica que el ser de un ente no tiene la necesidad de usarlo de manera completa en su “estar ahí”.

Imaginémonos, por tanto, sentados en un negocio cercano a la universidad donde estudiamos o trabajamos; celebramos que la fecha de parciales pasó sin mayores percances y, hasta el momento, todo se encuentra bien. Se habla de lo que ha acaecido: recuerdos, situaciones graciosas, confidencias, todo para hacer más amena la conversación. De inmediato llega un compañero: sobre él corre el rumor de que ha terminado con su pareja (desde luego, no todos los presentes comparten esa infidencia). El joven se sienta y, pasados algunos minutos, la atmósfera festiva del lugar se torna turbia; las risas, que en primera instancia predominaban, se apartan para dar paso a caras largas y miradas inquisitivas que vuelven tensionante la situación. El silencio

se hace patente y nadie asiste a decir nada, ninguno se extrovierte, solo la incomodidad perturba. Asistimos así a la irrupción de un temple anímico, un nuevo temperamento, el cual, dada su intensidad, contagia la atmosfera de la situación. Esto no quiere decir que su estado mental contagió, sino su templanza para con los otros, pues ya hemos recalcado que los *temples de ánimo* habitan en todos y cada uno, y se regulan de manera social al establecer y metamorfosear las relaciones fundamentales del *ser-ahí (Dasein)* y del *ser uno con otro*, precisamente porque:

Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmosfera en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. [...] vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias de la conciencia (Heidegger, 2007, p. 98).

El temple del sujeto contrariado congestionó sin que se manifestara un hecho fácticamente comprobable, porque “el simple hecho que estemos sometidos a nuestras afecciones es la evidencia de que estas no sean puros estados interiores que se proyectan sobre un mundo sin sentido” (Svendsen, 2008, p. 75), haciendo necesario encontrar ese temple que llegue a la raíz misma de la existencia, lo que no implica un estado de unicidad, sino de diversidad existencial para comprender las relaciones que el *Dasein* emprende con el mundo. Así, los participantes se encuentran templados cada uno a su manera, lo cual confirma que no estamos en un vaciamiento constante de la capacidad subjetiva, esperando ser llenada con alguna experiencia o emoción nueva, sino que estas ya anidan en la interioridad misma de la existencia, pues el pensamiento está mediado:

[...] por un estado de ánimo fundamental que acontece de manera epocal, es decir, que impregna el modo de pensar de una época histórica [...]. Efectivamente, el acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento (Escudero, 2007, p. 368).

Por esto, la determinación de los temples como fenómenos existenciales señalan “una verdadera inmersión en el vacío de la modernidad a través del aburrimiento, estableciendo una transferencia entre nosotros y las cosas” (Heidegger, 2007, p. 108), proceso a trabajar desde la historicidad analítica del concepto de *Langeweile*, trabajado por Martin Heidegger durante sus clases de 1929 y 1930 en la universidad de Friburgo.

Breviario histórico-conceptual del aburrimiento

Tratar del aburrimiento como temática filosófica pareciese una necesidad, pues aquello que aburre esencialmente (aburribilidad) se perfila como elemento marginal según los pocos tratados existentes y las agónicas intromisiones de algunos pensadores que intentaron trabajarlo al interior de sus sistemas, pues “estigmatizado desde Platón y arrinconado por Descartes por su incapacidad de aportar un conocimiento verdadero, vemos que sentimientos como el amor, el odio, la envidia, la alegría, el aburrimiento o la angustia no tienen cabida en los grandes tratados filosóficos” (Escudero, 2014, pp. 34-35). Esta constante sobre la inoperancia reflexiva puede además deberse a la imperiosidad de los entretenimientos modernos que se afirman como escape al aburrimiento, convirtiéndolo en el mayor desterrado del pensar contemporáneo a pesar de tener cierta resonancia negativa en el mundo clínico de la psicología.

Aunado al destierro, relacionamos una serie de enunciaciones históricas que describen la correspondencia de este fenómeno con las eras precedentes y su influencia para la comprensión en distintos escenarios de la cultura occidental actual. El tedio o aburrimiento ha sido un marginado de la actividad filosófica desde que la Edad Media relegó a la acedia a ser contada entre los peores pecados (Safranski, 2007), debiendo ser resistida “mediante la fuerza del espíritu y la paciencia, [...] alcanzando así la alegría” (Svendsen, 2008, p. 52), como establece Evagrio Póntico al respecto de ese encuentro con Dios que debe instaurar un dinamismo que libre de las perezas, los aburrimientos y las malas prácticas provenientes de los ocios. Con ello se instaura la necesidad de actividades de entretención, las cuales indicaban una relación de laboralidad que “deja de ser el medio de ganarse la vida, para convertirse en la esencia del hombre y en su naturaleza transformada” (Pereté, 2011, p. 337).

Desde luego, la mayoría de las posturas filosóficas que desacreditaban el aburrimiento como fuente de conocimiento al relegarla a un ejercicio vicioso y pasional correspondían a regímenes teocráticos que consideraban al sujeto aburrido lejano al regocijo divino, al caer a un vacío arrollador que “carece de sentido, es vacua vanidad [...] sin Dios el hombre no es nada, y el tedio es la conciencia de dicha nada” (Pascal, 2001, p. 62). Los argumentos sobre el tedio varían históricamente unos de otros, desde una postura explícitamente teocéntrica como en la Edad Media hasta una de origen estrictamente médica o fisiológica en el Renacimiento, nominada fisiológicamente como *melancolía* a partir de los estudios de Robert Burton (1947) en sus extensos tratados *anatómicos*, que en varios volúmenes recogen datos significativos que van desde la Grecia clásica hasta mediados del siglo XIV, tratándose de una postura que no toca, por desinterés o desconociendo, las profundidades del territorio existencial.

Podemos encontrar en las demarcaciones de la razón práctica el comportamiento mental y social de la época, tal como sucede en la visión más funcional del siglo XVIII, notablemente interesante porque es el acercamiento de las concepciones modernas de gobierno a través del cumplimiento normativo y las prácticas de libertad en los individuos del proto-liberalismo ilustrado decimonónico, desarrollador de una estructura metafísica “que enseña, con Kant, que la coacción del deber y el coaccionar vacío de la obligación por la obligación sería la verdadera libertad” (Svendsen, 2008, p. 111).

Sobre la propensión normativa de la metafísica moderna y su lucha contra la manifestación del aburrimiento mediante la implementación del deber y la laboriosidad podemos vislumbrar, en *A contrapelo* de Joris-Karl Huysmans (1984), el vacío que produce la improductividad y el apego a lo superficial, al ocio desmesurado que causa abatimiento y necesita ser curado por la ocupación, devolviendo así a la situación pastoral de Evagrio Póntico que migra del Medioevo al mundo moderno, del cual diría Vila-Matas, al respecto del clima epocal de *Contra natura*, que “se ha enrarecido tanto que ya nadie conoce el camino de vuelta a la vida” (Vila-Matas, 2010).

Ese lugar enrarecido del que habla el escritor español, tiene que ver con la profunda decadencia del mundo entretenido y superficial que intenta desatar ese nudo gordiano del sinsentido a través del *yecto* al productivismo normativizado de los nuevos tiempos, cuyo asiento primordial radica en la infalibilidad de la razón, por lo que la ocupación

fáctica se vuelve un determinante para librar al *Dasein* de las agonías, las angustias y los aburrimientos, frutos de un ocio desgarrador, pues supone que “la vida resulta tediosa para quien no hace nada, pues siente que no ha vivido en absoluto (Svendsen, 2008, p. 69)”.

Desde este punto de vista, la idea de Kierkegaard encontrada en los trabajos sobre la hermenéutica del tedio de Svendsen acerca del aburrimiento como *razón de todo mal* no ha sido pensada a profundidad, sino solo como consecuencia de algún tipo de desorden “emocional desagradable, en el que el sujeto siente cansancio, fastidio o tedio” (López y Sánchez, 2010, p. 2). Por tanto, el horizonte implícito del trabajo filosófico de Heidegger busca en el aburrimiento una templanza anímica fundamental que devuelva al sujeto a una relación de *cuidado sobre sí*. En este sentido, la espectacularidad del hablar público y los estertores del mundo entretenedor moderno “resulta[n] tedioso[s] cuando todo es transparente. De ahí que necesitemos el riesgo, la conmoción. Sustituimos lo no transparente por lo extremo” (Svendsen, 2008, p. 46), quizá porque el aburrimiento “es más enervante que la muerte” (Junger, 1998, p. 43).

Así, se enuncia una imagen del aburrimiento diferente a la *acedia*; pues, situados en la muerte de Dios, el mundo suprasensible carece de fuerza operante, haciendo preciso apelar a la reproducción de los ídolos de la vida moderna para ganar algo de sentido. Por esto, vemos cómo la guerra, los entretenimientos de las industrias culturales o las violencias producidas como hechos noticiosos relevantes integran toda una matriz de entendimiento que nos mantiene fuera del autocuidado, pudiendo, en este tránsito explicativo, atraer trabajos como los de “Brierre de Boismont en 1850, sociológicos como el que Émile Durkheim le dedicó en 1896, y desde luego numerosas aproximaciones literarias en las que el tedio pasa por estado estético, no sólo de personajes sino especialmente del autor” (Lesmes, 2009, p. 168), asegurando con esto, al menos, una preocupación moderna por una pasión que será determinante para comprender *le nouveau siècle*.¹

¹ Esto es particularmente importante en la literatura, debido a que el aburrimiento crónico (*ennui*) venía ganando fuerza a partir de las expresiones poéticas vistas en Baudelaire, Víctor Hugo, Lamartine, entre otros: a partir de “la consolidación del Romanticismo francés, el término se convierte en una realidad palpable como sostiene Steiner, y en un elemento muy relacionado con la soledad. Por lo tanto, es en el discurso de la literatura decimonónica donde

Hoy, la ubicación del aburrimiento como coordenada fundamental en el mundo moderno sería poco más que una necesidad debido a la insistencia publicitaria (*die Öffentlichkeit*) por ubicar al *Dasein* en el estado de ocupación de los discursos del Uno (*das Man*), que lo subordinan “al dominio de los otros. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser” (Heidegger, 2009, p. 146). En razón de esto, el temple anímico fundamental ingresaría al campo de actuación existencial para deshacer el vínculo proveniente de ese hablar público que “oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera” (Heidegger, 2009, p. 147), otorgando la posibilidad de un mirar fenomenológico sobre la imperiosidad y responsabilidad de ponernos en cuestión a nosotros mismos y producir un cuidado transformador, una inquietud sobre sí (autocuidado) que desgarré el velo de la ocupación cooptada y despierte “el interés principal de la vida y del trabajo consistente en que nos permiten llegar a ser alguien diferente del que éramos al comienzo” (Foucault, 2013, p. 231), como afirmaría Foucault en aquella entrevista con Rux Martin.

En consecuencia, este aburrimiento deviene de la relación inquietante y originaria sobre sí mismo, no porque siempre permanezca dormido y nunca se manifieste, sino porque va fluctuando debido a los múltiples contactos del *Dasein* con la experiencia cotidiana. Así, tal *despertar* implica también un *permanecer*, un hacerse en la vigilia para que pueda desatar su potencial, no implicando con esto un traer a conciencia simplemente y constatarlo, sino *dejarlo-Ser*. Por eso establecemos que “despertar el temple de ánimo y el intento de ponerse a trabajar sobre este elemento notorio se identifica al cabo con la exigencia de un reajuste completo de nuestra concepción del hombre” (Heidegger, 2007, p. 92).

Tal exigencia implica una revisión del devenir histórico de las metafísicas de la tradición como “el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda filosofía” (Heidegger, 2003, p. 25), a través de la cual se consolidó la imagen moderna del hombre como sujeto atrapado en los entendimientos provenientes exclusivamente

el *ennui* empieza a encontrar su representación más precisa, y pasa a ser un tópico literario en el que indagarán los principales escritores del periodo, desde Lamartine hasta Víctor Hugo. Si bien [...] el *ennui* post-romántico se consolida y pasa de ser un mero tópico a convertirse en topos de lo moderno, con un papel muy destacado del autor de *Las flores del mal*” (Mendieta Rodríguez, 2019, p. 328).

de su propia racionalidad, cuya facultad sería engendrar, controlar y manipular el resultado de su relación con la facticidad a partir de un pensamiento “entendido como saber profesional tecno-práctico y la ciencia en tanto que valor cultural, [...] [los cuales] se mueven en la misma vía decadente de una errónea interpretación y debilitamiento del espíritu” (Heidegger, 2003, p. 51). Sobre esta base, Heidegger se enfoca en revisar la historia de la metafísica como *corpus* originario para superarla, ya no como disciplina filosófica, sino como la *esencia de todo filosofar*, dejando de “lado la teoría del conocimiento y enfrentando el fenómeno desde la puesta en obra de una propuesta filosófica que vincule el preguntar extremo a la aporía de la existencia” (Hernández Albarracín, 2016, p. 66).

El despertar y permanecer del temple de ánimo fundamental corresponden en mayor medida a una re-orientación de las posturas absolutas que han regido la historia de la filosofía (metafísica) hasta el momento, adoptando así “la forma de una problematización de las bases mismas de la filosofía occidental [...] caracterizada precisamente por haber incurrido en el olvido de los olvidos: el olvido del Ser [*Seinsvergessenheit*]” (Cavallé, 2001, p. 184) y propiciar un giro (*die Kehre*) donde prime el más allá del cálculo, la norma y la razón técnica, postura cuya correlación es poética debido a que impera un decir originario en el que “no somos nosotros quienes tenemos el lenguaje, sino que el lenguaje nos tiene en el mal y buen sentido” (Heidegger, 2010, p. 36).

Tenemos entonces que el aburrimiento en Heidegger, como toda su filosofía, no se puede comprender si no se tiene una comunión estrecha con una imagen del mundo habitada por la condición inventiva del lenguaje que se desprende del decir poético en su potenciada “instauración, fundación efectiva de lo que permanece. El poeta es el que fundamenta al ser” (Heidegger, 2010, p. 44).

Así, la manifestación del temple anímico fundamental como resonancia histórica y existencial que “permanece clausurado a todos aquellos a quienes les sobreviene el aburrimiento, y no intuyen su propio aburrimiento. Este tiempo largo, deja acaecer una vez lo verdadero: el manifestarse del ser” (Heidegger, 2010, p. 61), haciendo posible emprender el camino que busca la apertura de una imagen contemporánea en el relacionar entre la configuración esencial del *Dasein*, el lenguaje y su habitar mundano, expresado analíticamente en los tres tipos del aburrimiento que estudiaremos.

El aburrimiento por...: miradas hermenéuticas

La clave de nuestro estudio no está en encontrar lo que nos aburre, sino su resonar esencial. Es decir, no se parte del “aburrimiento, sino de la *aburribilidad*. [...] Lo que constituye a lo aburrido en lo que es cuando está aburrido” (Heidegger, 2007, p. 116), haciendo indispensable, entonces, poder dejar que nos surja y nos temple, pero para ello hay que definir e interpretar *cuestiones* que se interponen en la comprensión fundamental del fenómeno.

Tales cuestiones tienen que ver con la distinción que Berstein planteó entre dos clases de aburrimiento. Para este autor existe una primera concepción, según la cual el aburrimiento es un tipo de respuesta, pues canaliza la sensación de ingratitud e insatisfacción que todo sujeto puede experimentar ante determinados estímulos que, por diferentes motivos, no le “llenan”. Una segunda concepción es la del aburrimiento crónico, que, más que una sensación, se erige en un estado. Se trata del estado de apatía, hastío y dejadez que experimentamos independientemente de los estímulos que recibimos; en estas circunstancias, la razón nuclear del aburrimiento no es externa al sujeto, como ocurría en el primer tipo, sino más bien interna. Aseguraba Hannah Arendt (1984, p. 216) que “quizá nada indique más claramente que el hombre existe esencialmente en la dimensión plural que el que su soledad [*solitude*] se actualice durante la actividad pensante”, circunstancia que nos permite establecer la esencia del aburrimiento como aburribilidad, condición que deshace el vínculo cósmico con eso que aburre: “un libro, un espectáculo, un acto festivo, pero también un hombre, una sociedad, o también una circunstancia o una zona, tal elemento aburrido no es el aburrimiento mismo” (Heidegger, 2007, p. 116), haciendo menester preguntarse por las tres formas en que se manifiesta la aburribilidad en la analítica heideggeriana.

Por tanto, abordaremos la primera forma, entendida por Heidegger como “aburrimiento por...”, que es la más cotidiana y reconocible de las tres. Surge de la desazón que produce el tiempo cuando se plantea apremiante al inhibir un evento planeado y extender una espera superflua. Para esto, se ofrecerá, a fin de brindar mayor comprensión respecto a los tipos de aburrimiento, una exposición asentada en

imágenes cinematográficas, trascendiendo así las barreras signícas de la escritura e instaurar otras formas de significación que asuman el reto de comprender la modernidad desde sus propios aparatos culturales, como el cine en este caso.

Con base en una concepción del cine como intersección de representación y como vía de canalización reguladora, el intercambio comunicativo entre lo analizado en este artículo y los textos (cinematográficos) que se aportarán facilitará análisis que proporcionarán informaciones significativas para el objetivo de nuestra investigación. El procedimiento que se ha seguido para analizar el contenido de las imágenes y argumentos se ha cimentado en la identificación de elementos que, de forma manifiesta o latente, se relacionan con la aburribilidad, aunque desde diferentes perspectivas. También se han realizado inferencias sobre las diferentes propuestas que estas películas proponen en las categorías establecidas. Todo ello con el objetivo, no ya de colocar los contenidos de estos productos audiovisuales como exposiciones de sistemas contrapuestos, sino como ejemplos que se refieren a axiologías próximas a las distintas manifestaciones de la aburribilidad presentadas en estas páginas.

“Mi Idaho privado” y “Los asesinos”: experiencias del tiempo opresivo

Al inicio de la película de Gus Van Sant, se observa a un joven con su maleta de viaje contemplando un desolado camino. No se ven automóviles en la vía; sin embargo, el sujeto espera. Camina lentamente hacia los lados sin dejar de mirar la carretera. En ocasiones saca su reloj y mide el pasar de los minutos. Se detiene a ver un conejo que sale por entre la maleza y sigue mirando, esperando algún evento que le permita continuar su trayecto.

Así, la imagen precisa la necesidad de partir del sitio en el que el sujeto se encuentra, conllevando a que se inquiete y camine de lado a lado como buscando una distracción, un algo que lo saque del eterno rutinar sin evento que presenta la espera en el camino. Mirar el reloj indica que está esperando una hora específica en la que al parecer pueda partir, por lo que le es necesario ocuparse para que el tiempo se mueva *un poco* más aprisa y lo libere de la tensión expectante de la pausa extendida y agobiante desde la implementación de un ejercicio directo que llamaremos “pasatiempo” (*Zeitvertreib*), como “un despachar el aburrimiento

impeliendo al tiempo” (Heidegger, 2007, p. 129) o la actividad desorientada de hacer algo con el tiempo muerto.

Precisamente, la relación con el tiempo pone de manifiesto el aburrimiento en la medida en que, como se observa en la narración, se mira el reloj recurrentemente, demostrando que el aburrimiento se origina en nosotros y el pasatiempo al cual recurrimos para soliviantar el paso del tiempo es un fracaso, haciendo indispensable advertir que “mirar el reloj es la proclamación desamparada del fracaso del pasatiempo y, por tanto, del *creciente ser aburrido*. Por eso miramos una y otra vez al reloj, lo cual no es, sin embargo, un movimiento puramente mecánico” (Heidegger, 2007, pp. 132-133).

El aburrimiento, al no ser producto de un estímulo externo, sino patencia de un fenómeno constitutivo del *Dasein*, refleja acciones temporales y espaciales para rehuir del imperar sintomático de la aburribilidad. Heidegger reconoce dos momentos estructurales que en el “transcurso demorante del tiempo nos da[n] largas, y luego, al mismo tiempo, este ser dejados vacíos por las cosas y en general por el ente individual que en esta situación aburrida respectiva nos rodea” (Heidegger, 2007, p. 143) sustenta, en tanto, la siguiente nominación de cada una de las condiciones estructurales del aburrimiento: “darnos largas” (*Hingehaltenheit*) y “dejarnos vacíos” (*Leergelassenheit*), que hacen patente el despertar de cada forma de las templanzas anímicas.

Por consiguiente, el “*darnos largas*” del *aburrimiento por...*, presenta una aflicción hacia el curso premioso del tiempo, temporalidad esta que nos oprime como un caminar demasiado prorrogado que impide transitar hacia nuestro destino; por ello, debe apelar al pasatiempo, lo que “significa una ocupación que nos distrae del tiempo moroso y su opresión” (Heidegger, 2007, p. 135), el cual como se observa en la narración, no se atiene en ninguna medida a una reflexión fundamental sobre el carácter del tiempo, sino a una urgencia por acelerar su paso mientras el *Dasein* se sumerge en la distracción.

En el segundo momento estructural de este aburrimiento (por...), el “*dejarnos vacíos*” asume una mirada analítica en las maneras de una situación óptica que no ofrece absolutamente nada. Esto no quiere decir que lo ente mismo desaparezca, sino que genera una pobreza diferencial, una carencia que enriquece, “un peculiar modo de *abrir* el mundo en su potencialidad” (Candiloro, 2012, p. 274) debido a que una característica del ser-ahí (*Dasein*) es estar en el mundo en medio de lo ente, reivindicado por la filosofía heideggeriana “como el necesario punto de

partida de la filosofía: la vivencia del mundo-entorno (*Umwelterlebnis*), sustituida después por la fórmula ‘experiencia fáctica del vivir’ (*faktische Lebenserfahrung*), más tarde llamada ‘vivir fáctico’ (*faktisches Leben*) y ya por último ‘ser-ahí’” (Martínez, 2005, p. 91), cuyo vaciamiento en la condición de pobreza o carencia de ocupación específica genera “un tipo de *encontrarse* por el cual el hombre se mantiene en un excepcional tener como si no tuviera” (Candiloro, 2012, p. 274).

Este mismo “*dejar vacío*”, respectivo a la juntura espacio-tiempo, se orienta en la disposición al pasatiempo como condición volátil del aburrimiento debido a que la ocupación es determinada *por nada específico*: no nos proporciona labor explícita o provechosa alguna, sino solo una ocupación, la que sea, cualquiera. Buscamos, por esto, “ocuparnos de algún modo. ¿Por qué? Solo para no caer en el dejarnos vacíos que aparece en el aburrimiento” (Heidegger, 2007, p. 137).

Sobre este tipo de ocupación, rememoramos el cortometraje de Tarkovski, “Los asesinos”,² el cual ofrece el estado del “*dejarnos vacíos*”, producto del pasatiempo fracasado. La escena ocurre en un bar: el dueño limpia una jarra de cerveza mientras su cocinero prepara el menú del día y un jovencito local, sentado en la barra, conversa mientras deja la jarra limpia en el estante. De repente, dos sujetos de aspecto poco amigable entran y de forma desafiante preguntan por el menú del día. Uno de ellos observa a las personas mientras el otro interroga al dueño. Sin vacilar, desenfundan sus armas y las dirigen a los asistentes del lugar, preguntando con frialdad por un sujeto que siempre va a cenar al mismo lugar a las seis de la tarde; el dueño admite conocerlo y da fe de la hora de su concurrencia. Faltan quince minutos para las seis y en el establecimiento no hay más que silencio; el tictac del reloj de pared cubre todo el lugar. Uno de los sujetos toma unos chicharos que estaban en una botella y comienza a derramarlos sobre la barra. De inmediato los pone en fila y los golpea con su dedo, despidiéndolos por todo el lugar; cuando acaba, hace lo mismo con lo que encuentra en la mesa, todo ello sin dejar de mirar el reloj de pared. El momento se hace tenso y desesperante con el tictac que no da las seis de la tarde, hora en la que tienen que reunirse con su víctima. Pasadas las seis y luego de la agonía *oprimiente* del tiempo atendido, que no culmina en el evento necesitado,

² Obra cinematográfica de 1951, inspirada en un cuento del mismo nombre de Ernest Hemingway.

se percatan de que a quien esperan no va a aparecer. Abandonan el lugar con la advertencia de regresar.

Se hace por ello manifiesto ver que las cosas ostentan una propiedad del tiempo, aclarando la tesis inicial sobre la *aburribilidad del aburrimiento*, donde se precisa que no es la autovía o el bar lo que aburre, sino solo el momento en que lo ente no atiende a la precisión destinal del tiempo, debido a que “sólo es posible porque toda cosa tiene su tiempo. Si cada cosa no tuviera su tiempo, entonces no habría aburrimiento” (Heidegger, 2007, p. 142). Es decir, que llegue el auto o que el sujeto requerido entre por la puerta. Es esta eventualidad culminada aquello que determina de forma precisa *el aburrimiento por...* Esto que se nos representa como propio, como portador; cumple una función determinante en el momento en que consiente contrarrestarlo mediante la inmersión en un pasatiempo cualquiera, que, como vimos, puede ser tirar chicharos o corretear un conejo, cualquier cosa que haga desaparecer la sensación opresiva del tiempo moroso que evita el evento esperado.

Aburrimiento en... o el habitar silente de la aburribilidad

La segunda forma del aburrimiento plantea problemáticas que entorpecen una mirada directa y contundente en el orden de la distribución e identificación cósmica, elemento fundamental del aburrimiento por..., lo cual hace necesario comprender que cada descripción es un *en-trometimiento* con el fin de “aprender a saber moverse en la profundidad de la existencia” (Heidegger, 2007, p. 171), lo que implica asumir una mirada filosófica, no como “una ocupación cualquiera con la que pasemos el tiempo si tenemos ganas, [...] sino como algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre” (Heidegger, 2007, p. 27), asunto que busca eliminar la pretensión concreta del *Dasein* con lo ente para enfrentarse a una realidad todavía más profunda, la que parte del escrutinio para el cuidado de sí.

Por tanto, el desenvolvimiento del aburrirse en... manifiesta un estar envuelto en lo ente que se desarrolla y no en una exterioridad que encamina la perspectiva de reflexión sobre el fenómeno que predomina como visiblemente inequívoco y contundente. Es decir, en la primera forma se conoce lo que aburre, mientras que en la segunda lo provocado se encuentra como indeterminado; “por consiguiente, [...] no es que no haya *absolutamente* nada que aburra, sino que lo que aburre tiene el carácter del ‘no sé qué’” (Heidegger, 2007, p. 152), cuestión que

revisaremos al respecto de “Los muertos”, de John Huston, y “La hora del lobo”, de Ingmar Bergman.

“Los muertos” y “La hora del lobo”: aspectos de indeterminación de la aburribilidad

Pensemos en las dos dimensiones estructurales del aburrimiento, “dar largas” y “dejar vacíos”, ya expuestas en la fase de inspección de la primera forma, al respecto de la película de John Huston inspirada en un cuento de James Joyce, “Los muertos” (1914), para dar cuenta de las relaciones existenciales que produce el aburrimiento en...

El contexto narrativo establece una celebración de año nuevo en la morada de dos respetables damas dublínas. La fiesta se desarrolla con convencionalidad: hay buena comida, ponche caliente para desterrar el frío y licor para enardecer la lengua en la conversación. Desde luego la música no puede faltar, y las señoras, debido a su gusto refinado en esta materia, agasajan al público asistente con refinados acordes salidos del piano y notas afables de una ópera de Bellini, cantada por una de las anfitrionas. Durante la comida principal, que se sirve con ¡un rico pavo! acompañado de verduras y pudín, se habla de todo: desde la lozanía de la voz “inigualable” de Caruso, que encendía las pasiones de los presentes al recordar antiguos estremecimientos, pasando por la desaparición del viejo cantante Parkinson, hasta el recuerdo más antiguo sobre algún familiar fallecido... el ambiente es perfecto. Terminada la cena, los señores fuman un cigarro, las mujeres elogian sus vestidos y advierten sobre su lugar de veraneo. Los asistentes se despiden de las anfitrionas rumbo a su lugar de alojamiento. Al parecer todo ha estado formidable; sin embargo, uno de los asistentes detiene el paso para mirar el paisaje nocturno y se da cuenta de que lo vivido esa noche, en apariencia perfecta, no fue tan encantador, y que existió algo, como una niebla que los traspasó una vez hicieron memoria, dejándolos vacíos, una inquietud difícilmente descrita por las palabras.

Es poco probable que en la ocasión descrita pueda surgir una afección tal como el aburrimiento: no se percibe nada que pudiese despertarlo y más bien las condiciones marcadas para la concordia y lozanía de los asistentes daban la apariencia divertida de un buen momento. Es curioso no encontrar en ninguna parte de la narración disposición alguna hacia el pasatiempo, y más si comparamos esta experiencia con la composición de la primera forma. Esto es importante para comprender

que el *aburrimiento en...* se manifiesta sobre la base de un *darnos tiempo* que libera el hacer ordinario, pues “no estamos pendientes del final, no miramos al reloj, el tiempo no pasa para nosotros ni demasiado lento ni demasiado rápido; al fin y al cabo nos damos tiempo para la velada. Y sin embargo este aburrimiento...” (Heidegger, 2007, p. 157).

Así, hemos aceptado la invitación porque nos damos tiempo y no buscamos otra cosa distinta a estar en medio de lo ente manifestado de tal y cual modo para comparecer a un tiempo que era preciso gastar, porque “en la invitación no buscamos nada más. Hemos ido justamente para pasar la tarde” (Heidegger, 2007, p. 157). Precisamente, este fenómeno se presenta en el participar, producto de *no-buscar-nada-más-que-regocijarse-en-el-descanso-de-la-noche*, correspondiente con un quedar inhibido, un no ocuparse auténticamente de sí mismo. En cierto modo, nos escapamos de nosotros mismos, habilitando así una desazón (*Unheimlichkeit*), un modo existencial del no-estar-en-casa (cfr. Heidegger, 2009). En esto consiste el *dejarnos vacíos* como comparecer inauténtico en la celebración y abandonarnos al mundo de la ocupación.

Por consiguiente, el *darnos largas* comprende un modo de ser distintivo al mirar situacional de un darnos tiempo siempre presente en el detenimiento en que la temporalidad de la velada se detiene y se extiende por todo el lugar, abrigándonos, por tanto, bajo el manto de lo momentáneo, clausurando la diversificación temporal en pasado y futuro o en haber-sido y será. En razón de esto, toda relación temporal y espacial se convierte en un presente ininterrumpido, enmarcado en un solo ahora que perdura y atrapa, “de modo que estamos metidos por completo en lo que sucede en torno a nosotros, es decir que *somos por entero presente para lo que comparece*. Enteramente presentes para la situación, detenemos nuestro tiempo” (Heidegger, 2007, p. 162). Por esto, la forma de esta temporalidad configura un ahora que se extiende sobre la base de generar un cerrojo respecto al pasado y desligarse del futuro. Es el arrebato de la pura presencia sin identidad, en la que nos volvemos uno con el espíritu de la celebración.

“La hora del lobo”³ puede entregar algunas luces respecto a la representación de este tiempo pausado que se extiende y funde al *Dasein* con la celebración. En este sentido, tomamos para la analítica el relato de Javier Urrutia (2016) en el que el pintor (von Sydow) y su esposa (Liv

³ “La hora del lobo” es una película sueca dirigida por Ingmar Bergman en 1968 y protagonizada por Liv Ullmann y Max von Sydow.

Ullmann) son invitados por el barón Von Merkel a disfrutar una velada en su vampírico castillo:

En esta larga secuencia, Bergman nos regala una serie de recursos técnicos dignos de un gran cineasta. Con el plano subjetivo en la presentación de los Von Merkens y sus acompañantes, nos sitúa en la posición de la pareja, antes de ser “iniciados” en el mal. En la cena de bienvenida, los abruptos barridos de la cámara en mano, nos adentran en las insufribles conversaciones de los comensales, mediante unos primeros planos descontextualizados, sin centro espacial alguno que acentúa su desubicación, que también es la nuestra; el fuego de las velas filmado en primer término nos hechiza como si de una ceremonia maléfica o un ritual de tránsito entre mundos se tratara [...]. Tras la cena, se produce uno de los momentos más enigmáticos de la película, la representación de *La flauta mágica* en ese teatro de miniatura, articulado por el verdadero maestro de ceremonias del encuentro, el archivero Lindhorst, de clara vertiente *lugosiniana*, si se me permite el término [...]. Bergman consigue transformar un teatro de títeres en miniatura en el sublime escenario de una ópera gracias a la magia del montaje y al marco del encuadre cinematográfico. Un juego de apariencias e ilusiones que remite a la esencia del propio cine y de la ficción. La culminación de la sesión de hipnosis *bergmaniana* concluye con un monólogo de Lidhorst, quien explica el sentido de la escena representada, en la que el joven Tamino se encuentra perdido y dice: “Oh, noche eterna[.] ¿Cuándo acabarás? ¿Cuándo la luz tocará mis ojos? (Urrutia, párr. 28).

La relación de la pareja con la celebración de Von Merkel desarrolla la idea heideggeriana del pasatiempo desde el *aburrimiento en...*, pues, aunque saben que pasa algo, que surge una incomodidad, son incapaces de determinar su origen. La reunión es el pasatiempo; por tanto, la única manera de salir de ello es romper la secuencia pública y acabar con la noche eterna de la que inextricablemente se es parte.

Tal desarrollo explicativo establece que la relación del pasatiempo con este tipo de aburrimiento no actúa de manera repelente, como en el primer caso, donde no teníamos tiempo, sino que es situado a la mitad del todo de la situación, en aquello mismo donde nos encontramos. Debido a que nos tomamos un tiempo para la reunión, el pasatiempo mismo se manifiesta en la medida de esta misma forma situacional. Es decir, el *pasatiempo es la reunión*: aquella en sí misma termina por aburrirnos, porque “estamos más orientados a *nosotros mismos*, a la propia gravedad de la existencia, precisamente porque en ello dejamos que nuestro propio sí mismo quede desconocido” (Heidegger, 2007, p. 167).

Comprendemos que este tipo de aburrimiento no se alza desde el exterior y más bien sucede de manera propia al elevarse desde la propia existencia para atender el llamado por el cuidado que debe tener el *Dasein* consigo mismo. Esta presentación es la antesala de la tercera y última forma del aburrimiento: “*uno se aburre*”, la cual parte en los territorios más profundos de nuestro ser y condiciona a escuchar lo que tiene por decir y a anunciar, como dice Löwith (2006): “que el hombre se acuerde de sí mismo” (p. 27), asunto que será tratado en el siguiente apartado.

“*Es ist einem langweilig*” o la profunda agudeza de “Noches blancas”

Se ha denominado, al interior de la analítica heideggeriana, “aburrimiento profundo” o “uno se aburre” (*Es ist einem langweilig*) a la tercera forma en la que la existencia nos requiere de forma imperativa. Por ello, “en el uno se aburre, se encierra que este aburrimiento nos quiere decir algo y concretamente nada arbitrario ni azaroso” (Heidegger, 2007, p. 177).

Encontramos, por tanto, algo curioso y radical en el sentido en el que el “uno se aburre” adolece de un momento tal como el pasatiempo, no porque así lo dispongamos o nos olvidemos de utilizarlo, sino por el simple hecho de que cualquier intento por eludirlo se hace inútil. Así, “*es ist einem langweilig* nos ha instalado ya en un ámbito sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público” (Heidegger, 2007, p. 178), obligando, en consecuencia, a escuchar aquello que el aburrimiento, en su etapa más aguda, tiene que decir.

No tener un pasatiempo es la característica determinante del “uno se aburre” debido a que el mismo hecho de carecer de un evento que impele la aparición de un aburrimiento tal casi lo deja aislado respecto de cualquier ejemplificación asociativa fácilmente digerible por quien intenta elevar la comprensión sobre una imagen representada de la realidad, en la que el pasatiempo tendría una relevancia explicativa. Sobre esto, Heidegger intenta no pasar de largo, aunque entiende que es poco probable encontrar un ejemplo en el que se encuentren de manera precisa el momento fundamental a partir de:

Una ocasión posible, pero no obligatoria, en la que tal vez uno u otro se haya encontrado ya sin haber estado expresamente preparado o cerrado por sí mismo a la aparición de este aburrimiento “es ist einem langeweilig”, cuando va por las calles de una gran ciudad un domingo por la tarde (Heidegger, 2007, p. 177).

Ese domingo por la tarde en una gran ciudad comprende un proyectar abrupto sobre una dimensión de la facticidad que abre la agudeza de lo aburrido, porque lejos de desesperar o sumergir en la superficie, deja libre para sí mismo al establecer una conexión con lo propio, sin la interrupción de algún elemento distractor externo, elemento que podemos encontrar en las primeras escenas de “Noches blancas”⁴ de Visconti, desarrolladas precisamente durante un silencioso y frío domingo.

El director nos deja ver a un hombre bajar de un autobús cerca de donde se hospeda, pues hace poco llegó a la ciudad y no conoce a nadie. “Anónimo entre la masa [...], el personaje aburrido se entrega a la observación, algo que puede realizar sin prácticamente ser visto ni tenido en cuenta” (Mendieta Rodríguez, 2019, p. 329), asunto que enuncia un temple anímico (*Stimmung*) que no se deja “seducir por finalidades demasiado concretas, [...] y hay que saber perder el tiempo, vagabundear, no esforzarse por nada concreto, no proponer una finalidad, no aspirar a nada determinado” (Larrosa, 2003, p. 137) más allá de la ocupación de uno mismo.

⁴ *Noches blancas* (1957) es una película ítalo-francesa dirigida por Luchino Visconti, protagonizada por Marcelo Mastroianni y Maria Schell; cinta, además, basada en la novela homónima del escritor ruso Fiódor Dostoyevski.

La manera en que somos *dejados vacíos* en el *uno se aburre* se muestra en aquello ente que nos rodea y que no deviene un interés relevante. Al caminar, estamos en un arrebatamiento tal que aquello aparecido de pronto, en el tránsito, es desprovisto de ocupación, mostrando así que la existencia misma se encuentra acorde a la manifestación de este temple de ánimo fundamental entregado de manera imperativa sobre una existencia que se encuentra colocada “en la medida en que lo ente que nos rodea no ofrece ninguna posibilidad de hacer ni ninguna posibilidad de omitir” (Heidegger, 2007, p. 182), precisamente porque tal dejar vacíos aleja al *Dasein* de la publicidad y la contrariedad compulsiva “del progreso que oprime al hombre moderno y el sentimiento de extravío que se advierte el domingo, cuando la maquina reposa” (Volpi, 2011, p. 146).

Tal denegar encierra en sí mismo un despertar, un aprestarse para escuchar atentamente aquello que no proviene del presentar óntico de la pura exterioridad, sino que entrama un acontecer interno; que no encarna la visión subjetivista de interioridad (solipsismo), sino la proximidad “ontológico-existencial del poner cuidado (*Sorge*) al decir del Ser y sus fundamentos esenciales como ex-sistencia, o sea como apertura de oído y de respuesta a la llamada originaria del ser mismo” (Echarri, 1997, p. 167) proveniente del momento estructural del “*uno se aburre*”, que sucede de manera específica sobre un decir en el que “todo denegar, todo “*decir no*”, es en sí un decir, un hacer manifiesto” (Heidegger, 2007, p. 183). Es ahí donde se produce lo dicente de esta aparente privación, que anuncia e indica las posibilidades existenciales que yacen dormidas y que es menester despertar para salir de lo intramundaneamente a la mano de la ocupación (cfr. Heidegger, 2009).

El *denegar lo ente en su conjunto*, que en su anunciar nos entromete en la raíz misma de la existencia, indica, además, que las condiciones de posibilidad esenciales del aburrimiento se agudizan una tras otra, trasegando de la superficialidad a la profundidad ontológica del *Dasein*. Tal *dejar vacíos* emerge como momento fundamental del aburrimiento, trabajado en la interpretación de esta tipicidad indigente que intenta, a partir de una asimilación de la serenidad (*Vergegnis der Gelassenheit*), demostrar que los estados existenciales mantienen una indiferencia, haciendo patente el hecho de que eso *en conjunto* no tiene mucho que decir y entonces es fundamental denegarlo para que el *Dasein* pueda aperturar el temple como “estado- de- resuelto y determinación fundamental de una auténtica mismidad, en oposición al *ser-uno*”

(Löwith, 2006, p. 167). Así, la necesidad del denegar termina generando un carácter de *anulado* que se consume como el horizonte destinal de la temporalidad revelada en el sentido del cuidado propio (cfr. Heidegger, 2009). Para ser más precisos, es el tiempo quien produce la anulación existencial como temporeidad originaria fuera de sí, en y por sí mismo, esto es, como el éxtasis del instante (*Augenblick*), lo que significa “la salida fuera de sí, resuelta, pero retenida en la resolución, por la que el *Dasein* sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse” (Heidegger, 2009, p. 353)

En consecuencia, el *darnos largas* emerge de modo originario, entregando la posición temporal que dista ostensiblemente de los convencionalismos concernientes al tiempo cronológico que, examinado, cobra unidad en la imagen del instante como elemento de concreción experiencial y conceptual del hacer extensivo su éxtasis “en tanto que la posibilidad fundamental del auténtico existir de la existencia” (Heidegger, 2007, p. 193), del cual se desprende un resolver existencial originario para con ella misma.

Esta forma de romper el denegarse de lo ente a cargo de la temporalidad se genera a partir del incursionar perspectivo de un tiempo originario (*kairológico*) que vaya acorde con el *uno se aburre*, es decir, *el instante*. Esta forma del tiempo fundamental, sujeta a prerrogativas ontológicas, evidencia la apropiación heideggeriana de un tiempo diferente del cronológico, visto en la subitaneidad kairológica, desde la cual “no se trata de un futuro que llega y se hace presente, sino de la incursión abrupta del tiempo del *Ereignis* (acontecimiento apropiador), pues presente es la dimensión de la decisión” (Másmela, 2000, p. 13).

Tal perspectiva temporal, trabajada en *Ser y tiempo* (segunda sección, § 45), es destacada como sentido del ser del *Dasein* (cuidado), esto es, anticipación-a-sí-estando-en-medio-de-lo-ente-en-conjunto que, enfocado en la resolución propia, puede recuperarse de “la caída y (ex)-sistir tanto más propiamente en el instante (*Augenblick*) que abarca la situación abierta” (Másmela, 2000, p. 343). Por esto, la palabra alemana *Langeweile*, traducida al castellano como “aburrimiento”, relaciona literalmente “*el rato se nos hace largo*”, otorgando una luz sobre la capacidad de este instante que abre otros focos sobre la analítica existencial.

El *rato largo* enunciado en la aburribilidad (*Langweiligkeit*) no atiende a un momento específico que se nos alargue produciendo un aburrimiento de tal y cual modo, sino a un rato dominador por estar en

medio de esto ente que parte de “una aspiración, un ir, un movimiento hacia adelante: hacia eso que somos nosotros mismos” (Mahop, 2011, p. 203). Así, la existencia se puede hacer esencial en una diminuta fracción de tiempo y, por tanto, configurarse del mismo modo no-esencial pasada una gran cantidad de años, debido a que esto no radica en la mirada unívoca al tiempo del reloj o del calendario, sino del extender o acortar el auténtico tiempo propio.

Así, el “*uno se aburre*” asume que la existencia debe ser aceptada desde una temporalidad originaria, la cual no parte de una concepción normativa del tiempo, que nos somete a un encuentro esencial con nosotros mismos. De ello resulta que la existencia no es algo que asumir de forma ligera, sino que es necesario que el hombre se inmiscuya en ella de manera precisa, porque “si es que ha de llegar a ser lo que es, tiene que echarse en cada caso la existencia a las espaldas; [...] algo que el hombre debe asumir expresamente (Heidegger, 2007, p. 211).

Este no asumir la existencia en cuanto tal y disolvemos en la publicidad del arrastre en cualquiera de sus formas para evitar entrar en contacto con esta gravedad que se nos hace urgente atender se debe a necesitar que “se pierde la agudeza del instante, a la vez que la posibilidad de lo posible se incrementa” (Lesmes, 2009, p. 171), indicando así que a esta misma existencia a la cual se nos ha olvidado atender, se le ha clausurado el misterio, la mirada pendiente que nos acerque cada vez más a la indagación por el mundo y por nosotros mismos.

Por tanto, la expresión de la aburribilidad, enraizada en el dejar vacíos de la indigencia y el propiciar el instante como unidad de éxtasis de la franja temporal, implica la necesidad (*Notwendigkeit*) “de la extrema exigencia del hombre de volver a asumir su existencia misma expresa y específicamente, cargársela sobre los hombros” (Heidegger, 2007, p. 220), asumiendo con esto que la forma última del aburrimiento mantiene una cercanía ontológica, quitando así los velos del habitar público de la ocupación impropia por la necesidad de “liberarse de las ataduras rígidas de la mundanidad y corresponderse a sí mismo, resolverse en libertad y existir plenamente” (Hernández Albarracín, 2012, p. 246). Cuestión que arroja al *Dasein* a enfrentar el olvido ontológico que depositó la confianza de porvenir en la técnica moderna. Esto exige un estudio que derive en establecer cómo un sujeto libre para sí mismo, habitante de su propia situación existencial descubierta, puede cuidarse de las formas ópticas de dominación que subordinan lo originario a las exigencias de la superficie pública donde rige el Uno (*das Man*).

Ocupación de sí y relaciones tecnológicas: el aburrimiento en clave moderna

Cabe recordar que la tesis heideggeriana sobre la tecnología, según la cual esta ha copado la totalidad del horizonte de posibilidades del mundo, generando la multiplicación de estas, acepta la supremacía tecnológica frente a cualquier otra posibilidad que se encuentre fuera de ella, idea que dio paso a lo que actualmente se conoce como el “desbordamiento tecnológico” (cfr. Álvarez González, 2018). A pesar de la realidad que esta idea devela, Heidegger insiste e invita a que se siga preguntando y discutiendo en torno a la técnica, a la constante indagación por la esencia de aquella, un ejercicio iniciado por Aristóteles y que hoy no debe diluirse ante la esplendorosa tecnología autónoma.

Es una obligación de la filosofía hacer preguntas incómodas, cuestionar la tecnología desde el “qué tal si...” más que realizar preguntas desde el “cómo” o el “para qué”. Es menester debatir los desarrollos y proyectos tecnológicos; de lo contrario, ella pasará frente a nosotros de manera indiferente, como pasa aquel *desconocido* mencionado por el poeta griego Yannis Ritsos: “que pasa tranquilo por la calle / de enfrente sin siquiera mirar, sin contemplar nuestra casa, / [...] ni siquiera lo ves perderse callado y discreto / en la última vuelta del camino” (2009, p. 57).

Es en este preguntar que surge nuestro interés por evaluar desde la forma del *uno se aburre* la necesidad del ser humano de co-evolucionar con la tecnología, en términos de repensar la forma en que él mismo se relaciona con su hábitat, cuya creación se ha dado a través de la técnica moderna. Co-evolucionar implica aquí, en sus fases iniciales, la resignificación de lo humano reconociendo su posición en el lugar que habita y develando las posibilidades de elección que tiene ante un horizonte desbordado por la tecnología.

Como se ha dicho, Heidegger no se encuentra cómodo con el avance y el desarrollo de la tecnología. Considera que esta ha desbordado al proyecto humanista; no obstante, ¿en qué consiste tal desbordamiento? En *Ser y tiempo* plantea que el *Dasein* se debate entre una actitud propia (*eigentlich*) y una impropia (*uneigentlich*). La existencia presenta un horizonte de múltiples posibilidades en el que el ser humano decide seguir a *das Man* —la conducta impersonal que lo lleva a actuar como

los otros— o a *die Sorge*, el cuidado del ser y del ser-ahí, una conducta auténtica que le permita decidir sobre su existencia.

Como consecuencia del avance exponencial que ha tenido el desarrollo tecnológico, éste ha copado todo el horizonte de posibilidades, ocasionando el declive de *die Sorge*, de modo que, al no haber más horizonte que el tecnológico, una elección auténtica se hace imposible aun cuando las posibilidades dentro del horizonte tecnológico se multipliquen (en el modo expuesto anteriormente) ante cada elección. De ahí que resulte incómoda la tecnología para Heidegger, pues esta le ha quitado al *Dasein* la posibilidad de elegir una existencia auténtica y propia.

No obstante, el pensador alemán creía que aún había una manera de no permitir este desbordamiento, y ese fue su proyecto de deconstrucción de la metafísica tradicional como correlato de la técnica moderna. Esta alternativa era posible en el mundo en el que vivió Heidegger; sin embargo, el “ahora” ha sido desbordado completamente por las relaciones tecnológicas. Estas lo han consumido y no hay más horizonte posible que ellas misma, lo cual plantea un dilema que llega al cine como experiencia de una encrucijada que surge de esta emergente ontología en películas como “Alphaville” (de 1965), “Blade Runner” (de 1982), “Terminator” (de 1982), “Matrix” (de 1999), “Inteligencia artificial” (de 2001) o “Yo, robot” (de 2004). En este sentido, podría decirse que no hay más alternativas que decidir por la tecnología, por una conducta *impropia* (*das Man*).

La concepción tecnológica que se desprende del estudio que se acaba de realizar se ubica dentro de esta visión contemporánea en la cual el proyecto humanista ha sido sobrepasado por el proyecto de la técnica moderna. Por consiguiente, ante la inminente realidad de una sociedad presente y futura organizada bajo los fundamentos y límites tecnológicos, las cuestiones que se abren apuntan hacia la configuración de *tal* horizonte: ¿cuál es su sustrato?, ¿qué lo define?, ¿cómo actúa?, ¿cómo se ha ido construyendo?

Una filosofía de la tecnología caracterizada bajo estas cuestiones comprendería una metaontología,⁵ puesto que en su territorio convergen diferentes visiones del mundo; en el ahora tecnológico se

⁵ Se entiende por *Metaontología* “aquella gestión en y de lo que hay que es común a dos o más ontologías rivales dentro de una misma tradición de pensamiento y acción” (Méndez, 2012, p. 148).

develan aspectos comunes que permiten la existencia de los diferentes sentidos del ser y afirmar que la tecnología como metaontología supone una gestión que está más allá de las rivalidades y contradicciones entre las ontologías de la tradición. De hecho, esta posibilita la creación de nuevas ontologías. Méndez (2012) propone un cambio metaontológico que vire hacia una forma diferente de experimentar la vida (la vida en general y la humana en específico). Como él mismo nos dice, este cambio se caracteriza por permitir dentro de su territorio la existencia de las diferentes ontologías tradicionales y comunes; no obstante, apertura la posibilidad meta-ontológica.

Por último, una vez se haya desplegado la tecnología, ella fungirá como plataforma que posibilitará la construcción de nuevos y diferentes mundos (como se dijo anteriormente); esta multiplicación de posibilidades originada por el desbordamiento tecnológico diluirá la capacidad organizadora de la tecnología como ontología. Ahora, la apertura de la plataforma tecnológica como metaontología, por un lado, desborda las posibilidades humanas y lleva a su establecimiento como único horizonte. Y, por otro, abre la posibilidad de la multiplicación de las posibilidades dentro del horizonte tecnológico. Bajo esta visión, el devenir es incierto, impensable.

Retomando la idea heideggeriana, la cual advierte que, si el ser humano no construye un proyecto propio que le defina como humano, será desbordado por la tecnología, tenemos que decir que, a poco más de cincuenta años del fallecimiento del pensador alemán, su predicción se ha hecho realidad. La actualidad es reflejo de que la tecnología ha copado todos los espacios del mundo construido por el ser humano. Este se encuentra consumido en ella, no como una amalgama pero sí como alguien que la habita.

De modo que el ser humano no vive en un proyecto suyo: se ha abandonado a otro proyecto, al proyecto tecnológico. Ahora, ¿qué implicaciones tiene vivir bajo el proyecto tecnológico? Una tecnología que multiplica la construcción de mundos, caracterizados por ser imposibles, los cuales ni siquiera podemos pensar, pues sus posibilidades de existencia rebasan la capacidad humana de la imaginación, siendo urgente abrir crisis existenciales que permitan el retorno a sí, un ejercicio que, a nuestro juicio, podría causar el aburrimiento.

Conclusión

La estructura fenomenológica del temple de ánimo fundamental, “caracterizado por el hecho de que incluso nos informan acerca de la totalidad de nuestra situación histórica al hacer perceptible la indigencia abismal del olvido de la sustracción” (Held, 2015, p. 16) existencial, nos llevó a establecer, una vez despertado el “uno se aburre”, cómo “la temporalidad de la existencia, y por tanto, la esencia del tiempo mismo” (Heidegger, 2007, p. 221), en su posición de vigilia, posibilita una comprensión de la temporalidad auténtica que en sí misma es su raíz, la cual, en conjunto y por separado, pregunta por aquello buscado en la metafísica heideggeriana como más valioso: “la pregunta por el ser. Ser y tiempo” (Heidegger, 2007, p. 221). Así, la reflexión sobre el temple de ánimo fundamental generó un conocimiento extensivo de las circunstancias en las que transcurre la existencia, pudiendo establecer una investigación a profundidad sobre tres etapas del existir auténtico que se manejan de acuerdo a una tipificación utilizada por Heidegger para otorgar mayor claridad sobre las interpretaciones de la relación aburrimiento-técnica en la modernidad, “básicamente a través de un fenómeno de inmersión por el que nos dejamos llevar por la cercanía de las cosas mismas, un fenómeno que da la espalda a los mecanismos clásicos del pensamiento representativo” (Escudero, 2014, p. 42).

Este viaje por senderos existenciales en busca del temple de ánimo fundamental, y la reflexión sobre las tres formas del aburrimiento relacionadas por Heidegger en su analítica: “por”..., “en”..., “uno se aburre”, no indican, en medida alguna, que se encuentran sucedidas la una a la otra de forma vertical y jerárquicamente ordenadas. Al contrario: las formas del aburrimiento indican estados existenciales propios que afloran según la naturaleza fáctica de la relación horizontal entre el *Dasein* y el mundo, pues en el “*es ist einem langeweilig*” “el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él” (Heidegger, 2007, p. 201), por lo que la agudeza experiencial no depende de niveles asociativos agotados, sino de una cierta cualidad poética que se despierta para descentrar al sujeto de los estados de subordinación generados por *das Man*.

Finalmente, tras recurrir a algunos ejemplos de películas en las que la aburribilidad se hace explícita como conjunto analizable de signos concretos (que transforman a la historia en relato), este estudio sobre

las formas del aburrimiento desarrolla una posición de pensamiento que intentará, en otros escenarios, pensar la gravedad del *uno se aburre* respecto a la inspección del mundo, la finitud y la soledad desde la definición del pensamiento heideggeriano, “polarizado entre la atención al individuo y a sus experiencias más profundas (angustia, muerte, cuidado) y la circunstancia de pertenecer al mundo como totalidad” (Vattimo, 2002, p. 133) a fin de proponer una mirada crítica a la modernidad desde el olvido del ser y la instauración de una filosofía de la técnica siempre tendiente a pensar nuestra situación actual.

Referencias

- Álvarez González, C. F. (2018). *Acerca de lo vivo y lo trágico en los sistemas autónomos de armas mortíferas. Dimensiones filosóficas*. Disertación doctoral. Universidad de Oviedo. URL: <http://hdl.handle.net/10651/46882>.
- Antón, M. C. (2012). El aburrimiento. *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 9(3), 104-109.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña (trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Bergman, I. (1968). *Vargtimmen*. [La hora del lobo]. Svensk Filmindustri.
- Burton, R. (1947). *Anatomía de la melancolía*. A. Manguel (trad.). Espasa-Calpe.
- Cavallé Cruz, M. (2001). *Naturaleza del yo en el Vedanta Advaita, a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger*. Disertación doctoral. Universidad Complutense de Madrid. URL: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4456/>.
- Candiloro, H. (2012). Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger. *Areté. Revista de Filosofía*, 24(2), 263-286.
- Echarri, J. (1997). *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto.
- Escudero, J. A. (2007). Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler. *Thémata, Revista de filosofía*, 39, 365-368.
- ____ (2014). En torno al aburrimiento (o de la importancia de los estados de ánimo en la filosofía de Heidegger). *Revista Estudio*, 18, 33-43.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad*. H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. C. D. Picotti (trad.). Biblos.
- ____ (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. J. A. Ciria Cosculluela (trad.). Alianza.
- ____ (2009). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.

- (2010). *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*. A. C. Merino Riofrío (trad.). Biblos.
- Held, K. (2015). Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger. *Revista Co-herencia*, 12(23), 13-40.
- Hernández Albarracín, J. D. (2012). Aburrimiento y poesía: revisión de la obra poética de Alejandra Pizarnik desde el concepto de aburrimiento (*Langeweile*) en Martin Heidegger. *Revista Filosofía UIS*, 11(1), 227-252.
- (2016). De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad. *Revista de Filosofía*, 84(3), 59-88.
- Hernández Albarracín, J. D. y Navarro Díaz, L. R. (2018). Acción comunicativa y singularidad pedagógica: apuntes divergentes para una nueva relación hermenéutica. En J. D. Hernández Albarracín y M. L. Peñaranda Gómez (eds.), *Pedagogías contemporáneas: miradas divergentes al mundo escolar*. (pp. 59-84). Universidad Simón Bolívar.
- Huston, J. (1987). *The Dead*. [Película]. Vestron Pictures.
- Huysmans, J.-K. (1984). *A contrapelo*. J. Herrero (trad.). Cátedra.
- Junger, E. (1998). *Tempestades de acero*. A. Sánchez Pascual (trad.). Tusquets.
- Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Fondo de Cultura Económica.
- Lesmes, D. (2009). Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 4, 167-172.
- López, N. y Sánchez, L. (2010). El aburrimiento en clases. *Procesos Psicológicos y Sociales*, 6(2), 1-43.
- Lythgoe, E. (2014). Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930. *Revista de Filosofía. Aurora*, 26(39), 759-775.
- Mahop, R. (2011). *Aiôn y Kairós como reinención del chrónos prôtogonos en la poesía de Octavio Paz*. *Literatura Mexicana*, 22(1), 189-206
- Martínez, P. (2005). La dinámica de la facticidad. *Revista de Filosofía*, 30(2), 89-118.
- Másmela, C. (2000). *El tiempo del ser*. Trotta.
- Méndez, J. A. (2012). Tesis sobre el cambio metaontológico. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 46, 145-160.
- Mendieta Rodríguez, E. (2019). El tedio crónico en el sujeto contemporáneo. Estudio del 'ennui' en 'La grande bellezza' (Paolo Sorrentino, 2013). *Escritura e Imagen*, 15, 325-343.

- Pascal, B. (2001). *Pensamientos*. M. Armiño (trad.). Valdemar.
- Peretó, R. (2011). Acedia y trabajo. El justo equilibrio. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 6, 333-344.
- Ritsos, Y. (2009). *La casa muerta*. S. Ancira (trad.). Acantilado.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. R. Gabás (trad.). Tusquets.
- _____. (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. R. Gabás (trad.). Tusquets.
- Segura, C. (2007). *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*. Publidisa.
- Svendsen, L. (2008). *Filosofía del tedio*. C. Montes Cano (trad.). Tusquets.
- Tarkovsky, A., Gordon, A. y Beiku, M. (1956). *Ubiytsy*. [Los asesinos]. [Película]. Instituto Pansoviético de Cinematografía.
- Urrutia, J. (2016). Ingmar Bergman[.] «La hora del lobo»[.] El tránsito hacia la otra orilla. *El tornillo de Klaus*. URL: <https://www.eltornillodeklaus.com/el-transito-hacia-la-otra-orilla-la-hora-del-lobo-ingmar-bergman/>.
- Van Sant, G. (1991). *My Own Private Idaho*. [Película]. New Line Cinema.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. A. Baéz (trad.). Gedisa.
- Vila-Matas, E. (2010, 17 de abril). Al revés. *El País*. URL: https://elpais.com/diario/2010/04/17/babelia/1271463162_850215.html.
- Visconti, L. (1957). *Le notti bianche*. [Noches blancas]. Cinematografica Associati-Intermondia Films-Vides Cinematografica-Cinecittà.
- Volpi, F. (2011). *El nihilismo*. C. I. del Rosso y A. Vigo (trads.). Biblos.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus logico-philosophicus*. L. M. Valdés Villanueva (trad.). Tecnos.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1621>

Luis Juan Guerrero, an Anthropophagic
Heideggerian. The *Operative Aesthetics* as a
Hermeneutical-Phenomenological Work

Luis Juan Guerrero, un heideggeriano
antropófago. La *Estética operatoria* como una obra
hermenéutico-fenomenológica

Mateo Belgrano
Universidad Católica Argentina
Argentina
mateobelgrano@uca.edu.ar

Recibido: 09 – 10 – 2019.
Aceptado: 07 – 01 – 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

In this paper I aim to analyze Guerrero's position as a reader of Heidegger, particularly the conceptual continuities and discontinuities between the Argentine philosopher's methodological proposal of an "operative aesthetic" and the German thinker's essay on art. We will focus on the first volume, *Estética operatoria en tres direcciones. Revelación y acogimiento de la obra de arte*, and the essay "The Origin of the Work of Art". Our hypothesis is that Guerrero is an anthropophagic reader: while he agrees with some of Heidegger's ideas on art, the Argentine philosopher is also critical and, through his reading of "The Origin of the Work of Art", he elaborates an original proposal. Specifically, Guerrero takes, I affirm, the phenomenological-hermeneutical methodology and applies it in an original way to the analysis of works of art.

Keywords: artwork; phenomenology; ontology; hermeneutics.

Resumen

En este trabajo nos proponemos analizar la posición de Guerrero como lector de Heidegger, particularmente las continuidades y discontinuidades conceptuales entre la propuesta metodológica del filósofo argentino de una "estética operatoria" y el ensayo sobre el arte del pensador alemán. Nos concentraremos en el primer tomo, *Estética operatoria en tres direcciones. Revelación y acogimiento de la obra de arte* y el ensayo "El origen de la obra de arte". Nuestra hipótesis es que Guerrero es un lector antropófago: si bien Guerrero adhiere a algunos de los planteamientos de Heidegger en su ensayo sobre el arte, el filósofo argentino es también crítico y, a partir de la lectura de "El origen de la obra de arte", elabora un pensamiento original y propio. Específicamente, Guerrero toma, sostenemos, la metodología fenomenológico-hermenéutica y la aplica de un modo original a la obra de arte.

Palabras clave: obra de arte; fenomenología; ontología; hermenéutica.

1. Guerrero, lector de Heidegger. Preguntas y problemas¹

“El espíritu de Marburgo me tiene hoy tan aprisionado como durante mi primera estancia en este pueblo” (citado en David, 2004, p. 49), escribe Luis Juan Guerrero a su amigo Carlos Astrada el 27 de diciembre de 1927 desde la fría Marburgo. Allí Guerrero se encontraba cursando el seminario de invierno “Interpretación fenomenológica de la *Crítica a la razón pura* de Kant”² y el “espíritu” que lo tiene aprisionado no es otro que el del gran filósofo alemán Martin Heidegger. Pero antes de que este llegase a ser el “Mago de Messkirch”, como lo apodaban sus alumnos, Heidegger fue, como relata Guerrero en la citada carta, “un novato en la cátedra de la filosofía” y las “ropas de Cohen y Natorp le sobraban por todos lados” (David, 2004, p. 49).³ En esos años en que el filósofo alemán hacía sus primeras armas, el joven Luis Juan Guerrero, nacido en Baradero (Buenos Aires) en 1899, se encontró con “esa personilla insignificante” que “nadie creía que [...] fuera el nuevo jefe de la Escuela de Marburgo” (David, 2004, p. 49). El 17 de marzo de 1923, Guerrero viaja a Alemania para finalizar sus estudios en filosofía, que había comenzado en la Universidad de Buenos Aires. Primero se dirige a Hamburgo, luego a Berlín por un tiempo, para finalizar en invierno de ese año en Marburgo, donde cursa en la cátedra del joven Martin Heidegger, que dictaba el seminario “Introducción a la investigación fenomenológica” (GA 17). Luego de una serie de dificultades de salud, el filósofo argentino continúa su camino hacia Zúrich, donde en 1925 se gradúa y se doctora. Pero Guerrero afirma, en la misma carta a su amigo

¹ Este trabajo es en parte producto de lo investigado en la tesis de maestría de Historia del Arte Argentino y Latinoamericano en la Universidad de San Martín, “Luis Juan Guerrero lector de ‘El origen de la obra de arte’ de Martin Heidegger en *Estética operatoria en sus tres direcciones*, Tomo I (1956). Apropiaciones y distanciamientos del pensamiento heideggeriano”, cuyo director fue el Dr. Ricardo Ibarlucea.

² Publicado en el número 25 de la *Gesamtausgabe* en 1977, editado por Ingrid Gölzl.

³ Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924) eran profesores en esa época en la Universidad Marburgo. Natorp fue la razón por la cual Guerrero decidió en un primer momento ir a esta casa de estudios.

Astrada, que durante todos estos años había seguido de cerca los cursos y seminarios de Heidegger.

Podré decir que —a diferencia del Apóstol Pedro— no perdí nunca mi fe ni por un instante en el curso de los años. Que en S. Gimignano, en los Alpes, en Hendaya, o en Andalucía no he dejado sin estudiar uno solo de los cursos y seminarios dictados por Heidegger en los últimos cinco años. Que por defender al *Maestro* y catequizar a un sarraceno de Córdoba me he acostado muchas veces en Colonia a las 3 o 4 de la madrugada. Y muchos otros actos de no menor heroísmo y sacrificio (David, 2004, p. 49).⁴

Luego de varios viajes por Europa, Guerrero se encontrará con “el Maestro” una vez más en el semestre de invierno de 1927-1928, donde Heidegger dictaba el ya mencionado curso sobre Kant. Ya nuevamente en la Argentina, a principios de 1928, comienza su carrera docente, sobre la que no hablaremos aquí.⁵ Sin duda su obra de mayor impacto y más sistemática fue *Estética operatoria en tres direcciones*, publicada en tres tomos. En estos, Guerrero propone un análisis ontológico de la experiencia estética, abordándola desde los tres comportamientos que puede tener el hombre hacia las obras de arte, como lo señalan los subtítulos de cada tomo: 1) la revelación y el acogimiento de la obra, 2) la creación y ejecución de esta, 3) la promoción y el requerimiento de las obras.⁶ Estas tres actitudes trazan las tres direcciones de la estética

⁴ Como señala Ibarlucía (2008, p. 23), los supuestos seminarios de Heidegger que Guerrero estudió en esos cinco años probablemente fueron: “Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica” (semestre de verano 1924. GA 18), “Platón: *El sofista*” (semestre de invierno 1924/1925. GA 19), “Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo” (semestre de verano 1925. GA 20), “Lógica. La pregunta por la verdad” (semestre de invierno 1925/1926. GA 21), “Problemas fundamentales de la filosofía antigua” (semestre de verano 1926. GA 22), “Historia de la filosofía de Tomás de Aquino hasta Kant” (semestre de invierno 1926/1927. GA 23), “Los problemas fundamentales de la fenomenología” (semestre de verano de 1927. GA 24)

⁵ Para una caracterización más amplia de la biografía de Guerrero, cfr. el excelente trabajo preliminar a la *Estética operatoria* de Ricardo Ibarlucía (2008).

⁶ A partir de ahora estas se citarán como EO I, EO II y EO III.

operatoria, que se traduce en los tres tomos. Si bien Guerrero trabaja y cita a muchísimos autores, es indudable la constante presencia de Heidegger, particularmente del ensayo “El origen de la obra de arte” (“Der Ursprung des Kunstwerkes”),⁷ a lo largo de la *Estética operatoria*. Son varios los autores que proliferan a lo largo de la obra de Guerrero: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Giambattista Vico, Edmund Husserl, Helmut Kuhn, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, André Malraux, Walter Benjamin, entre otros. ¿Por qué insistir en la figura de Heidegger? En el prólogo a la *Estética operatoria I*, Guerrero da cuenta de sus “deudas”. Allí reconoce que Vico y Hegel le aportan los grandes lineamientos por los que rondará su *Estética* y Husserl y Heidegger le brindarán la metodología adecuada para trabajar (cfr. EO I, p. 101). Consideramos que dentro de *Estética operatoria* se encuentran muchas continuidades con el ensayo del pensador alemán.

¿Cuánto le debe Guerrero a Heidegger? ¿Sigue “aprisionado” en el espíritu de Marburgo en la década de los cincuenta, veinte años después de la carta citada? ¿En qué lugar se posiciona Guerrero como lector de Heidegger? ¿Cómo comentador o como pensador? ¿Es un continuador de lo planteado en “El origen de la obra de arte”? ¿O existe una postura crítica frente a Heidegger y un pensamiento original en *Estética operatoria*? Si es así, ¿a qué adhiere y qué deja de lado? En este trabajo nos proponemos analizar la posición de Guerrero como lector de Heidegger, particularmente las continuidades y discontinuidades conceptuales entre la propuesta metodológica del filósofo argentino de una “estética operatoria” y el ensayo sobre el arte del pensador alemán. Nos concentraremos en el primer tomo, *Estética operatoria. Revelación y acogimiento de la obra de arte*, y en el ensayo “El origen de la obra de arte”. Nuestra hipótesis es que Guerrero es un lector antropófago: si bien Guerrero adhiere a algunos de los planteamientos de Heidegger en

⁷ “Der Ursprung des Kunstwerkes” se compone de tres conferencias dictadas en Frankfurt el 17 y 24 de noviembre y el 4 de diciembre. Luego fue publicada en 1950 en *Holzwege* (GA 5) como un ensayo. Creemos que Guerrero, que siempre que podía mandaba comprar libros a Alemania para mantenerse actualizado, accedió a esta última versión, ya que el ensayo de Heidegger no es citado antes de la década del cincuenta. Citaremos la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés publicada por Alianza en el 2012 y señalaremos también la paginación de la versión alemana de la *Gesamtausgabe*. Se cita en primer lugar la página del original, luego la de la traducción.

su ensayo sobre el arte, el filósofo argentino es también crítico y, a partir de la lectura de “El origen de la obra de arte”, elabora un pensamiento original y propio. Específicamente, Guerrero toma, sostenemos, la metodología fenomenológico-hermenéutica y la aplica de un modo creativo a la obra de arte. Esto supondrá, en primer lugar, presentar el concepto de “lectura antropófaga”. En un segundo momento examinaremos los dos supuestos fundamentales del título “Estética operatoria” y sus deudas con la filosofía heideggeriana. Luego se analizará la apropiación por parte de Guerrero del círculo hermenéutico y su reelaboración en su metodología de tres direcciones. Por último, intentaremos mostrar cómo este abordaje no es solamente hermenéutico, sino también fenomenológico.

2. Lectura antropófaga

“A propósito: ayer nos leía Heidegger un fragmento de Kant en que éste dice: ‘recién dentro de cien años seré comprendido de verdad’. ¡Parece, pues, que siempre ha ocurrido lo mismo!” (David, 2004, p. 49). Aún no han pasado cien años de esta ya citada carta que le escribe Guerrero a Astrada, pero ¿qué significa comprender verdaderamente a un autor? ¿Es posible? ¿En dónde se sitúa Guerrero como lector?, ¿desde qué lugar lo lee? ¿Qué universos de lectura están entrando en juego en la recepción del filósofo alemán por parte de Guerrero? ¿Lo ha comprendido “verdaderamente” en la década de los cincuenta cuando escribe *Estética operatoria I*?

La lectura supone una relación, no pasiva, sino activa, del lector con el texto, lo que implica una interpretación a partir de los presupuestos del lector. Esto es lo que llama Hans-Georg Gadamer “una fusión de horizontes”. Comprender un texto, para Gadamer, no es simplemente la reconstrucción de la génesis o del contenido del texto, sino la “resurrección del sentido del texto” (Gadamer, 2012, p. 467), sentido que se halla en el encuentro entre el horizonte del lector y el horizonte del texto. Esto no quiere decir que es una imposición subjetiva del lector sobre el sentido del texto, sino que, cuando el intérprete lee, pone en juego distintas posibilidades de sentido.

Pero, en esta fusión de horizontes, ¿podrían darse de alguna manera ciertas desigualdades e imposiciones de un horizonte sobre el otro? Es decir, ¿es la relación entre el lector y el texto siempre horizontal? Las lecturas latinoamericanas de autores europeos suponen una particularidad especial, ya que, como propone Beigel (2013), se puede

leer este intercambio cultural como una relación entre centros y periferias. Históricamente, los pensadores y eruditos del Nuevo Continente se encontraban en la “periferia” del mundo intelectual respecto del “centro” europeo. Pero los filósofos latinoamericanos de principios del siglo XX pusieron en discusión esta relación desigual. Ciudadanos de países jóvenes, sin dejar de ser conscientes de su dependencia cultural de Europa, buscaban constituir un nuevo pensamiento filosófico propio.⁸ Una nueva generación de filósofos que aparecía en la década de los treinta en Argentina (Luis Juan Guerrero, Francisco Romero, Carlos Astrada, entre otros), como señala Jalif de Bertranou (1996, pp. 50 y ss.), pretendía tomar a los grandes pensadores filosóficos como impulso para un pensamiento original sin perder la rigurosidad propia de la reflexión filosófica que, a su juicio, faltaba en el país.

¿Qué tipo de lector es Guerrero al abordar la filosofía Heidegger? ¿Es Guerrero un lector antropófago, devorador de la filosofía europea? Antropofagia es una metáfora que nos habla del rol activo del lector a la hora de producir conocimiento. En 1928, Oswald de Andrade publicó el *Manifiesto antropófago* como una crítica al intercambio cultural. La figura del caníbal⁹ nos habla de un modo de incorporación de la diferencia, en tiempos en que Brasil exportaba materia prima e importaba cultura. Lo que plantea el *Manifiesto* es un consumo no pasivo, sino creativo, del capital cultural europeo. “Contra todos los importadores de conciencia enlatada” (Schwartz, 2006, p. 73). El caníbal no devoraba a cualquiera, sino a aquellos que consideraba fuertes y valientes, ya que al comérselo absorbía sus fuerzas. Claramente Andrade, poeta, está pensando en la recepción de movimientos artísticos europeos; el antropófago es un modelo de la apropiación cultural. ¿Era esta relación dialógica entre Heidegger y Guerrero totalmente horizontal?, ¿no se imponía un

⁸ Susanne Klengel sostiene que la Segunda Guerra Mundial fue un factor determinante para esta descentralización de Europa del campo académico. Los intelectuales latinoamericanos “se articularon como actores en el campo internacional de la política cultural, en tanto hicieron de la reconstrucción cultural su tarea propia, en el sentido de una reconquista de la cultura después del desastre de la guerra, bajo el signo de un discurso humanista de la igualdad” (Klengel, 2011, pp. XII-XII, citada en Ruvituso, 2015, p. 36).

⁹ Como señala Carlos Jáuregui, el término “caníbal” fue uno de los primeros neologismos con los que el europeo asocia al americano, lo que produjo casi una identificación (cfr. Jáuregui, 2008, pp. 13-14).

horizonte por sobre otro? El *Manifiesto antropófago* pone en jaque la noción de “influencia”, como si el intercambio entre el americano y el europeo fuera el de la copia y el original. Guerrero es un lector antropófago en cuanto deglute elementos heideggerianos para apropiarse de ciertos elementos y adquirir la fuerza de sus conceptos. Luis García habla de un “sistema cultural digestivo”, “un metabolismo con sus propias enzimas que se encargan de disolver los elementos de una configuración cultural ‘otra’ para descomponerla en sus fragmentos, seleccionar entre ellos lo que se toma y lo que se deja, y finalmente asimilar los elementos seleccionados” (García, 2010, pp. 57-58). No se trata entonces de rechazar la doctrina europea, sino de devorarla, deglutirla, hacerla parte de nuestro sistema.

Para ponerlo en otras palabras, tomemos el concepto de “lectura evolutiva” de Andrea Cortés-Boussac. La autora reconoce tres niveles de recepción de Heidegger en Latinoamérica. En primer lugar, una lectura que se reduce a querer comprender el pensamiento filosófico del autor, lo que también implica, en el caso de Heidegger, una traducción de sus obras al español y, por lo tanto, una interpretación del autor. El siguiente nivel supone la explicación y el comentario de la obra del filósofo alemán, donde también podemos encontrar posturas críticas. En tercer lugar, Cortés-Boussac reconoce un nivel evolutivo; en “este estadio se crea teoría desde Heidegger, es decir, se da otro movimiento en el pensar, se toma otro camino en el pensar partiendo de Heidegger” (2006, p. 3). La lectura de Guerrero, sostenemos, es “evolutiva”: la *Estética operatoria* es, en alguna medida, una respuesta a “El origen de la obra de arte”. Respuesta que no es exegética, sino productiva, antropófaga, caníbal.

3. Guerrero deglute a Heidegger

3.1. ¿Qué significa una estética operatoria?

Solamente con leer el título de la obra, *Estética operatoria*, ya encontramos una primera aparente discrepancia entre Guerrero y Heidegger, pero al mismo tiempo una coincidencia inicial: por un lado, el filósofo alemán nunca identificaría su reflexión sobre el arte con una “estética”, pero, por el otro, podría coincidir con Guerrero respecto al carácter operatorio de esta.

Para Heidegger, la estética no es meramente una disciplina filosófica, sino una forma de abordar la obra de arte propia de la modernidad que empobrece el encuentro con esta. “La estética toma la obra de arte como un objeto, concretamente un objeto de la αἴσθησις, de la percepción sensible en sentido amplio. Hoy llamamos a esta percepción vivencia” (GA 5, p. 67 [57]). Para Heidegger, el análisis de la obra desde este tipo de abordaje la reduce a la relación sentimental entre el hombre y lo bello, que es el producto de la mostración del objeto a la percepción humana. La obra de arte es aquello que produce vivencias (*Erlebnisse*), sensaciones. La estética es el saber acerca de lo bello, entendiendo lo bello como las sensaciones que le produce el objeto a un sujeto. El predominio de este abordaje significa para Heidegger la muerte del arte (cfr. GA 5, p. 67 [57]). El arte muere porque desde esta perspectiva pierde lo propio, para Heidegger, de la obra: abrir un mundo o poner en obra la verdad.¹⁰ La obra se vuelve objeto de placer. “Para nosotros, los modernos, lo bello es [...] lo relajante, lo sosegado y por ello lo que está destinado a ser gozado. Tomado así, el arte pertenece al ámbito del adorno sofisticado” (GA 40, p. 140 [123]). Este tipo de abordaje solo fue posible a partir de la modernidad, cuando el hombre se impone como medida de todas las cosas. De este modo, a partir de la modernidad, pero aún hoy, la obra de arte pasa a ser juzgada a partir de lo que le produce al sujeto. El hombre pasa a ser el juez de lo bello y su criterio sensitivo juzga a la obra en términos de placer o displacer. Y porque todo se torna vivencia, el arte muere, ya que el arte ya no es capaz de exponer lo absoluto, en términos hegelianos. Es decir, si la obra de arte se reduce a la subjetividad, y esta reducción es, en definitiva, la crítica central de Heidegger a la estética, pierde cualquier posible alcance ontológico. Es por esto que el filósofo alemán sostiene que “para entender qué es el arte y el arte poético en cuanto tales, la filosofía tiene primero que desacostumbrarse de concebir el problema del arte como un problema de la estética” (GA 34, p. 64 [70]). Y, en este sentido, Heidegger nunca entendería su reflexión como “estética” ni podríamos hablar de una “estética heideggeriana”.

¹⁰ Sobre la noción de “verdad” y su relación con el arte puede verse los trabajos de Von Herrmann (1994, pp. 219-266), Harries (2009, pp. 121-154), Kockelmans (1986, pp. 132-185) y Espinet y Keiling (2011, pp. 66-94). También puede consultarse mi artículo “La relación entre la obra de arte y la verdad en ‘El origen de la obra de arte’” (2015).

Pero si uno lee atentamente el prólogo de *Estética operatoria I*, Guerrero, pese a las apariencias, no estaría tan en desacuerdo con su antiguo profesor. Retomando la tesis del fin del arte de Hegel, está de acuerdo con que, en la modernidad, el arte ha muerto: “marchitos los laureles de la belleza clásica e inoperantes las determinaciones metafísicas que pretendían trazar caminos para la belleza y el arte” (EO I, p. 100), el ciclo de la modernidad ha llegado su fin. Al igual que Heidegger, para Guerrero la experiencia estética no puede reducirse al goce individual, al mero placer sensitivo, sino que implica un acontecer histórico.¹¹ Esto lo confirma la conferencia del filósofo argentino “Torso de la vida estética actual”, dictada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949, donde sostiene que “el triunfo de la mentalidad burguesa [es decir, la modernidad] ha dado a la obra de arte una independencia ficticia, en tanto la ha convertido en un ‘sistema racional de signos’, encargados de traducir un temple puramente subjetivo y privado” (Guerrero, 2017, p. 104). Es decir, la reducción de la obra de arte a una vivencia individual. Pero, a diferencia de Heidegger,¹² para Guerrero el arte de su tiempo

¹¹ “La experiencia estética no es primordialmente un ‘goce’ exquisito, una ‘descarga’ de emociones o una ‘expresión’ de íntimas vivencias; como tampoco es el placer que provoca una inútil imitación o una idealización de la realidad; ni es una variedad del conocimiento o una estimación de ‘belleza’; ni un reducto privado de los individuos o una demanda anodina de los grupos sociales, sino el más fundamental acontecer histórico de la sensibilidad humana” (EO I, p. 105).

¹² En “El origen de la obra de arte” afirma: “Precisamente en el gran arte, que es del único del que estamos tratando aquí, el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo en la creación” (GA 5, p. 26 [28]). Aquí hay un claro indicio de en qué arte está pensando Heidegger. ¿A qué se refiere entonces con “el gran arte”? Heidegger no es explícito. Los ejemplos que utiliza pueden ser una pista para elucidar a qué se refiere: el templo griego, la *Antígona* de Sófocles, las botas de Van Gogh, *La fuente romana de Meyer*, las esculturas de Eginia, la poesía de Hölderlin. No hay ninguna mención al arte que le es contemporáneo, el expresionismo y la pintura abstracta. En diversos trabajos posteriores a “El origen de la obra de arte”, Heidegger parece sugerir que el arte moderno quedó enmarcado en un horizonte estético-tecnológico. La obra de arte es solamente experimentada desde el horizonte de la técnica o de la vivencia estética como algo integrado a “la esfera de la construcción de mundo tecnocientífica” (GA 10, p. 31). Aquí ya no parece el arte “abrir un mundo” donde podamos habitar: “[las] obras ya no surgen de los límites formadores del mundo de un pueblo o

lejos está de ser algo pasado y aún se presenta, en palabras del filósofo alemán, como “un modo esencial y necesario en el que acontece la verdad decisiva para nuestro Dasein histórico” (GA 5, p. 68 [58]).¹³ Pero, entonces, ¿por qué llamar a su obra *Estética*? Su reflexión dará cuenta de la capacidad de la obra de inaugurar un mundo, que le permite al hombre tener un nuevo significado de las cosas, y, por lo tanto, funda la historia de la existencia humana. En definitiva, la obra de arte tiene una función ontológica. “Pero en los cuadros de su elaboración escolar, podemos seguir llamándole ‘Estética’: entendida como la razón de ser de toda operación esplendorosa, como la sensibilidad trascendental que resplandece en toda producción humana” (EO I, p. 101). Es decir, estética no en el sentido moderno de saber de la *αἴσθησις*, sino en cuanto aborda las condiciones de posibilidad (“razón de ser”) de su capacidad de abrir un nuevo horizonte a partir del cual se nos muestran las cosas (“operación esplendorosa”). A esto último refiere “la sensibilidad trascendental”, que nada tiene que ver con la percepción sensorial moderna.

¿Y en qué sentido llama “operatoria” a esta estética? Recordemos la vinculación etimológica entre “obra”, “operar” y *opera*. La palabra “obra” proviene de la palabra latina *opera* que significa “trabajo”, palabra de la cual también deriva “operar”. La *Estética operatoria* es una reflexión sobre la obra y cómo esta opera, sobre el obrar de la obra.

una nación. [...] Su constitución e institución son dirigidas y proyectadas a partir de la técnica científica” (Heidegger, 1983, p. 140). Las obras de arte ya no ponen en obra la verdad; lejos ha quedado el tiempo de los grandes templos griegos y las majestuosas iglesias medievales. La pregunta es “si *el arte* es esencial y necesario y por lo tanto posible dentro del mundo de hoy determinado por la tecnología, por ella y para ella, que está sólo al principio de su desarrollo. (Una variante de la pregunta de Hegel). Ya *no* tenemos *más* una conexión *esencial* con el arte” (Heidegger, 1989, p. XIII).

¹³ En esta cita aparece un concepto fundamental de la filosofía de Heidegger, “Dasein”. En el habla cotidiana, “Dasein” significa en alemán “existencia”, que también se utiliza en filosofía como sinónimo de la palabra de origen latino *Existenz*. Pero aquí Heidegger no entiende “Dasein” como mera existencia, mera realidad efectiva, sino exclusivamente como la constitución ontológica de la existencia humana. Lo propio de ésta es estar abierta (*Da*) al ser (*Sein*) y ser capaz de cuestionarse el sentido de este. Desde la versión de Jorge Eduardo Rivera se estiló no traducir este término técnico, que José Gaos traducía como “ser-ahí”.

Guerrero habla de una Estética “operocéntrica” “en tanto atiende a las configuraciones que se exhiben por sí mismas en la producción artística. Mejor dicho: en tanto atiende al proceso productivo del hombre, o sea, a la ‘puesta en obra’ de valores rigurosamente artísticos” (Guerrero, 2017, p. 52). Esta idea también la encontramos en “El origen de la obra de arte”, en la que se analiza el carácter de obra de la obra (*das Werkhafte des Werkes*). Pero “operar” u “obrar” no debe entenderse, como advierte Edgardo Albizu, como el obrar técnico artístico a partir del cual se crea la obra de arte. No cabe duda de que el proceso técnico realizado por el artista es totalmente necesario para que exista la obra, pero esta no se reduce a ello (cfr. Albizu, 2000, p. 316). Tanto para Heidegger como para Guerrero, quien toma esto de “El origen de la obra de arte”, la obra tiene la capacidad de “poner en obra de la verdad” (*Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*) (GA 5, p. 73 [61]). “A esta disciplina que llamamos ‘Estética’, [...] le acoplamos la titularidad de ‘operatoria’: entendiendo que en ella no importa solamente el ‘ver’, sino ver de tal manera que, iluminando el Ser de las cosas, se liberen sus íntimas tendencias” (EO I, pp. 102-103). Es decir, lo importante de este abordaje es que logre liberar las operaciones propias de la obra, su capacidad de traer una nueva luz que permite que los entes comparezcan.

Para Guerrero, la obra de arte opera de tres modos, lo que llama la triple direccionalidad de la obra (la revelación y acogimiento de las obras, la creación de estas, y las tareas artísticas), cuestión que analizaremos a continuación. La obra es el eje a partir del cual se entienden todos los comportamiento estéticos. En este sentido, Albizu sostiene que la *Estética operatoria* es una “Estética de trama y de urdimbre”. La urdimbre es el hilo o conjunto de hilos verticales sobre y por debajo de los cuales se insertan hilos en dirección horizontal, a los que se llama “trama”. Este conjunto conforma el telar. La obra de arte “no ha de diluirse en las tramas existencial-ontológicas sino que ha de permanecer como urdimbre que las mantiene unidas y les da sentido, como los hilos básicos con lo que se urde la tela de la teoría” (Albizu, 2000, p. 334). Es decir, la obra no puede ser abordada solamente desde alguna de las direcciones artísticas (lo que identifica Albizu con la trama), sino que esta es el hilo fundante de todo comportamiento artístico. Y por ello será necesario para Guerrero recorrer cada uno de los hilos de la trama.

“Como de todas maneras hay que dejar abierta la cuestión de si hay algún arte y cómo puede ser éste, intentaremos encontrar la esencia del arte en el lugar donde indudablemente reina el arte. *El arte se hace patente*

en la obra de arte" (GA 5, p. 2 [11-12]; las itálicas son nuestras). Tanto la *Estética operatoria* como "El origen de la obra de arte" son trabajos *operocéntricos*,¹⁴ centrados en la obra. Con esto queremos decir que el lugar en el que encontramos qué es el arte es en la obra y no en el artista, en las teorías del arte, en los círculos artísticos. Guerrero quiere distanciarse de las doctrinas "descentradas" del arte que reducen la obra a especulaciones éticas y metafísicas ajenas a la actividad operativa artística. Lo propio del arte, su obrar u operar fundamental, será el poner en obra la verdad. Pero esto para Guerrero solamente es posible gracias a la modernidad, y aquí encontramos una primer discrepancia importante respecto de Heidegger. Es cierto que en cuanto a la relación entre arte y verdad está de acuerdo con Heidegger, pero mientras que para el filósofo alemán la modernidad significa la aparición de la estética y por ende la reducción de la obra a una mera vivencia sensitiva, imposibilitando que abra un mundo, para Guerrero la Edad Moderna significa también la posibilidad de que el arte se independice de su servidumbre tradicional a lo sagrado para alcanzar su verdadero valor y dignidad. La obtención de su autonomía comenzó con el Renacimiento y se fue consolidando entre el siglo XVII y XIX, cuando la obra dejó de ser un mero artefacto para convertirse en una "obra de arte" (cfr. Guerrero, 2017, pp. 57-58).

3. 2. La vía larga de la reflexión estética.

Hemos dicho entonces que lo central del trabajo de Guerrero, al igual que el de Heidegger, es la obra de arte. Ahora bien, ¿qué es una obra de arte?, ¿cómo interpretar este fenómeno?, ¿Por dónde empezar?, ¿por la obra misma?, ¿o más bien por su creador, el artista?, ¿o por lo que los espectadores que la juzgan?, ¿o, más bien, por las instituciones artísticas que la consagran como obra? Estas preguntas metodológicas están latentes tanto en "El origen de la obra de arte" como en *Estética operatoria*. "La metodología inaugurada por Husserl y consumada por Heidegger,

¹⁴ La expresión es propia de Guerrero y no la encontramos así en Heidegger. Uno podría imaginar que el mismo filósofo argentino podría objetar que no estaría de acuerdo con que "El origen de la obra de arte" es una obra operocéntrica, ya que Heidegger, al decir que la obra de arte nos pone ante la presencia de un dios, ata a esta a un fin extraestético, atentando contra su autonomía. Lamentablemente, esta objeción excede los límites de este trabajo, pero espero poder en un futuro cercano publicar un artículo al respecto.

especialmente en los últimos aportes de ambos pensadores, nos da una base firme para la exposición de los problemas" (EO I, p. 101). ¿A qué metodología se está refiriendo Guerrero aquí? A la fenomenología hermenéutica. Esto lo vemos confirmado cuando, posteriormente, en el parágrafo 4 de la sección "Trama", trabaja el círculo de la comprensión estética, retomando el concepto de "círculo hermenéutico" de la filosofía de Heidegger. Pero, como veremos a continuación, Guerrero reelaborará el círculo del arte propuesto por el filósofo alemán en "El origen de la obra de arte".

Según la representación habitual, la obra surge a partir y por medio de la actividad del artista. Pero ¿por medio de qué y a partir de dónde es el artista aquello que es? Gracias a la obra; en efecto, decir que una obra hace al artista significa que si el artista destaca como maestro en su arte es únicamente gracias a la obra. El artista es el origen de la obra. La obra es origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. [...] Pero el artista y la obra *son* en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte. (GA 5, p. 1 [11])

Lo que hace a una obra una obra de arte como tal es haber sido hecha por un artista, el que, a la vez, es tal en la medida en que logra hacer una obra de arte. Nos encontramos en un círculo. Por lo tanto, claramente, como señala Heidegger, hay un tercer elemento que define a ambos, que es aquello que llamamos "arte". Pero ¿qué es entonces el arte?, ¿es simplemente un término que agrupa artistas y obras de arte? Y, si así lo fuera, ¿qué haría a aquellos y a estas parte del selecto mundo artístico? Heidegger continúa preguntándose, entonces, qué es la esencia del arte, donde encuentra otro círculo: el arte se hace patente en la obra y, a la vez, lo que hace a ésta una obra de arte es el arte mismo. O bien podemos inducir qué es el arte tomando y comparando distintas obras de arte, presuponiendo que lo son, o bien lo podemos deducir de una noción prospectiva del arte que determina qué es una obra de arte y qué no. En el primer caso, ¿qué obras de arte tomar en consideración? ¿Deberíamos partir de las obras expuestas en *documenta 14* o deberíamos retrotraernos a la antigua Grecia? ¿Cómo estar seguros de que aquellas obras que tomemos como casos paradigmáticos son verdaderas obras

de arte? En el segundo caso, ¿en qué se sostienen esos supuestos que usamos como criterio para determinar qué es y qué no es arte?

Esto es lo que Heidegger llama “círculo hermenéutico”, lo que nos retrotrae a su obra *Ser y tiempo*. La noción de “círculo hermenéutico” supone una concepción del comprender y de la interpretación: toda interpretación supone un comprender previo. Es decir, cuando estamos, por ejemplo, ante una obra de arte, la interpretamos desde una idea previa de qué es el arte. Una obra de arte se me muestra como tal solamente si tengo una preconcepción de qué es el arte, elaborada a partir de la contemplación de otras obras que a su vez fueron comprendidas como tales desde una concepción previa del arte. No existe una experiencia virginal del arte, siempre están en juego preconcepciones. Para Heidegger, la solución no será otra que recorrer aquel círculo. Algunos, quienes busquen un conocimiento objetivo y neutro del ente, considerarán este círculo como vicioso, pero para el pensador alemán es todo lo contrario: es un círculo constitutivo. “*Sin embargo, ver en este círculo un circulus vitiosus y buscar cómo evitarlo, o por lo menos «sentirlo» como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender. [...] Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta*” (GA 2, p. 153 [171]). Recorrer el círculo supone, no una demostración rigurosa (esto sí supondría un círculo vicioso, ya que supondría lo que se quiere demostrar), sino un mostrar o explicitar el sentido precomprendido dado.

“El círculo hermenéutico es un elemento inherente a cualquier intento de interpretación de un fenómeno humano” (Kockelmans, 1986, p. 105),¹⁵ y uno de ellos será entonces el fenómeno de la obra de arte. Esto mismo está buscando Luis Juan Guerrero: entrar al círculo de forma correcta y recorrerlo a partir de la triple direccionalidad. “No es entonces el círculo vicioso que se forma en las cuestiones lógicas, sino la circularidad propia de los problemas existenciales” (EO II, p. 56). El filósofo argentino toma la noción de “círculo hermenéutico” y el planteo de Heidegger en el ensayo sobre el arte pero complejiza la circularidad que supone la obra de arte. Aquí tenemos un excelente ejemplo de la lectura evolutiva que hace Guerrero de Heidegger. Esta

¹⁵ La traducción es propia. En este trabajo podemos encontrar un análisis detallado de la relación entre “El origen de la obra de arte”, *Ser y tiempo* y el círculo hermenéutico.

debe interpretarse desde tres direcciones que constituirán los tres tomos de *Estética operatoria*.

Pero, antes de analizar el aporte de Guerrero, detengámonos en la crítica que Paul Ricœur hace al abordaje hermenéutico de *Ser y tiempo* en "Existencia y hermenéutica", texto publicado en 1969 en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Para Ricœur existen dos formas de hacer fenomenología hermenéutica: una vía corta y una vía larga. La vía corta la identifica con la analítica del Dasein de *Ser y tiempo*, donde Heidegger rápidamente abandona el debate del método y de entrada, sin dialogar con las ciencias humanas, comienza su ontología del ser finito partiendo de la estructura del comprender del Dasein. "No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática" (Ricœur, 2006, p. 11). Esta inversión refiere a la inversión que realiza Heidegger dentro de la hermenéutica: la pregunta ya no es cómo interpretar los textos, sino qué implica este ser que somos, el Dasein, que supone el comprender. La existencia humana está inserta en un contexto de significaciones a partir del cual se comprende a sí mismo, pero Heidegger no analiza este contexto significativo, lo que sería para él un análisis óntico, sino que va directamente al análisis ontológico de la existencia. En síntesis, para Ricœur la vía corta se introduce inmediatamente a la investigación del ser, a hacer una reflexión ontológica, sin mediar con un análisis que contraste el tema de estudio, el Dasein, con los aportes de otras ciencias humanas y, por lo tanto, extrayendo al objeto en cuestión del contexto interpretativo en el cual está inserto.

Lo que Ricœur propone, la vía larga, es un camino indirecto pero con el mismo propósito: una investigación ontológica del ente capaz de comprensión. Para el filósofo francés, al igual que para Heidegger, la comprensión es un modo de ser de la existencia, pero toda comprensión supone un lenguaje. Por eso para Ricœur será necesario un primer grado de análisis en el plano semántico, la examinación de los distintos contextos significativos donde se da el sentido, a partir del cual se comprende la existencia humana, lo que significará en concreto un análisis de las distintas ciencias humanas que utilizan el método de la interpretación y, por ende, se articulan lingüísticamente (como la

religión, el psicoanálisis, la historia).¹⁶ Gracias a este primer análisis, la hermenéutica filosófica no queda aislada de las otras disciplinas de la interpretación. Pero, para que este estudio sea propiamente filosófico, es preciso pasar a lo que Ricoeur llama el “plano reflexivo”, el paso al análisis ontológico de la existencia: la comprensión de los signos nos habla de la comprensión de un sí mismo, de un existente que se comprende a sí mismo. “[Ú]nicamente en el movimiento de la interpretación podemos percibir el ser interpretado. La ontología de la comprensión permanece implicada en la metodología de la interpretación, según el ineluctable ‘círculo hermenéutico’ que el mismo Heidegger nos enseñó a trazar” (Ricoeur, 2006, p. 23).

¿No podríamos decir, análogamente, que de la misma manera rápida e inmediata en la que se introduce al problema ontológico de la existencia en *Ser y tiempo*, se introduce Heidegger al problema ontológico de la obra de arte? Esta vía “corta” de la hermenéutica la encontramos también en “El origen de la obra de arte”. Si bien Heidegger nos propone recorrer todo el círculo hermenéutico que supone la obra de arte, no hay un diálogo con las disciplinas propias del ámbito del arte, no está “en contacto con las metodologías efectivamente practicadas” (Ricoeur, 2006, p. 19) y “elabora directamente por un súbito vuelco” (Ricoeur, 2006, p. 23) la ontología de la obra de arte. Análogamente, Guerrero propone, en términos ricœurianos, y aquí encontramos uno de sus

¹⁶ Este fragmento puede servir para ilustrar aquello a lo que se está refiriendo Ricoeur: “Esta vía inductiva es la única accesible en el comienzo de la investigación, pues la cuestión es, precisamente, determinar la estructura común de las diversas modalidades de expresión simbólica. Aquí habría que invocar, sin preocuparse por una precipitada reducción a la unidad, los símbolos cósmicos que revelan una fenomenología de la religión, como la de Van der Leeuw, Maurice Leenhardt o Mircea Eliade; el simbolismo onírico revelado por el psicoanálisis, con todos sus equivalentes en el folklore, las leyendas, los refranes y los mitos; las creaciones verbales de los poetas, según el hilo conductor de las imágenes sensoriales, visuales, acústicas y otras, según la simbólica del tiempo y el espacio. A pesar de tener arraigos diversos en los valores fisonómicos del cosmos, en el simbolismo sexual, en la imaginaria sensorial, todos estos simbolismos advienen en el elemento del lenguaje. No hay simbolismo previo al hombre que el habla, aun cuando el poder símbolo tenga sus raíces más abajo. Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo y el imaginario acceden a la expresión; siempre es necesaria una palabra para retomar el mundo y hacer que se convierta en hierofanía” (Ricoeur, 2006, p. 18)

grandes aportes, una “vía larga” para su reflexión estética. Adopta como metodología de trabajo el método hermenéutico, pero su trabajo buscará constantemente contrastar sus reflexiones tanto con distintas obras de arte, antiguas y contemporáneas (desde las cuevas de Lascaux hasta los frescos de Orozco), como con las teorías de arte y trabajos de historia del arte de su tiempo (como Charles W. Morris, Erwin Panofsky, Leon Underwood, Roger Caillois, Boris de Schloezer, André Malraux, por nombrar algunos). En este sentido hay un camino indirecto, al igual que en Ricœur, que nos conduce, lentamente, al plano ontológico de la obra de arte.

Al igual que el análisis de Ricœur sobre la existencia, la reflexión sobre la obra de arte de Guerrero comparte con Heidegger el objetivo final, el carácter ontológico de la obra, análisis que el filósofo argentino llama “trascendental”. Pero es preciso elaborar un camino indirecto que dialogue con las otras disciplinas que tienen como objeto la obra de arte.

No pretende [este análisis trascendental-ontológico], en cambio, sustituir a las tareas científicas particulares. Por el contrario, sus categorías —aunque de una “operatividad trascendental” muy distinta y distante del planteo kantiano— todavía pueden ser tildadas de “vacías”, si no se hunden entre los materiales, amplios y variados, a menudo espesos y compactos, que le ofrecen las investigaciones especiales. Pero inversamente, estas últimas, sin aquellas categorías constitucionales, son “ciegas” (EO I, p. 102)

Es decir, un abordaje puramente ontológico-trascendental puede ser considerado vacío, estéril, si no entra en diálogo con las investigaciones específicas de la obra de arte, lo que Heidegger llamaría “ciencias ónticas”: la historia del arte, la teoría literaria, la sociología del arte, la psicología del arte, la antropología cultural, la etnografía, entre otras. También Guerrero considera lo que llama “doctrinas del arte”, teorías explicitadas o implícitas en mitos, tradiciones orales, instrucciones de taller, teologías y políticas del arte de distintas épocas. Esta “simbiosis” de enfoques y perspectivas de la obra de arte permite una mirada más completa del objeto de estudio, pero siempre desde “los horizontes problemáticos de una prima philosophia sive aesthetica” (EO I, p. 103),

ya que, de lo contrario, todos estos enfoques son ciegos sin el análisis ontológico que aporta la filosofía.¹⁷

3.3. El círculo hermenéutico propuesto por Guerrero: la triple direccionalidad

Uno de los principales aportes de la *Estética operatoria* es la metodología propuesta para abordar la obra de arte. A lo largo de la historia del pensamiento, algunas estéticas enfatizaron el rol del artista y pusieron el foco en la creación, mientras que otras pusieron el centro en la recepción del espectador o en el contexto en que surge la obra. Pero ¿qué determina a la obra como obra? ¿Qué hace a la obra una obra de arte? ¿La mano del artista?, ¿la aceptación del público?, ¿el contexto en el que se le inserta? La propuesta de Luis Juan Guerrero viene a traer un equilibrio entre estas tensiones. Según el filósofo argentino, toda actividad humana muestra una triple orientación:

1. La primera tiene que ver con la capacidad humana para ir más allá de los hechos y alcanzar el Ser. “Porque es *un salto anticipador de la experiencia*, más que una explicación sistemática de dominios ya establecidos. Es la dirección que nos descubre nuevas posibilidades de la experiencia” (EO I, p. 165).
2. La segunda nos conduce a la fuerza latente que hace a las cosas ser lo que son, lo que en términos clásicos es llamado “esencia”.
3. La última nos conduce prospectivamente al fin del actuar; es decir, a la hora de actuar proyectamos una meta. Esto es lo que llama Guerrero “destino” o “tarea”.

¹⁷ Pero no perdamos de vista que aquí estamos hablando de la reflexión estética, es decir, este largo rodeo es necesario para la investigación filosófica de la obra, pero no para tener una experiencia estética. La obra de arte se exhibe a sí misma y propone un mundo a partir del cual comprendernos, independientemente del que le dio origen. Esto es lo que Guerrero llama la “insularidad imaginaria” de la obra: el mundo que propone, la configuración imaginaria que trae, se independiza del mundo histórico del cual proviene. En otras palabras, no necesitamos investigar las condiciones históricas, sociales y culturales para tener una verdadera experiencia estética.

Estos tres comportamientos posibilitarán las tres direcciones a partir de las cuales se analizará la obra de arte y a partir de las cuales el hombre se comporta frente a esta y, al mismo tiempo, constituirán los tres tomos de *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Cada dirección es una manera de tratar, de “estar entre” las obras de arte o, como sostiene Roberto Walton (2017), cada dirección es un horizonte trascendental a partir del cual se puede analizar la obra de arte. Guerrero introduce la noción de “dirección” para no caer en un sistema cerrado, sino en uno “siempre abierto, siempre imprevisible y, por supuesto, inacabable” (EO I, p. 105). Las tres direcciones serían:

1. El comportamiento hacia el Ser de la obra de arte, que es lo que entiende como actitud de revelación por parte de la obra y acogimiento de esta.
2. El comportamiento hacia la Esencia de la obra de arte, que no es otra cosa que el momento de creación de la obra, la “puesta en obra” de esta, expresión netamente heideggeriana.
3. El comportamiento hacia la Tarea de la obra de arte, que refiere a la promoción y el requerimiento de más y nuevas obras.

Estas tres direcciones pretenden dar cuenta de la experiencia estética de un modo integral. En primer lugar, en el orden empírico, y no en el fundamental, una comunidad, una escuela, una clase dirigente, establece una dirección artística, lega una tarea artística (III). En segundo lugar, esta tarea es apropiada por el artista, quien crea una obra de arte (II). Finalmente, la obra se revela, se muestra como tal, y es acogida por los espectadores (I).

También con un espíritu muy alejado de nuestro criterio metodológico, sostiene Heidegger: que la básica estructura filosófica del fundamento tiene una triple modalidad: fundar como fundamentar (*Begründen*), como posar o hacer pie (*Boden-nehmen*) y como instaurar (*Stiften*). Proyectando esta tesis en nuestro esquema de trabajo, diríamos que todo “fundamento” o “razón de ser” tiene una triple dirección: como fundamentación del Ser, como arraigo en una Esencia y como instauración de una Tarea, empresa, misión o destino (EO I, p. 166).

Aquí Guerrero reconoce que la idea de la triple direccionalidad supone una distinción netamente heideggeriana, el triple sentido de fundar de la trascendencia de la existencia humana (*Begründen*, *Boden-nehmen* y *Stiften*) que el filósofo alemán desarrolla en el ensayo “De la esencia del fundamento”.¹⁸ Como vemos en el fragmento citado, Guerrero identifica: 1) fundamentar (*Begründen*) con la revelación y el acogimiento de la obra, 2) tomar suelo (*Boden-nehmen*) con la creación de la obra, e 3) instaurar (*Stiften*) con la promoción y el requerimiento de nuevas obras de arte. Guerrero indica que las tres direcciones refieren a la triple modalidad de la trascendencia: “‘por encima’ de la realidad descubrela-posibilidad —el horizonte del Ser—; ‘por detrás y por debajo’, busca el suelo soportante de la Esencia; y ‘por delante’ se proyecta hacia una actividad transformadora” (EO I, p. 167). Aquí tenemos dos expresiones clave: “busca el suelo” nos remite al *Boden-nehmen*, y lo identificará con la creación, sobre la que hablará en el volumen II, y “proyectar”, lo propio de *Stiften*, lo identificará con la promoción y requerimiento de obras de arte, sobre lo que hablará en el volumen III.

Pero veamos en detalle las razones de esta identificación (por cuestiones didácticas mantendré el orden de exposición de “De la esencia del fundamento” y no el orden de Guerrero, aunque coincide con el “orden empírico” que trazamos más arriba):

1) Para Heidegger, el concepto de “instaurar” (*Stiften*) es una nueva formulación de lo que en *Ser y tiempo* llamaba “proyección de un mundo” y se identificaba con el advenir (*Zukommen*). “Este «primer» fundamentar no es otra cosa que el proyecto del «en consideración a». [...] El «en consideración a» proyectado en este proyecto que arroja delante remite a la totalidad de lo ente que se desvela en este horizonte del mundo” (GA 9, p. 165 [142]). “[E]l proyecto de un mundo hace posible una comprensión previa del ser de lo ente” (GA 9, p. 168 [144]). “Mundo” refiere a un conjunto de relaciones significativas que les permite a los entes mostrarse, una comprensión previa del ser de lo ente. En *Ser y tiempo*, este mundo, este conjunto de relaciones significativas,

¹⁸ “De la esencia del fundamento” aparece en 1929, dos años después de *Ser y tiempo*, publicado en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo homenaje a Edmund Husserl. En 1976 se publica en *Hitos* (GA 9). Aquí referiremos a los temas de este ensayo concernientes a la *Estética operatoria*. Para un análisis más exhaustivo de “De la esencia de la verdad”, cfr. Caputo (1970), De Kuyser (1983) y Richardson (2003).

es proyectado, para Heidegger, por la existencia humana. El Dasein, al existir, se proyecta en posibilidades. El presente se me abre desde las posibilidades que proyecto. La posibilidad de ser artista, por ejemplo, no es un estado dado, no es algo que se alcanza al pintar un cuadro, sino que es la proyección de esa posibilidad la que hace al artista ir al taller, comprar materiales, pintar, visitar museos. Un pincel se le muestra al artista como una herramienta de trabajo, mientras que, por ejemplo, un cavernícola, cuyo mundo, cuyo marco interpretativo, es distinto, lo vería de otra manera. En definitiva, esa posibilidad de ser artista le abre un mundo, un horizonte a partir del cual significa las cosas. Pero esto no lo debemos pensar en términos individuales, sino comunitarios, dado que “el ser artista” supone una precomprensión, un mundo, que no crea el individuo sino que extrae de su cultura. De la misma manera, para Guerrero hay una proyección de una comunidad que le abre un mundo al artista. “Así, por ejemplo, para una determinada comunidad el mundo debe tener tal luz. En otras palabras: la comunidad quiere que el mundo tenga esa luz, y al artista *se le reclama e impone* que el mundo de su obra exponga esa luz” (EO II, p. 49). El artista responde a los reclamos de una comunidad o una época: le legan una tarea, le imponen una dirección artística, sea explícita o implícita; es decir, proyectan posibilidades. Un pintor medieval nunca podría pintar unas manzanas sobre la mesa a lo Cézanne; ni siquiera se le ocurriría, pues dentro de su horizonte de comprensión hay una comunidad que le impone la tarea de pintar temas religiosos. “Por eso las grandes figuras en la historia de las empresas artísticas no son ‘inspirados’, ni ‘inventores’, pero en cambio son *los grandes mayéuticos del arte*. Por ejemplo, los Medici en el *Quattrocento*” (EO III, p. 63).

2) Pero estas posibilidades no son infinitas, sino que, dado que quien proyecta, el Dasein, es finito, sus posibilidades también lo son: su proyección parte siempre de un suelo. Las innumerables posibilidades del Dasein no podrían realizarse todas en razón de su finitud; la realización de unas excluye la de otras. “Tomar suelo” (*Boden-nehmen*) refiere a la facticidad de la existencia humana, al hecho de que, al ser un ente finito en medio de los entes, ciertas posibilidades se le sustraen. El “suelo” representa aquello dado de antemano, y de lo cual muchas veces no somos conscientes, que circunscribe nuestras posibilidades futuras. La facticidad de la obra de arte, el “tomar suelo” de la obra, es el suelo a partir del cual parte el artista al momento de ejecutar la obra. El hombre es un ser finito y, por lo tanto, no crea desde la

nada. Su creación no es producto de un genio, abstraído de cualquier condicionamiento cultural o social, sino que supone una serie de estratos histórico-culturales que conforman el suelo donde se crea la obra, es decir, una serie de estratos que limitan las posibilidades fácticas de la obra: 1) el plano anónimo de la vida social; 2) los mandatos de una clase dirigente; 3) las escuelas artísticas que velan por un “estilo”;¹⁹ 4) el artista individual que crea la obra, que “no es, por consiguiente, el factor primordial, sino el último y el más condicionado de todos” (EO II, p. 60).²⁰ El requerimiento y la promoción de las obras de una comunidad proyecta ciertas posibilidades, pero estas no son infinitas, sino que suponen un sustrato fáctico e histórico que condiciona la proyección y también la ejecución de la obra y la realización de esa proyección. Es decir, el artista es el último elemento que determina la facticidad de la obra; antes hay una diversidad de estratos. Esto lo encontramos más claramente en la conferencia dictada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en 1949, “Escenas de la vista estética”: “nuestra capacidad humana de composición artística resulta siempre limitada y finita” (Guerrero, 2015, p. 30). ¿Limitada en qué sentido? Más adelante lo aclara: “la obra no se inscribe solamente en la determinación particular del hombre, es decir, en una época histórica y una cultura local, sino también en la determinación particular de una materia

¹⁹ Esto es desarrollado en *Estética operatoria II: El estilo es “la presencia real y directa de ciertas grandes obras del pasado, en la obra que se encuentra actualmente en ejecución”* (EO II, p. 203; las itálicas son del autor). Es decir que el “suelo” a partir del cual se ejecuta la obra supone la retención de otras obras de arte. El artista, a la hora de crear, dialoga y supone las obras que lo anteceden.

²⁰ Karsten Harries hace una lectura similar sobre el rol del artista en “El origen de la obra de arte”. “Aquí se dice que el rol del artista es puramente pasivo. Él no es más que un pasaje, como dice Heidegger. Lo que pasa a través de él proviene de la tierra en la que tiene sus raíces, invitándonos a volver a la pregunta que Heidegger había planteado con respecto a la comparación de Descartes de la filosofía como un árbol: ¿En qué suelo tiene este árbol sus raíces?” (Harries 2009, p. 98; la traducción es propia). Es decir, del mismo modo que la filosofía no es una reflexión ahistórica, sino que echa sus raíces en un suelo, en contexto social, cultural y político, ni el artista crea desde la nada ni la comunidad proyecta una tarea de la nada, sino que toman su impulso desde un suelo históricamente sedimentado.

específica” (Guerrero, 2015, p. 30).²¹ Es decir, la materia también marca un límite respecto a las obras que la comunidad proyecta. El contexto cultural y social, el estilo, el propio individuo creador y la materia son todos estratos que conforman el suelo sobre el cual se erige la obra. Este proceso creador es una “gestación consumatoria”, refiriéndonos a consumir en el sentido heideggeriano como realizar algo en su plenitud (cfr. EO II, p. 12). El creador es quien realiza su obra en toda su plenitud, y por ello la segunda dirección refiere a la Esencia.

3) Por último, Heidegger aborda el tercer componente del fundar, el “fundamentar” (*Begründen*). Por un lado, el Dasein proyecta posibilidades; por el otro, esas posibilidades son limitadas por la facticidad de la existencia, pero aún no se ha dicho con precisión cómo se muestran los entes. El manifestarse de los entes, lo que Heidegger llama “verdad óptica”, es posible gracias a la verdad ontológica, esto es, el espacio de sentido que permite a los entes comparecer, lo que llama “la comprensión del ser”. Digámoslo de otro modo: el fundamentar articula el elemento positivo, la proyección de posibilidades, y el negativo, la limitación de posibilidades, y así articula la inteligibilidad:

²¹ En esta conferencia, Guerrero va mostrando los distintos estratos que componen la obra de arte y anticipa alguna de las cuestiones que planteará en *Estética operatoria*: 1) un primer estrato que llama “taller”: el mundo, en sentido heideggeriano, que vamos creando y en el cual siempre estamos insertos. En el trato cotidiano con las cosas, la existencia, no en un sentido individual sino colectivo, va conformando un mundo, un orden a partir del cual se organizan los entes. 2) Sobre este se monta un segundo estrato, “la fiesta”, es decir, el juego en una dimensión social a partir del cual los hombres ponen en suspenso el mundo anterior, el mundo pragmático de la vida cotidiana, y donde florece la imaginación. 3) En medio de la “fiesta”, un hombre se queda absorto con un objeto. Este es el estrato del encantamiento. En la contemplación de este objeto surge un temple de ánimo gracias al cual conectan el estado interior del espectador y el objeto estético. 4) Una vez lograda esta conexión, se puede configurar una imagen, transformar ese temple de ánimo en un complejo significativo. Guerrero lo llama “exorcismo” porque de alguna manera es descifrar el mensaje atemático del temple de ánimo, ponerlo en imágenes, darle una significación. 5) Por último, la composición refiere a la “exteriorización” del proceso anterior, que configuraba una imagen o complejo significativo, es decir, la composición de la obra de arte. Cada estrato supone al anterior y tiene como última capa la obra de arte. Como vemos, tanto en esta conferencia como en *Estética operatoria* la obra no es creada nunca *ex nihilo*, sino que, en cuanto ente fáctico, supone un estrato de sentidos históricos y culturales.

los entes se tornan inteligibles. El espacio de sentido a partir del cual se nos muestran las cosas se compone de esta tensión entre la proyección y la sustracción de posibilidades. Estos tres elementos, igual que las direcciones de Guerrero,²² no se excluyen entre sí, sino que son igualmente originarios y complementarios: la proyección limitada de posibilidades abre un mundo que funda el fundamento ontológico para que los entes se muestren.²³ Este tercer componente será identificado por Guerrero con la revelación y el acogimiento de la obra de arte, con el “comportamiento hacia el Ser de la obra de arte”. ¿A qué se refiere con “el Ser de la obra de arte”? “En la Estética I se muestra la pulsión o empuje de auto-revelación de la obra y su proceso de acogimiento. Y por tanto, el puro Ser de la obra de arte, es decir, su presencia y su llamado” (EO I, p. 169). Es decir, la obra se manifiesta, comparece como ente, lo que Heidegger llama “verdad óntica”. Pero la manifestación de este ente supone la apertura de una verdad ontológica. Es decir, la obra, al manifestarse, permite que otros entes se muestren. La obra de arte es un ente que, al manifestarse, transforma cómo el resto de los entes se muestran. “En ese centro de apertura e iluminación del ente acontece el des-encubrimiento del ente mismo” (EO I, p. 413). Acontece la nueva luz que trae la obra, que Guerrero y Heidegger llaman “Ser”. Pongamos el siguiente ejemplo: para leer la *Divina comedia* debo tener una cierta precomprensión del mundo (mínimamente: qué es un libro, qué es el infierno, qué es el paraíso, etc.), pero la experiencia de

²² “Por otra parte, debemos acentuar de inmediato que no son tres actitudes separadas, entre otras varias, sino precisamente aquel triple contexto de todos los comportamientos estéticos, a que antes nos referíamos” (EO I, p. 167).

²³ “Aunque aquí no se puede mostrar, *el proyecto de un mundo* hace posible una comprensión previa del ser de lo ente, sin ser él mismo ninguna relación del Dasein con *lo ente*. A su vez, *la implicación* que permite que el Dasein se encuentre situado en medio de lo ente (sin que falte nunca un desvelamiento de mundo) y que esté determinado por él en su ánimo no es ningún *actuar ateniéndose a lo ente*. Ahora bien, ambos son, dentro de su unidad ya caracterizada, la posibilidad trascendental de la intencionalidad, de tal modo que, en cuanto modos del fundamentar, ellos contribuyen a que madure o se produzca un tercer modo: el fundamentar como dar fundamentos [*Begründen*]. En este último, la trascendencia del Dasein se encarga de que sea posible el manifestarse del ente en sí mismo, esto es, se encarga de que exista la posibilidad de la verdad óntica” (GA 9, p. 168 [144]).

lectura de esta puede transformar esta comprensión previa de las cosas. Aquí encontramos la principal coincidencia entre el filósofo alemán y el filósofo argentino: la obra de arte tiene una función ontológica, la revelación del Ser, que no es otra cosa que la apertura de espacio de sentido, una nueva luz que permite a los entes mostrarse.

¿Qué es la obra de arte? Solo podemos alcanzar lo propio de la obra recorriendo el círculo. Cada punto supone al anterior: al acoger o contemplar una obra (I), esta nos remite a un artista que crea o ejecuta la obra (II), el cual es direccionado por una comunidad (III). El creador de la obra (II) es guiado en su obrar por una sociedad o época (III) y dialoga con las obras del pasado que ha contemplado (I), que constituyen un estilo. La dirección de la comunidad (III) lega una tarea al artista (II) teniendo dentro de su horizonte de comprensión las obras del pasado que la tradición ha acogido (I). “Pero luego, como ya hemos dicho, el proceso vuelve hacia atrás y se cierra el círculo” (EO I, p. 170). Ni los contempladores ni los artistas pueden contemplar “la obra en sí”, en su pura apariencia, “sino que: a) *implican* en el Ser de la Estética contemplativa la ‘puesta en obra’ de la creación artística (II). Y b) también implícitamente reconocen que esa ‘puesta en obra’ *obedece* a un reclamo (III)” (EO I, p. 172). Es decir que las tres direcciones nos marcan tres puntos dentro del círculo a partir de los cuales se nos muestra la obra de arte, “[p]orque todo proceso de comprensión es circular” (EO I, p. 169). La obra de arte no es nunca un fenómeno puro o, como lo llama Guerrero, un “fenómeno desnudo”, sino que debemos entenderla recorriendo el círculo, “el ‘largo camino’ de la experiencia” (EO II, p. 56). Guerrero toma, sin ninguna duda, la estructura del círculo hermenéutico; su transfiguración en *Estética operatoria* supone elementos que no encontramos en Heidegger. Aquí vemos claramente la lectura evolutivo-productiva de Guerrero.²⁴ Si bien Heidegger tiene en cuenta el rol del espectador, al que llama “los curadores” o “cuidadores” (*die Bewahrenden*), y el del artista, el filósofo argentino introduce un elemento nuevo que el pensador alemán no considera: el rol del promotor del arte, las demandas artísticas de una sociedad, época o comunidad. Estas demandas no necesariamente son explícitas; no necesariamente el

²⁴ William Richardson curiosamente también reconoce una triple dirección en “El origen de la obra de arte”: la obra abre un espacio de sentido gracias a la donación del Ser, la creación del artista y la tarea de los curadores de mantener abierta esa verdad puesta en obra (cfr. Richardson, 2003, pp. 413-414).

contemplador o el artista tienen un conocimiento evidente de estas, sino que es una proyección normativa tácita.

3.4. El abordaje ontológico, ¿una reflexión fenomenológica?

En el primer punto sosteníamos que Guerrero adopta la metodología propia de la fenomenología hermenéutica al tomar la noción de “círculo hermenéutico” para abordar la obra de arte. En la sección anterior afirmábamos que la *Estética operatoria* era un análisis ontológico. Aún debemos ahondar más en estas afirmaciones. ¿Puede Guerrero, en primer lugar, considerarse un fenomenólogo? ¿En qué sentido hablamos de un análisis ontológico?

Guerrero reconoce que su investigación tiene dos estratos: uno óntico y otro ontológico. Esta distinción tiene claramente reminiscencias heideggerianas,²⁵ como lo reconoce Guerrero más adelante,²⁶ y también es influenciado por el libro *¿Qué es la ciencia?* de Wilhelm Szilasi, donde el filósofo alemán y amigo de Guerrero elabora una teoría de la ciencia a partir de la fenomenología de Heidegger, específicamente a partir de esta distinción entre una dimensión óntica y una ontológica. La primera refiere a lo histórico, fáctico y contingente, mientras que la segunda a lo *a priori* y constitutivo. Esto es lo que luego, en el seminario *Los problemas fundamentales de fenomenología*, de 1927, llamó “diferencia ontológica”: la diferencia entre el ser y el ente. El ser será, para Heidegger, aquello que permite al ente comparecer, el espacio de sentido que permite a los entes mostrarse, el horizonte último de inteligibilidad del ente.²⁷ Guerrero adhiere explícitamente a este planteo en el párrafo 17 de la sección

²⁵ Heidegger distingue entre ciencias ónticas o positivas y la ciencia ontológica o ciencia del ser, la filosofía, en la conferencia “Fenomenología y teología”, pronunciada el 9 de marzo de 1927 y repetida en Marburgo el 14 de febrero de 1928 (cfr. GA 9, pp. 48-50 [51-53]). En ese entonces Guerrero se encontraba en Alemania, con lo cual es plausible que la haya escuchado o haya accedido a su contenido por medio de algún apunte.

²⁶ “Hemos enfocado la llamada ‘diferencia óntico-ontológica’ —oculto motor de toda filosofía, genialmente puesto de relieve en nuestros días por Heidegger— como una correlación movible y multivalente entre el fenómeno estético y su correspondiente horizonte” (EO I, pp. 185-186).

²⁷ Para una caracterización más exhaustiva de la diferencia ontológica, cfr. Vigo “(2008, pp. 39-58).

“Trama”,²⁸ abandonando, junto con Heidegger, la fenomenología de la conciencia husserliana:²⁹ “La ‘constitución’ de cada horizonte ontológico sólo tiene sentido *a partir del Ser mismo* y no de la conciencia (como sostenía en sus primeros tiempos la Fenomenología)” (EO I, p. 187).

La aplicación de la correlación óntico-ontológica al análisis de la obra de arte propuesta por Guerrero supone la identificación del plano artístico con el óntico y el plano estético con el ontológico. Lo artístico-óntico es el estrato en el que se analiza e intenta explicar el propio fenómeno (¿cómo contemplarlo?, ¿cómo producirlo?), pero sin abordar su razón de ser. Las disciplinas “mal llamadas” empíricas, según Guerrero, como la historia del arte (plástico, literario, musical), la psicología del arte o la sociología del arte serían disciplinas ónticas. El plano ontológico supone abordar la razón de ser del fenómeno. La estética filosófica tiene como tarea la fundamentación ontológica de las disciplinas artísticas-ónticas y de nuestro trato con las obras. Es decir, esta ontología estética traza el campo *a priori* en el que se mueven las ciencias artísticas. Guerrero está haciendo una “Estética de las Estéticas” o, como la llama Ibarlucía, una “metaestética” (2008, p. 64). Para esclarecer este punto puede ser útil una comparación con la idea

²⁸ “El ente —mejor dicho: tal o cual ente particular— sólo se entiende constituido desde siempre a partir del Ser de dicho ente particular y, en último término, de aquel Ser total y absoluto, pero sin que sea necesario haber investigado explícitamente esta consideración trascendental” (EO I, p. 187). “Por eso al tratar con un ente particular tenemos una comprensión pre-ontológica del horizonte trascendental inmediato. O sea, del contexto que hace posible a ese ente. Más tarde podremos o no explicitar y tematizar dicha comprensión; esto es, convertirla en propiamente ontológica” (EO I, p. 187). Y encontramos una clara, aunque tácita, referencia a *Ser y tiempo*: “Pero también, al tratar con ese ente particular, poseemos pretemáticamente hasta el último horizonte. [...] Así, en el conocido ejemplo de la actividad de ‘martillar’, decimos que este ente se nos aparece dentro de un horizonte ontológico-histórico de ‘instrumentalidad’” (EO I, p. 187).

²⁹ A los ojos de Heidegger, Husserl nunca cuestionó el ser de las cosas, dando por supuesto y no problematizando el ser de la conciencia. En este sentido, Husserl seguiría bajo la tradición filosófica inaugurada por Descartes, centrada en el sujeto. Para ahondar en la relación entre Heidegger y Husserl y el giro que propone el primero dentro de la fenomenología, cfr. los clásicos trabajos de Pöggeler (1993) y Richardson (2003), como también los trabajos de Caputo (1992), Dostal (2011) y Overgaard (2011).

de “paradigma” y la noción de “ciencia normal” de Thomas Kuhn, desarrolladas en *La estructura de las revoluciones científicas*. La estética-ontológica funda un paradigma. “Considero a éstos [los paradigmas] como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 2017, p. 13). Es decir, es un conjunto de supuestos teóricos fundamentales, pero también creencias y valores, problemas y modelos de solución compartidos por una comunidad (en el caso de Kuhn) científica; en este caso, análogamente, por una comunidad artística. Este paradigma permite, según Kuhn, “la ciencia normal”. El hacer ciencia normalmente supone una serie presunciones que permiten a los científicos realizar su trabajo, hacer experimentos, calcular, medir. Un astrónomo, por ejemplo, no podría trabajar si no asume previamente que el sol es el centro de la galaxia: todos sus cálculos, hipótesis y resultados dependen de este presupuesto.³⁰ El científico no pone en duda el paradigma; si se presentan ciertas anomalías, dudará de sí mismo y de su propia capacidad antes que dudar del marco del cual parte. Las disciplinas artísticas-ópticas, de la misma manera, “no se preocupan por constituir sus propios fundamentos, en tanto reciben de la filosofía el ‘campo a priori’ o fundamento ontológico, dentro del cual se mueven sus investigaciones particulares”, estableciendo cada disciplina “las determinaciones específicas de sus objetos propios y, al mismo tiempo, elabora sus métodos o caminos de investigación” (EO I, p. 184).³¹ Es decir, la estética provee el paradigma a partir del cual

³⁰ En esta misma línea, investigando cómo la dimensión ontológica determina la marcha de las ciencias, es decir, disciplinas ópticas, dice Szilasi: “Para poder decidir si un ente o un fenómeno pertenece a su campo, tiene que disponer ya, de antemano, de los contornos, del horizonte de este campo. El horizonte con arreglo al cual explica los entes singulares se da *a priori* antes de todo encuentro con cualquier ente y de tal modo que transforma al ente. Así el físico, antes de entrar a considerar un fenómeno cualquiera, posee un concepto previo de lo que quiere decir ‘naturaleza’. Esta comprensión de la naturaleza determina toda su actitud en contraposición a la situación ingenua en la que la actitud y sus referencias circunstanciales trazan el horizonte de la comprensión. [...] El horizonte de cosas que se proyecta no sólo sirve para deslindar un campo, pues también sirve de fundamento sobre el que descansa toda la labor y la interrogación conceptual concreta de la ciencia” (Szilasi, 1966, p. 40).

³¹ En “La estructura de las revoluciones artísticas” de Gianni Vattimo encontramos un interesante análisis y comparación entre la estructura de la

se hace “arte normal”, determina el marco previo dentro del cual los artistas, críticos, galeristas e historiadores de arte trabajan normalmente.

Guerrero utiliza también la noción de “horizonte” para explicar la correlación óntico-ontológico, concepto propio de Husserl, entendiendo el horizonte como “el campo *a priori*” o fundamento ontológico. La estética provee un horizonte “en tanto sólo consiste en un horizonte de posibilidades de comprensión, dentro del cual un ente puede llegar a ser comprendido e interpretado en su fundamento o razón de ser” (EO I, p. 185). Es decir, la estética provee un marco de comprensión a partir del cual entendemos la obra de arte en cuanto tal. Ahora bien, este horizonte supone “una serie de estratos históricos, sociales y culturales de sedimentación trascendental, correlacionados, desde luego, con una serie de estratos trascendentales de interpretación” (EO I, p. 185). Aquí aparece nuevamente, formulada de otro modo, la distinción entre plano óntico y el plano ontológico, un doble fundamento: uno empírico (histórico, cultural y social) y uno trascendental. Lo empírico se funda en lo trascendental y solamente a partir de lo fundado tenemos acceso a lo fundante. La obra es un ente estratificado, con distintas capas de sentido. La labor del filósofo consiste en desentramar ese ente estratificado para poder determinar qué es lo propio de la obra de arte. Aquí encontramos, nuevamente, la vía larga de la fenomenología hermenéutico-estética: solamente a partir de un rodeo por la dimensión histórica, cultural y social de la obra podemos alcanzar el horizonte que la posibilita.

[...] tan sólo el estudio empírico de los fenómenos estéticos puede abrirnos el acceso, por una parte, hacia la inagotable variedad de producciones artísticas —que se extienden a lo largo y lo ancho de la historia y de la tierra, o sea de la tradicional “Historia universal”— y, por otra, hacia las condiciones que hacen posible de antemano cada una de esas apariciones, con su peculiar entonación y en su *kairós* o tiempo propicio (EO I, p. 186).

Sostenemos que Guerrero es un fenomenólogo en cuanto utiliza el método fenomenológico como vía de acceso a la cosa misma, en este caso, a la obra de arte. Aquí entendemos el método fenomenológico

evolución de las ciencias propuesta por Kuhn y la evolución de las artes (2015, pp. 83-98).

en el sentido en que lo desarrolla Heidegger en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*. “Fenómeno”, proveniente de $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, significa “lo que se muestra”. La fenomenología es el método que procura hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Este es el sentido de la máxima “volver a las cosas mismas”. Y, a su vez, el método fenomenológico es el modo de acceso que constituye la ontología porque en él se muestra el ser del ente, es decir, permite acceder a aquello que hace posible que se muestre el ente. “*La ontología sólo es posible como fenomenología*” (GA 2, p. 35 [55]; las itálicas son del autor).³² Desde el análisis de aquello que se muestra como fenómeno se traza el camino hacia sus condiciones de mostración. Se requiere de la fenomenología porque en la vida diaria, en nuestro trato cotidiano con las cosas, la condición de posibilidad de estos queda velada. Lo mismo ocurre con la obra de arte. Como lo fuimos mostrando, Guerrero intentará, a partir del acceso óntico o empírico del fenómeno estético (en diálogo con la historia del arte, la teoría del arte, la sociología de la cultura), es decir, a partir de la vía larga, alcanzar el ser del fenómeno estético, las condiciones de posibilidad de este. Es en este sentido que sostenemos que la *Estética operatoria* es una fenomenología ontológico-hermenéutica de la obra de arte.

4. Conclusiones

La figura del caníbal nos habla de lo que en la introducción llamábamos “fusión de horizontes” entre el lector y el autor, pero, como señalábamos, estos son horizontes que suponen una desigualdad geocultural histórica entre Europa y Latinoamérica. Una primera hipótesis que nos planteábamos era que Guerrero, en su recepción de Heidegger, buscaba superar esta dicotomía entre un centro y una periferia cultural. Hemos reconocido distintos niveles de lectura y postulamos la hipótesis de que Guerrero llevó a cabo una lectura evolutiva, es decir, una lectura no pasiva (no un mero comentario), sino productiva. El filósofo argentino tomó de su maestro elementos fundamentales de su filosofía del arte, sobre todo de “El origen de la obra de arte”, pero esta lectura significó a la vez la producción de una nueva obra, la *Estética*

³² Sobre la concepción de la fenomenología de Heidegger cfr. Crowell (2013), Von Herrmann (1988, 1990, 2000) y Rodríguez (1997).

operatoria. Por ello sosteníamos que Heidegger ocupa un lugar central en la obra de Guerrero.

Podemos ver esta lectura productivo-evolutiva, en primer lugar, en la ampliación del círculo hermenéutico que hace Guerrero al momento de abordar la obra de arte, lo que llamábamos la “vía larga” de la reflexión estética. Las breves indicaciones que hace Heidegger sobre el círculo hermenéutico en “El origen de la obra de arte”, Guerrero las hace propias como postulado metodológico, pero las amplía y reelabora. La obra de arte debe ser abordada en tres direcciones: desde su revelación, su creación y la imposición de una tarea artística. Esta es la gran novedad de la *Estética operatoria*. La obra debe analizarse desde distintos caminos para realmente poder entender el entramado que supone la experiencia estética. Ni una reflexión que priorice el rol del espectador ni una que aborde la obra desde el fenómeno de la creación ni una que interprete el fenómeno estético desde las directrices de una comunidad pueden realmente dar cuenta de la obra de arte. Uno no puede quedarse con una vía de acceso: debe recorrer todo el círculo que constituye nuestra comprensión de la obra de arte. Este es quizás el aporte más importante del filósofo argentino a la reflexión estética. Otra contribución es la aplicación de la distinción óntico-ontológica desarrollada en *Ser y tiempo* a la reflexión sobre la obra de arte. Pero esta aplicación no es solamente teórica, sino metodológica, pues supone poner en diálogo las reflexiones filosóficas con las investigaciones de otras disciplinas para poder llevar “luz” al fenómeno del arte, lo que llamábamos la “vía larga”. Por estas razones, sostenemos, la *Estética operatoria* es un intento fenomenológico-hermenéutico de analizar la obra de arte.

5. Bibliografía

5.1. Primaria

5.1.1. Textos de Heidegger

- ___ (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [SS 1927]. Vittorio Klosterman [(2001). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García Norro (trad.). Trotta].
- ___ (1983a). *Denkerfahrungen. 1910-1976*. Vittorio Klostermann.
- ___ (1983b). *Gesamtausgabe. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 40. Einführung in die Metaphysik*. [SS 1935]. Vittorio

- Klosterman [(2006). *Introducción a la metafísica*. P. A. Ackermann (trad.). Gedisa].
- ____ (1989). *Technik und Kunst - Ge-stell*. En W. Biemel y F.-W. von Herrmann (eds.), *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. (pp. XIII-XIV). Vittorio Klostermann.
- ____ (1995). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 34. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. [WS 1931/32]. Vittorio Klosterman [(2007). *De la esencia de la verdad: Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. A. Ciria (trad.). Herder].
- ____ (1997). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 10. Der Satz vom Grund*. Vittorio Klosterman.
- ____ (2010). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken*. Vittorio Klostermann [(2007). *Hitos*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza].
- ____ (2013). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 5. Holzwege*. Vittorio Klostermann [(2012). *Caminos de bosque*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza].
- ____ (2016). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann [(2012). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta].

5.1.2. Textos de Guerrero

- Guerrero, L. J. (1957). *Estética operatoria en sus tres direcciones. Creación y ejecución de la obra de arte*. Losada.
- ____ (1967). *Estética operatoria en sus tres direcciones. Promoción y requerimiento de la obra de arte*. Losada.
- ____ (2008). *Estética operatoria en sus tres direcciones. Revelación y acogimiento de la obra de arte: Estética de las manifestaciones artísticas*. Las cuarenta-Biblioteca Nacional de la República Argentina.
- ____ (2015). *Escenas de la vida estética*. En R. Walton y L. Lutereau (eds.), *Arqueología de la experiencia sensible. Estética fenomenológica en Argentina*. (pp. 13-32). Prometeo.
- ____ (2017). *Qué es la belleza y otros ensayos*. Editorial Biblos.

5.2. Bibliografía secundaria

- Albizu, E. (2000). *Verdades del arte*. Universidad Nacional de San Martín.
- Beigel, F. (2013). *Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento*. *Nueva Sociedad*, 245, 110-123.

- Belgrano, M. (2015). La relación entre la obra de arte y la verdad en “El origen de la obra de arte”. *Revista Tábano*, 11, 61–76
- Caputo, J. (1970). Being, Ground and Play in Heidegger. *Man and World*, 3(1), 26–48.
- (1992). The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger’s Relationship to Husserl. En C. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*. (pp. 326-344). Routledge.
- Cortés-Boussac, A. (2006). Heidegger en Latinoamérica. *Revista Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 10, 1-28.
- Crowell, S. G. (2013). Heidegger and Husserl: The Matter and the Method of Philosophy. En H. L. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*. (pp. 49-64). Blackwell.
- David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. El Cielo por Asalto.
- De Kuyer, K. (1983). The Problem of Ground in the Philosophy of Martin Heidegger. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 47(1), 100–117.
- Dostal, R. (2011). Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger. En C. B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. (pp. 141-169). Cambridge University Press.
- Espinete, D. y Keiling, T. (2011). *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes: Ein kooperativer Kommentar*. Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método. I*. Ediciones Sígueme.
- García, L. I. (2010). La crítica entre culturas: El problema de la “recepción” en el ensayo latinoamericano. *CUYO*, 27, 55-78.
- Harries, K. (2009). *Art Matters. A Critical Commentary on Heidegger’s «The Origin of the Work of Art»*. Springer.
- Ibarlucía, R. (2008). Luis Juan Guerrero, el filósofo ignorado. En L. J. Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones. Revelación y acogimiento de la obra de arte: Estética de las manifestaciones artísticas*. (pp. 9-93). Las cuarenta-Biblioteca Nacional de la República Argentina.
- (2014). La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger. A propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 40(2), 219-239.
- Jalif de Bertranou, C. A. (1996). Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina. *CUYO*, 13, 45-84. URL: <http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=1723>.
- Jáuregui, C. A. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana-Vervuert.
- Kockelmans, J. (1986). *Heidegger on Art and Art Works*. M. Nijhoff.

- Kuhn, T. S. (2017). *La estructura de las revoluciones científicas*. C. Solís Santos (trad.). Fondo de Cultura Económica de España.
- Overgaard, S. (2011). *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Springer.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza.
- Richardson, W. J. (2003). *Heidegger: Through Phaenomenology to Thought*. Springer.
- Ricœur, P. (2006). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. A. Falcón (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.
- Ruvituso, C. (2015). *Diálogos existenciales la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Iberoamericana.
- Schwartz, J. (2006). *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Fondo de Cultura Económica.
- Szilasi, W. (1966). *¿Qué es la ciencia?* W. Roces Suárez y E. Imaz (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, G. (2015). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. A. Bixio (trad.). Gedisa.
- Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*. Editorial Biblos.
- Von Herrmann, F.-W. (1988). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1990). *Weg und Methode: Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst: Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann.
- Walton, R. (2017). La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 5, 14-40.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1852>

Identity and Symbol in Paul Ricœur from the
Perspective of *Ideology and Utopia*

Identidad y símbolo en Paul Ricœur a partir de
Ideología y utopía

María Beatriz Delpech
Universidad Nacional de San Martín
Argentina
mbdelpech@gmail.com

Recibido: 04 – 11 – 2019.
Aceptado: 10 – 12 – 2019.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

This paper uses the critical reflections of Jeffrey Barash on the matter of the symbol in the works of Paul Ricœur. The interpreter, interested mostly in the *locus* of collective memory that can be found in *Memory, History, Forgetting*, considers the urge of abandoning Husserl's concept of analogy, used by Ricœur. For this purpose, he draws our attention to the concept of symbol that Ricœur avoids developing in the context of the discussion on memory. Consequently, he researches the background of the matter in *Freud and Philosophy* (1965) and *Time and Narrative* (1983-1985). In this paper, I will try to show that the course imparted in Chicago in 1975, *Lectures on Ideology and Utopia*, is the appropriate work to answer from the perspective of symbolism to the problems of the constitution of collective memory through the contribution made by Ricœur in his work on ideology.

Keywords: Ricœur; symbol; memory; ideology; anthropology.

Resumen

El presente artículo aprovecha la reflexión crítica de Jeffrey Barash sobre la cuestión del símbolo en la obra de Ricœur. El exégeta, interesado en el *locus* de la memoria colectiva que encuentra en *La memoria, la historia y el olvido*, considera la necesidad de abandonar el concepto de "analogía" de Husserl que Ricœur sostiene. Con ese fin, llama la atención sobre la concepción del símbolo que Ricœur evita desarrollar en el contexto de la discusión de la memoria. En consecuencia, realiza una pesquisa acerca de los antecedentes de la cuestión en *Freud: una interpretación de la cultura* (1965) y en *Tiempo y narración* (1983-1985). En el presente artículo intentaré mostrar que el curso impartido en Chicago en 1975, *Ideología y utopía*, es la obra indicada para responder desde el simbolismo a los problemas de la constitución de la memoria colectiva a través del aporte que realiza Ricœur en su trabajo sobre la ideología.

Palabras clave: Ricœur; símbolo; memoria; ideología; antropología.

Introducción

A principios de la década de 1970, Ricœur descubre de algún modo, que el campo pragmático era insoslayable. Aunque en sus trabajos de la década anterior se pueden ver anticipadas muchas de las inquietudes filosóficas que estructuran su filosofía posterior, es claro que el enfoque comienza a virar. El perspectivismo¹ que anuncia al final de *La simbólica del mal* da cuenta de un problema cuya indagación lo lleva, luego del tamiz de los filósofos de la sospecha, a un cierto corrimiento hacia la reflexión contextual y a la reformulación de su concepción del símbolo. Dicho desplazamiento ocurre, paradigmáticamente, en su crítica al estructuralismo, encarnado, entre otros, en la interpretación que Althusser hizo del marxismo, que puede leerse en la compilación del curso impartido por el filósofo francés en 1975, *Ideología y utopía*.² Como concluye Alejandra Bertucci en su investigación acerca de la cuestión del símbolo en Ricœur:

Ricœur mismo en sus recuentos autobiográficos va a señalar al estructuralismo como el responsable del cambio de orientación de su pensamiento. En principio, el estructuralismo es una teoría del lenguaje que se caracteriza por su atemporalidad, la ausencia de un sujeto y la clausura del lenguaje en sí mismo [...] [;] el estructuralismo se presenta como una contraposición a la teoría de los símbolos de Ricœur, en tanto niega sus temas principales: significado, subjetividad y referencialidad (2006, párr. 12).

En su desarrollo, la clave de la referencialidad va moviéndose desde el lenguaje del símbolo para focalizar el problema de la narración. Poner de manifiesto esta incorporación del campo práctico efectivo a la reflexión filosófica de Ricœur es de crucial importancia para comprender

¹ “Una filosofía que arranque en pleno lenguaje es una filosofía con supuestos previos de algún género. Su honestidad consiste en explicitar sus supuestos previos, en enunciarlos como creencias, en elaborar la creencia como una apuesta y en intentar recuperar la apuesta como comprensión” (Ricœur, 2004a, p. 490).

² El original se publicó en inglés como *Lectures on Ideology and Utopia*.

el tratamiento del aspecto simbólico en las obras posteriores, es decir, la década de 1990 y sus últimas obras a principios de la del 2000.

A partir de su interés por la narración a principios de los años 80, en *La metáfora viva* y en los tres tomos de *Tiempo y narración* Ricœur se encuentra con los problemas de la identidad narrativa y profundiza su trabajo sobre la cuestión. No obstante, la identidad narrativa es aún acerca de individuos o de colectivos indistintamente, ya que el filósofo no lo problematiza. Como bien sabemos, en 1990 aparece *Sí mismo como otro*, dedicada casi exclusivamente a la identidad narrativa individual y en la que el aspecto simbólico no aparece desarrollado.

Sin embargo, el trabajo ricoeuriano sobre la narración y la identidad dejaba una laguna en lo que respecta a la cuestión de la memoria, tema que no quedaba circunscripto a una mera inquietud teórica, sino que emergía de las lamentables consecuencias de los acontecimientos políticos de la historia reciente. Pero es en ocasión de adentrarse en el fenómeno de la memoria y su relación con la historia, en *La memoria, la historia y el olvido*, que se da el marco conceptual adecuado para problematizar una vez más la cuestión de la identidad personal y su relación con el colectivo. La memoria se muestra como el suelo fértil en el que se ponen en juego las dos esferas, ya que, como le recuerda Ricœur a Halbwachs, uno nunca recuerda solo.

No obstante, en esta instancia parecía necesario un nuevo recurso al simbolismo que parecía haber abandonado en los setenta y, como advierte Jeffrey Barash, su tratamiento no resulta ser suficiente. En *La memoria, la historia y el olvido* se encuentra de manera más desarrollada la apelación a la analogía con el fin de justificar la relación entre el sí y el otro y abrir la posibilidad de la atribución de la memoria al colectivo “nosotros”. No obstante, queda ese tendido entre la esfera individual y la colectiva, siempre en una condición difusa que parece abrir más interrogantes de los que puede responder. La reflexión crítica de Barash³ señala precisamente esta imprecisión y sus peligros. Pero Barash, quien exige de Ricœur una adecuada teoría del símbolo que dé cuenta de los complejos niveles de mediación entre la experiencia y la memoria personal y la esfera colectiva, realiza una pesquisa acerca de los antecedentes de

³ Especialmente en “Qu’est-ce que la mémoire collective ?” (2006), pero también en “The Place of Remembrance” (2010), “Analyzing Collective Memory” (2007), “Les enchevêtrements de la mémoire” (2008) y en su último libro *Collective Memory and the Historical Past* (2016).

la cuestión en *Freud: una interpretación de la cultura*, de 1965, y en *Tiempo y narración*, de 1983-1985. Quisiera utilizar la crítica de Barash para poner de relieve el problema que subraya en la obra de Ricœur y para explorar algunas respuestas posibles en *Ideología y utopía* —omitida por Barash en su investigación—, en donde Ricœur esboza una teoría del imaginario social que se plantea sobre la base de la tensión entre dos funciones que suponen la mediación simbólica y que no reduce los aspectos únicos de la existencia colectiva a modelos uniformes de explicación psíquica individual. De este modo, mostraremos el importante rol que cumple el curso de 1975 en la originalidad del pensamiento ricoeuriano. Así, abriremos nuevos caminos interpretativos de la obra de Ricœur que refuerzan los pilares teóricos de la problemática filosófica acerca de la identidad colectiva y su naturaleza.

En el presente artículo intentaré mostrar que el curso impartido en Chicago (publicado en español como *Ideología y utopía*) y algunos artículos de la época evidencian el corrimiento hacia la narratividad a partir de concebir la praxis desde un aspecto simbólico y comprender que la efectividad, el hombre real en sus circunstancias, no debe ni puede ser considerada de manera independiente. Para este fin, comenzaré con el momento en que se hace manifiesta esta nueva problemática sobre el símbolo en la obra tardía de Ricœur para poder rastrear una posible solución en su pensamiento de los años setenta.

La memoria colectiva y la constitución del vínculo social

En *La memoria, la historia y el olvido*, Ricœur pretende establecer un principio de cohesión social que oscile entre las concepciones de Locke y de Halbwachs, esto es, entre la preeminencia absoluta de la experiencia individual y la determinación total de la memoria personal por parte del contexto comunitario. A pesar de su rechazo al ego trascendental, Ricœur encuentra un punto de partida para su reflexión en la *Quinta meditación cartesiana*, donde Husserl sostiene un momento analógico como acto constitutivo para su teoría de la intersubjetividad. La condición de posibilidad de captar al otro yace en una presentación *a priori* o apercepción analógica que constituye al “otro en mí como otro”. Por lo tanto, para Husserl, la memoria colectiva no puede ser fundamental, sino que siempre presupone un ego trascendental como fuente absoluta de interacción significativa. Ricœur, comprometido con la antropología del hombre capaz esbozada en *Sí mismo como otro*, prefiere hablar del *cogito* herido o quebrado sin por eso dejar de atribuir, con Husserl, un

lugar fundamental a la analogía para poder explicar el fenómeno de la cohesión social y la memoria colectiva.

En esta hipótesis que traslada a la intersubjetividad todo el peso de la constitución de las entidades colectivas, lo importante es no olvidar nunca que sólo por analogía, y con relación a la conciencia individual y a su memoria, se considera a la memoria colectiva como una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes con ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas (Ricœur, 2010a, p. 156).

Hay un salto que Ricœur parece reconocer cuando recuerda el paso al espíritu objetivo en *La fenomenología del espíritu* con perplejidad. Sin presuponer el idealismo trascendental, queda una teoría con una capacidad explicativa tal que permite justificar la referencia a grupos como sujetos de experiencia. La historia de las representaciones que le interesa en ese contexto no pide menos, pero tampoco pide más que esto.

Pero, para ser justos con Ricœur, al final del apartado “Memoria personal, memoria colectiva” encuentra una posición en la que convergen la teoría de la mirada interior, a la que pertenece el análisis de la *Quinta meditación* de Husserl, y la de la mirada exterior, centrada especialmente en Halbwachs. Ese punto de intersección se da en su teoría de la adscripción, que, inspirado por la obra de Strawson, ya había desarrollado en *Sí mismo como otro*. Ricœur comienza admitiendo provisionalmente el valor operativo de la memoria colectiva, ya que nos anticipa que el problema del pasaje de lo individual a lo colectivo solo quedará resuelto al final de esta primera parte⁴ cuando pueda dar cuenta, entre ambos polos, de la zona intermedia conformada por la esfera de los allegados. Precisamente llama a Halbwachs a distinguir

⁴ “¿No existe, entre los dos polos de la memoria individual y de la memoria colectiva, un plano intermedio de referencia en el que se realizan concretamente los intercambios entre la memoria viva de las personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos? Este plano es el de la relación con los allegados, a quienes tenemos derecho a atribuirle una memoria de una clase distinta” (Ricœur, 2010a, p. 171).

entre la tesis “uno no recuerda solo”, de la que afirma que “no somos un sujeto auténtico de atribución” (2010a, p. 159). La idea final es que las miradas se encuentran en el reino de los contemporáneos, que Ricœur llama “allegados”. Es este el verdadero punto de partida de su teoría de la intersubjetividad y la cohesión social. Es el lugar epistemológico de la atestación que le permite afirmar también que no se recuerda en soledad y que por eso la memoria, en el marco de la historia de un grupo, se atribuye a sí, a los próximos y a los otros, lo que nos habilita como verdaderos sujetos y objetos de atribución. Solo entonces puede Ricœur abandonar el campo de la memoria, ya que “[n]o se debe entrar en el campo de la historia únicamente con la hipótesis de la polaridad entre la memoria individual y la memoria colectiva, sino con la triple atribución de la memoria: a ‘sí’, a los próximos, a los otros” (Ricœur, 2010a, p. 172). Aparece un concepto práctico de memoria colectiva que surge de esta idea de atribución que es la ocasión para hablar de una identidad que tiene la densidad ontológica de un sujeto gramatical, es decir, que está lejos de una ontología sustancialista. No se trata de una profundización en la naturaleza estructural de un nivel meta-personal, sino de la necesidad de comprender que es un fenómeno que se funda en un modo de darse de los vínculos cuya determinación se desarrolla en el uso.

Dicho esto, no cabe duda de que, en *El nivel patológico-terapéutico: la memoria impedida* (cfr. Ricœur, 2010a, p. 96), Ricœur intenta transpolar las categorías patológicas del “coloquio analítico” a la memoria colectiva y a la historia. La memoria impedida o herida sería aquella que tiene dificultad para acordarse de un trauma. Un recuerdo que produce un malestar tal que exige un trabajo de memoria, que es a la vez un trabajo de duelo para poder renunciar al objeto perdido y tender hacia una reconciliación con el pasado. El nivel de la memoria colectiva sufre de los mismos trastornos que el manejo del trauma en el nivel personal, ya que las heridas de la memoria colectiva están constituidas por la misma “noción de objeto perdido” (2010a, p. 107) que provoca el olvido⁵ (no suficiente memoria) o el exceso de memoria que explica, en la experiencia histórica, la compulsión de repetición. La posibilidad de

⁵ El olvido como impedimento, como imposibilidad de recordar, es también interpretado desde las categorías del psicoanálisis, y por eso “repetición” equivale a “olvido”: el recuerdo reprimido permanece activo. El pasado inaccesible permanece indestructible y “los obstáculos para el retorno

recordar está en el reconocimiento del déficit de crítica y la necesidad del trabajo de duelo implicado en el trabajo de rememoración que reconciliaría el presente de una sociedad con su pasado. Y, aunque no sea posible a simple vista señalar al terapeuta de las relaciones colectivas interhumanas, se puede suponer que “es el espacio público de discusión el que constituye el equivalente de [...] ‘la palestra’ como zona intermediaria entre el terapeuta y el paciente” (Ricœur, 2010a, p. 107).

Por esta razón es que Ricœur afirma que “[s]e puede hablar, no sólo en un sentido analógico sino también en los términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva” (2010a, p. 107). No obstante, esta transposición directa de los conceptos patológicos no implica una trasposición directa de todo el coloquio analítico al plano colectivo. Ricœur encuentra el ejemplo paradigmático de la aplicación directa en las conductas de duelo y su relación con la memoria, ya sea personal o histórica.

Pero Ricœur se da cuenta de que las aplicaciones de estas categorías también “se deben a una estructura fundamental de la existencia colectiva” (Ricœur, 2010a, p. 108). Dicha existencia, aunque con la densidad de un sujeto lógico de atribución, tiene una estructura tal que obliga a Ricœur a retomar la idea, que ya había trabajado en *Sí mismo como otro*, acerca de la relación fundamental de la historia con la violencia, es decir, esos acontecimientos fundadores que constituyen heridas simbólicas almacenadas en la memoria colectiva, heridas que exigen curación. Una de las formas patológicas de lidiar con esa violencia fundacional podría ser la compulsión de repetición (demasiada memoria), que pretende sustituir el recuerdo verdadero por el paso al acto de un presente de la conmemoración. Ricœur habla de “memoria repetición” que resiste toda crítica cuando de hecho la memoria-recuerdo “es fundamentalmente una memoria crítica” (2010a, p. 108).

Mucha memoria y poca memoria comparten el déficit de crítica, la imposibilidad de acceder a lo que Freud llama “trabajo de rememoración”, que exige el paso al plano práctico, es decir, el ejercicio de la memoria. La noción de “trabajo”, que Ricœur toma de Freud, “supone que los trastornos en cuestión no solo son sufridos, sino que también somos responsables de ellos, como lo atestiguan los consejos terapéuticos que acompañan la per-laboración” (2010a, p. 109). Lo que

de la imagen se hallan precisamente en el camino de la rememoración” (Ricœur, 2010a, p. 568).

parece mostrar este rastreo de la estructura fundamental de la existencia colectiva es que, dado su origen violento, el modo de ser colectivo se encuentra en permanente necesidad de lidiar con sus “patologías” y, guiando sus duelos hacia la concreción de una memoria “feliz”, de enfrentar la necesidad de una crítica que asuma su compromiso existencial con su trauma. Como veremos, es la ideología, pensada en su forma saludable, el enlace que hace que esos acontecimientos sean fundadores de identidad, esto es, adoptados como objeto de creencia de un grupo entero que sostiene su integración.

Un nivel simbólico meta-personal

Ahora bien, especialmente en “Qu’est-ce que la mémoire collective?” y en “The Place of Remembrance”, Barash se pregunta qué significa la preocupación de Ricœur acerca del fenómeno de demasiada memoria o demasiado olvido desde el punto de vista ético-político. La pregunta encuentra su verdadero punto de quiebre cuando se relaciona con el aporte de los consejos del psicoanálisis acerca de la complicidad del paciente en la constitución del trauma, tal y como observamos que Ricœur acepta en su obra de los años 2000, pero más problemáticamente en cuanto esta idea se extiende al abuso del lugar de “víctima” que habilita.

Como hemos visto, en *La memoria, la historia y el olvido*, Ricœur busca un principio adecuado de cohesión social para poder dar cuenta de la experiencia personal y de la dimensión extra-personal de la experiencia comunal en la que se encuentra entretejida. Para esto, Ricœur se apoya en la noción husserliana de “apercepción analógica” o “analogía”, la cual le permite habilitar la posibilidad de aprehender de manera inmediata a otros como “otros comunales”.

Si Ricœur se niega a aceptar la presuposición del idealismo transcendental de acuerdo con la cual todo significado deriva de los actos constitutivos del cogito, ¿no lo lleva a correr un nuevo riesgo el privilegio que aún le concede a la relación analógica entre individuo y comunidad, a saber, el de oscurecer las dimensiones de la identidad colectiva que escapan la caracterización

en términos de analogía con la identidad personal?
(Barash, 2010, p. 150).⁶

Barash define a la memoria colectiva como la transmisión de la experiencia compartida que ha sido retenida por un grupo. En la búsqueda obsesiva por “el lugar” de la memoria colectiva, Barash la distingue de su encarnación simbólica y de la tradición. La memoria colectiva fundamenta una narrativa histórica que no es un sinónimo de la encarnación simbólica de un acontecimiento, momento en el cual la imaginación da lugar a una fuerza simbólica que asegura la continuidad temporal de las identidades grupales más allá de la experiencia temporal. La memoria colectiva, por lo tanto, gravita entre las múltiples perspectivas individuales y la encarnación simbólica a través de espesos estratos. “Y esta perdurabilidad, entre cambios y discontinuidades profundas, indica una dimensión de encarnación simbólica del lenguaje y gestos corporales que constituye una fuente metapersonal de interacción personal e interpersonal” (Barash, 2010, p. 155).

Barash enfatiza el uso que Ricœur hace de las categorías de “deuda” o “trauma”, las cuales aplica al individuo y a la comunidad indistintamente (Ricœur dice “de manera directa”) pero al costo de oscurecer el fenómeno de la memoria colectiva en su profundidad. De acuerdo con Barash, estos no son conceptos que nos ayuden a revelar aquello que designamos como “memoria colectiva”, ya que la reducen a un psicologismo.

De manera sorprendente, sin embargo, de acuerdo con el interés que Ricœur le ha puesto al símbolo en sus trabajos anteriores, no insiste más en ese tema en su interpretación de la memoria, al tiempo que, en mi opinión, es esta dimensión metapersonal del símbolo la

⁶ Las citas que originariamente se encuentran en idioma extranjero a lo largo del presente artículo son traducidas por la autora y en todos los casos se han agregado los fragmentos originales en notas a pie de página: “If Ricœur refuses to accept the presupposition of transcendental idealism according to which all meaning derives from the constitutive acts of the cogito, does the privilege he continues to accord to the analogical relation between individual and community not lead him to run another risk: that of obscuring those dimensions of collective identity that escape characterization in terms of analogy with personal identity?”.

que podría ayudarnos a superar el ámbito de la relación analógica con la persona al que se limita la teoría de la memoria en Ricœur. El vínculo entre interacción simbólica y memoria colectiva podría bien ser el lugar de la superación de la analogía, como voy a mostrar a partir del célebre discurso de Martin Luther King, “I Have a Dream”, “Yo tengo un sueño” (Barash, 2006, p. 190).⁷

En el análisis de este caso, a saber, el discurso “I Have a Dream” de Martin Luther King Jr., entendido como acontecimiento que se incorpora a una memoria colectiva que pertenece a una comunidad cuyos límites no son delimitables, Barash encuentra inapropiadas las categorías ricœurianas. Ahora bien, el ejemplo elegido por Barash no es fortuito, como veremos a continuación. Su pertinencia está justificada porque Ricœur, en especial en el nivel ético-político que llama “la memoria obligada”, alcanza a cruzar la variable veritativa de la memoria que estaba ligada al apartado de la memoria impedida y la variable pragmática trabajada en el marco de la noción de “abuso de memoria manipulada”. Este cruce se da en la idea de “justicia”, en donde la fidelidad de la recuperación del pasado se articula con el uso que de esos recuerdos se hace con vistas a un futuro deseable, lo que Todorov, en *Los abusos de la memoria* (2008), nombra el “valor ejemplar” del recuerdo. A Ricœur le llama la atención la disputa ético-política que abre la cuestión de la selección de los acontecimientos que son considerados fundadores de identidad colectiva y por eso, al enmarcar la discusión en la idea de “justicia”, busca orientar hacia el futuro la práctica de la memoria.

En el deber de memoria se debe tener en cuenta que el ejercicio del pasado debe estar regido por una idea de “justicia” que ponga al otro por encima de uno mismo. Este interés confirma la ambición de Todorov de

⁷ “De façon surprenante cependant, vu l’intérêt que Ricœur a porté au symbole dans ses travaux antérieurs, il n’insiste pas davantage sur ce thème dans son interprétation de la mémoire, alors même que, à mon sens, c’est cette dimension métapersonnelle du symbole qui pourrait nous aider à dépasser le cadre du rapport analogique avec la personne auquel se limite la théorie de la mémoire collective chez Ricœur. Le lien entre interaction symbolique et mémoire collective pourrait bien être ce lieu du dépassement de l’analogie, comme je vais le montrer à partir du célèbre discours de Martin Luther King, « I Have a Dream », « Je fais un rêve »”.

descubrir el valor ejemplar del recuerdo que permite extraer una lección colectiva según la cual el pasado pasa a ser un principio de acción para el presente, un principio de acción diferente de la mera conmemoración. Ahora bien, Ricœur, además de comprender que el deber de memoria, de la justa memoria, “cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a los otros [...] que ya no están pero estuvieron” (2010a, p. 120), subraya la prioridad moral de las víctimas que se cuentan entre esos otros ausentes. Es en este momento en que vuelve a remitir a Todorov su análisis advirtiéndole que el auto-posicionamiento como miembro de un grupo caracterizado como víctimas, “abre en el presente una línea de crédito inagotable” (Todorov, 2008, p. 96) que no puede constituir más que un abuso de la memoria. “La víctima de la que se habla aquí”, sentencia Ricœur, “es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros” (2010a, p. 120). La práctica de la memoria justa no es realizada por las víctimas, sino para las víctimas. Pero, si bien es verdad que tanto Ricœur como Todorov parecen tener en mente los problemas vinculados con la memoria del Holocausto, es Todorov quien pone como ejemplo a los negros americanos como los abusadores de la memoria de las víctimas:

Los negros americanos suministran un ejemplo elocuente de semejante conducta. Víctimas sin discusión de la esclavitud y de sus secuelas, como la discriminación racial, y deseosos de salir de esa situación, se niegan en cambio a abandonar el papel de víctimas que les asegura un privilegio moral y político duradero (2008, p. 97).

He aquí la pertinencia del caso analizado por Barash en su comentario crítico. Ricœur parece poner la deuda simbólica heredada en la categoría de “víctima”, tomada de Todorov, por encima del deber de memoria y, por esta razón, aplicado al discurso de Martin Luther King Jr., el análisis pone de lado su fuerza simbólica dejando abierta la posibilidad de que la comunidad negra estuviera ejerciendo un “abuso de memoria” al tomar la posición de víctimas. Si este fuera el caso, la idea de “deber de memoria” sería abandonada en su relación con la experiencia traumática que constituye el origen del acontecimiento recordado. Ricœur reduciría el discurso de Martin Luther King Jr. a una manifestación psicológica del resentimiento o la rabia, como si fuera una

“simple demanda promovida por un grupo de presión” (Barash, 2010, p.156).⁸

De acuerdo con Barash, para entender el significado del acontecimiento rememorado, es decir, del discurso del líder del movimiento de los derechos civiles entre 1955 y 1968, hay que situarlo en un nivel meta-personal. Solo de esta manera se evita que se oscurezca la profundidad simbólica y la larga duración de la experiencia.

Es cierto que en *La memoria, la historia y el olvido* sorprende la ausencia de un análisis profundo del símbolo en relación con la memoria colectiva. Ahora bien, Barash advierte que en *Freud: una interpretación de la cultura* Ricœur había examinado los límites de la interpretación psicoanalítica del símbolo. El símbolo, allí, podía representar un síntoma o una enfermedad neurótica, pero también “expresar un significado progresivo, sirviendo de fuente de inspiración”⁹ (Barash, 2016, p. 72); pone como ejemplos la obra de arte, la doctrina religiosa y el fundamento político. Esta posibilidad indicaba una plenitud del símbolo que no podía ser reducida a categorías psicológicas. Según Barash, a Ricœur, en la obra de los años 2000, le falta un nivel simbólico meta-personal.¹⁰

¿Cuál sería para Barash aquella dimensión que queda afuera de la relación analógica? En su opinión, la significación colectiva, que es la fuente de la identidad comunal, se resiste a todo paralelo analógico con la dimensión personal.

Nuestro acercamiento fenomenológico al lugar de la memoria colectiva debe por eso proceder a clarificar la relación entre la memoria personal y las formas colectivas de rememoración que se encuentran expresadas a través de símbolos (Barash, 2010, p. 152).¹¹

⁸ “[...] simple claim advanced by a pressure group”.

⁹ “[...] convey a progressive significance, serving as a source of inspiration”.

¹⁰ Cabe recordar aquí el estudio 9 de *Sí mismo como otro*, en donde discute con Hegel el nivel meta-personal de la *Sittlichkeit* y desarrolla con mayor amplitud el estatuto del nivel colectivo. Lamentablemente, ahondar el análisis desde esta perspectiva excede los límites de este trabajo.

¹¹ “Our phenomenological investigation of the place of collective memory must thus proceed by clarifying the relation between personal memory and collective forms of remembrance conveyed by means of symbols”.

Para poder referirnos a la memoria y a la identidad más allá de la experiencia individual, según el análisis de Barash, debemos contar con el poder comunicativo de los signos. Son los símbolos los que evocan significaciones colectivamente rememoradas. Como toda memoria refiere a la esfera original de la experiencia personal de un modo u otro, la memoria colectiva presupone el principio de cohesión social que Ricœur está buscando. Esto quiere decir que, sin intersubjetividad, no existiría el fenómeno colectivo, la cohesión de memorias singulares de un acontecimiento experimentado, de alguna manera forma un todo que sería distinto de la suma de las partes, aunque no se trate de un todo absoluto ni cerrado. La idea es que, ante un acontecimiento experimentado por un grupo de personas, hay que distinguir entre el recuerdo directo de este y lo que el propio Barash llama *symbolic embodiment* (encarnación simbólica). La encarnación simbólica involucra un momento esencial en que la imaginación acompaña el proceso, generando así diferentes maneras de encarnación que hasta pueden ser contradictorias entre sí. Adhiere a la premisa de fragmentación que Ricœur también defiende, pero sin asumir como consecuencia una discontinuidad en el desarrollo de identidades grupales. Al contrario, es la fuerza simbólica de la experiencia (por contradictorias que parezcan sus representaciones) la que permite generar un *locus* colectivamente identificable para la experiencia pasada que le da permanencia, significado y comunicabilidad a la esfera colectiva. Pero no anula la instancia de singularidad de la rememoración, sino que la establece como el otro polo de la memoria colectiva. Digamos que ni los acontecimientos son recordados individualmente por el conjunto de personas que directamente lo experimentaron, ni el modo en que experimentamos acontecimientos está determinado completamente por aquello que colectivamente se constituye como su significado. La memoria colectiva que perdura más allá de las experiencias directas gravita entre los dos polos y, entre cambios, fragmentaciones y discontinuidades, es la fuente meta-personal de la interacción personal e interpersonal.

Por todo lo anterior, Barash entiende que el fenómeno de la memoria colectiva se ve reducido o al menos deslucido por la aplicación de las categorías de “deuda” o “trauma psicológico” que Ricœur, en *La memoria, la historia y el olvido*, toma prestadas del psicoanálisis. Lo que más le sorprende a Barash es la ausencia de un análisis del símbolo en relación con esta utilización, aun reconociendo que en *Freud: una interpretación de la cultura* la argumentación se acerca mucho más a la

noción de “encarnación simbólica” que él propone, ya que allí el símbolo cuenta con una profundidad de significado que sobrepasa la esfera de la apercepción analógica y las categorías psicológicas.

No obstante, Barash no discute que las categorías psicoanalíticas vinculadas con el trauma puedan ser aplicables al fenómeno colectivo, ya que se trata de categorías pertinentes que dan cuenta de la experiencia grupal. Ahora bien, la verdadera cuestión es si esta aplicación agota el fenómeno en toda su profundidad simbólica.

La interpretación temprana de Ricœur se encuentra más cercana a lo que yo entiendo como encarnación simbólica, ya que indica una plenitud del símbolo que no puede ser reducida a simples categorías psicológicas. En un nivel meta-personal, es la fuerza de la encarnación simbólica la que, soportando las transformaciones y vueltas, da cuenta de la persistencia de la memoria colectiva en sus niveles más profundos (Barash, 2010, p. 157).¹²

Esa plenitud que Barash reclama para el símbolo parece soslayar su carácter de “encarnado”, es decir, histórica, contextualmente situado. Está claro que es una matriz de motivación al momento de dar significado a la acción, pero, en Barash, la matriz parece quedar completamente despersonalizada. La potencia comunicativa de los símbolos es la condición de posibilidad de referir la memoria colectiva por fuera de la experiencia personal. No obstante, en su interpretación de la memoria, Ricœur pareciera no insistir en este tema.

Sin embargo, precisamente al momento de hablar de la memoria manipulada, Ricœur hace referencia a los “sistemas simbólicos inmanentes a la acción”, que son el fundamento de la ideología como fuerza integradora. Son esos sistemas simbólicos los que resguardan la identidad colectiva y es un lugar en el que no hay ni manipulación ni abuso, sino radicalmente un uso o, mejor dicho, una práctica simbólica.

¹² “Ricœur’s earlier interpretation stands in closer proximity to what I understand to be symbolic incorporation, since it indicates a plenitude of the symbol that cannot be reduced to simple psychological categories. At a metapersonal level, it is the force of symbolic incorporation that, withstanding its transformations and meanders, accounts for the persistence of collective memory at its profoundest levels”.

La referencia a la obra de Geertz y la temática del apartado nos remiten directamente a *Ideología y utopía*, obra que Barash soslaya cuando rastrea el trabajo de Ricœur sobre el símbolo.

La acción simbólica y la esfera pragmática

Dicho esto, es momento de pensar si es justo pedirle a Ricœur un nivel simbólico meta-personal como si fuera una verdadera falta en su desarrollo teórico, o bien, pensar el nivel meta-personal desde premisas que son ajenas a su pensamiento. Como bien destaca Barash, hay un eje transversal en *La memoria, la historia y el olvido* que tiene que ver también con un objetivo de orden ético (una “preocupación pública”) vinculado con el tema de la memoria colectiva. Ricœur busca tratar directamente el tema de una “política de la justa memoria” (Ricœur, 2010a, p. 13). Esta compleja afirmación, que pone énfasis en la justicia y que funciona como encrucijada para tantas disciplinas y tiene la pretensión de ser acerca de tantas experiencias como sea posible pensar dentro del marco de la historia de toda comunidad, es también un punto por el que pasa la recta que el propio Ricœur ha trazado en su desarrollo filosófico interno. Por eso, como veremos a continuación, al arco temático no puede ni debe circunscribirse a la obra de los años 2000, sino que se retrotrae desde el final de la vida del filósofo francés¹³ hacia los años setenta. Aunque Ricœur no tuviera pretensiones sistemáticas, es inevitable comprender una cierta coherencia teórica y temática a lo largo de ciertos períodos que permiten una mejor comprensión de su perspectiva filosófica.

Consecuentemente, quisiera detenerme, como he anticipado en la introducción, en las conferencias que Ricœur dictara en la Universidad de Chicago en otoño de 1975 y que se publicaron bajo el nombre de *Ideología y utopía*. En las primeras conferencias, uno de los principales (si no el principal) objetos de refutación es la interpretación que hace Althusser del joven Marx. Ricœur lo acusa de no captar las diferencias entre los *Manuscritos* y *La ideología alemana* y de haber subsumido bajo la categoría de “ideología antropológica” a la conciencia y a los individuos reales.

Por mi parte, sostengo que la piedra de toque del nacimiento del marxismo es *La ideología alemana* y la

¹³ Puede verse la preocupación por el vínculo entre prácticas y la idea de “justicia” de *Caminos de reconocimiento* en Delpéch (2017).

atención que ésta dedica al concepto de individuos reales situados en sus condiciones [...] [;] creo que el gran descubrimiento que hizo Marx [...] es la distinción de vida real, por un lado, y conciencia, por otro (Ricœur, 2006, p. 153).

¿Cómo ir de la búsqueda de una teoría de la ideología que parte de la interpretación de Marx al problema del símbolo en la constitución de la memoria colectiva? Entiendo que se trata de problemáticas equivalentes o que se ocupan de un mismo fenómeno, a saber, la relación entre los individuos —en su perspectiva única, así como en conjunto— y entes colectivos cuya estructura ontológica se debe también determinar. En este sentido, toda memoria colectiva es un fenómeno ideológico de integración que busca dar una determinada identidad narrativa comunal.

El primer rasgo de la memoria colectiva rastreable en *Ideología y utopía* tiene que ver con la renuncia a la unidad interna de la conciencia. En aquel momento, Ricœur se la atribuye a Marx, quien distingue, por un lado, la filosofía de la conciencia y, por otro, al ser humano real de base, y permite posicionarse desde una perspectiva marxista pero nueva respecto de la noción de “ideología”. Muchos años después, como vimos en *La memoria, la historia y el olvido*, por ejemplo, es un debate que sostiene con Halbwachs, en el que tiene pretensiones de renunciar a la cohesión del recuerdo pero sin perder a los actores sociales, es decir, al humano real de base.¹⁴ Al momento de explicar cómo se deriva del pensamiento colectivo el sentimiento de unidad del yo, se separa de las conclusiones de Halbwachs, ya que, explica:

[...] es en el acto personal de la rememoración donde inicialmente se buscó y se encontró la marca de lo social. Pero este acto de rememoración es siempre nuestro.

¹⁴ “Hay que volverse del lado de las representaciones colectivas para explicar las lógicas de coherencia que rigen la percepción del mundo. Encontramos, de modo inesperado, un argumento kantiano orientado en provecho de las estructuras de la sociedad. Y volvemos al uso antiguo de la noción de marco: en los marcos del pensamiento colectivo encontramos los medios para evocar la serie y el encadenamiento de los objetos. Solo el pensamiento colectivo es capaz de esta operación” (Ricœur, 2010a, p. 160).

Creerlo, atestiguarlo, no puede ser denunciado como una ilusión radical (Ricœur, 2010a, p. 161).

Pero no es hasta volver a la teoría de la movilidad de la atribución de Strawson que el problema de las dos memorias —la individual y la colectiva— queda apropiadamente enmarcado, ya que:

[...] la atribución a otro aparece no sobreañadida sino coextensiva a la atribución a sí [...]. Lo que Husserl llama *Paarung*, ‘apareamiento’, que actúa en la percepción del otro, es la operación silenciosa que, en el plano antepredicativo, hace posible lo que la semántica lingüística llama *other-ascribable*, atribuible a otro (Ricœur, 2010a, p. 165).

La apropiación es la manera de auto-adscripción de la atribución de los propios recuerdos y es la base sobre la que se puede “atribuir a otro como a mí los mismos fenómenos mnemónicos” (Ricœur, 2010a, p. 167). La idea es que la disimetría es un rasgo de la atribución múltiple, lo que supone la posibilidad de una suspensión de la atribución. En consecuencia, se genera un limbo —al que llama *Mind*—¹⁵ en el que podemos describir los fenómenos mnemónicos por fuera de la atribución a cualquiera. Se podría pensar en representaciones simbólicas cuyo excedente de significado se explica a partir de su funcionamiento en primera persona, pero que justifica también su capacidad de estar suspendidas de toda atribución.¹⁶

Podemos apoyar este modo de comprender la atribución en la noción de “praxis” por la que Ricœur argumenta en *Ideología y utopía*, pues, sin el componente simbólico constitutivo de todo acontecimiento, no habría campo interpretable ni significado que pudiera traspasar las barreras de la experiencia singular. Ahora bien, Ricœur se exhibe largamente sobre el fenómeno ideológico, al que va regresivamente desarticulando: se da en el modo de la deformación o inversión de la realidad, como la legitimación de un modo del ejercicio del poder, o como el concepto que refiere a la integración de las identidades colectivas de manera neutra. Por eso, si la ideología es entendida como un modo de deformar

¹⁵ Cfr. Ricœur (2010a, pp. 164 y ss).

¹⁶ Sin olvidar que las representaciones no son entidades flotantes, sino que se ponen en juego en las prácticas sociales efectivas. Es un círculo no vicioso.

la manera en la que comprendemos nuestra propia praxis, la manera, en definitiva, en que nos objetivamos como humanos, es porque esas proposiciones tienen un sentido y un excedente que admite una pluralidad de interpretaciones. De acuerdo con George Taylor, “[p]ara Ricœur, el problema de la ideología es, en definitiva, no una decisión entre lo falso y lo verdadero sino una deliberación sobre la relación entre representación (*Vorstellung*) y *praxis*” (Taylor, 2006, p. 14), entendiendo que la *praxis* es la fuente verdadera de la actividad humana. Lo que importa es extraer de esta lectura la compleja noción de “individuos reales” que está a la base de toda ciencia respecto de cualquier otro fenómeno sin necesidad de tomar una posición radical que afirme una reducción de todo fenómeno a la esfera psicológica del individuo. Según Ricœur, el concepto de “ideología” en *La ideología alemana* “puede ser lo bastante amplio como para abarcar no solo las deformaciones sino todas las representaciones, todas las *Vorstellungen*. La ideología puede ser a veces un concepto neutro [...]. Por lo tanto, el término ideología no tiene necesariamente connotaciones negativas” (Ricœur, 2006, p. 117)

A la luz de estas reflexiones añadidas, Ricœur no dice que un discurso como el de Martin Luther King Jr., para retomar el ejemplo de Barash, sea un intento de sacar provecho de una situación de víctima que, manipulada, puede resultar provechosa para los intereses de un grupo determinado. Pero, si el trabajo de memoria es un trabajo crítico, nuestra “pertenencia a” o “apropiación de” una representación de “I Have a Dream” no puede no contemplar ese intento como opción, porque podría serlo. Y, en última instancia, si no hubiese evidencias concluyentes que pudieran dirimir la cuestión para un lado u otro de la balanza —porque no se trata de dirimir entre verdadero y falso—, podemos hacer ejercicio de nuestra libertad y de nuestra capacidad de emitir un juicio bien sopesado (*phronético*), tomando la decisión de “creer a”, en este caso a Martin Luther King Jr., como modo de afirmar nuestra creencia, pero también como *praxis* que sedimenta significado y refuerza un conjunto de creencias sobre cómo es el mundo en el que vivimos, es decir, la realidad. Pero no habrá jamás fundamento absoluto, no habrá jamás una *Sittlichkeit* que imponga un sentido incuestionable y una estructura ontológica colectiva que pueda reclamar autonomía de los agentes sociales que la componen. La dimensión meta-personal que asegura la permanencia es necesariamente apropiada, aunque, saludablemente, solo bajo la dinámica de la fe y la sospecha.

Las manipulaciones de la memoria que evocaremos más tarde se deben a la intervención de un factor inquietante y multiforme que se intercala entre la reivindicación de la identidad y las expresiones públicas de la memoria. Se trata del fenómeno de la ideología (Ricœur, 2010a, p. 112).

La ideología es la fuerza guardiana de la identidad en su capacidad integradora, es decir, su efecto de integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción.¹⁷ En sus conferencias sobre Marx ya se anunciaba esta tendencia. Hay un lenguaje de la vida real que existe antes de toda ideología entendida como deformación, “una estructura simbólica de la acción que es absolutamente primitiva e ineluctable [...] [;] las deformaciones de la ideología aparecen en la medida en que nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción” (Ricœur, 2006, p. 117).

Obviamente se trata de una fuerza que, al encontrarse siempre girando en torno al poder, sirve a los efectos de legitimación o distorsión de sistemas de autoridad o del *status quo* de una sociedad o comunidad determinadas. Y decimos con Ricœur que es una fuerza vinculada inevitablemente al poder porque es generadora del espacio público de discusión en que se constituye el vínculo social, nunca simétrico. Si ha de leerse a Ricœur como un filósofo con una fuerte impronta crítica,¹⁸ tal como lo sugiere Marcelo en “Critiques des idéologies, critique des utopies” (2018), no puede pensarse a la memoria colectiva en ninguno de sus estados como una narrativa ideológica en un sentido meramente integrador, porque, si bien la función integradora es el componente esencial de la ideología, también es verdad que el relato que produce inevitablemente responde a intereses que nunca pueden representar al todo social.

Dicho esto, y retomando el caso de “I Have a Dream”, Ricœur no toma de Todorov la acusación de los derechos asumidos por la postura de víctima, sino la afirmación de que la motivación en la reconstrucción de un relato memorial respecto del pasado “está orientado necesariamente

¹⁷ ¿Es necesario que reconstruyamos la triple mimesis de *Tiempo y narración* en la construcción de la acción significativa?

¹⁸ Y creo que esta es la clave, hacer una lectura exegética de *Ideología y utopía* en una perspectiva más crítica que fenomenológica.

por la búsqueda, no de la verdad, sino del bien" (Ricœur, 2010a, p. 117). Y ese bien está directamente ligado a la idea de "justicia" que se imparte a otros y que hace al deber de pagar las deudas y de hacer inventario de la herencia, siempre teniendo en cuenta los contextos históricos. No se trata de un reclamo que pone en primer plano los intereses individuales, sino que incorpora al tercero excluido sin perder por eso la personalización, es decir, el ser humano real actuante y sufriente que forma parte de un nosotros o un "se" omnipersonal. El trabajo de perlaboración o de duelo necesario para "curar" la memoria herida exige que se reconozca, desde un colectivo que no se reduce a la población negra de Estados Unidos, la deuda moral que permite traspasar el nivel inter-personal hacia el nivel de sociedad en el interior del objetivo ético, tal y como la interpretación de la noción de "institución" en relación con la justicia distributiva es concebida en *Sí mismo como otro*. En esta misma línea, Ricœur había leído, quince años antes, en *La ideología alemana* a un Marx que admitía una interpretación que toma a las entidades colectivas como base de la ciencia objetiva pero que "tienen el soporte de la vida real de los individuos reales. El concepto de vida real tal como la llevan los individuos reales adquiere aquí una posición central" (Ricœur, 2006, p. 110). Esa posición central es un rasgo del marxismo que Ricœur parece conservar hasta el final de su pensamiento y que no admite comprender al individuo y a la sociedad como polos de oposición.

La utopía, el otro polo de la ideología, que sostiene la intervención de Martin Luther King Jr., cuya función liberadora mantiene abierto el campo de lo posible, augura un momento en que se cierre la hora de la conmemoración, en que "el cheque se pague" y la herencia reivindique la igualdad entre los ciudadanos de una nación, sin importar su color. La problemática sobre la que se pronuncia no es epistemológica ni fenomenológica, sino que tiene su centro en una cuestión moral, que Barash no tiene en cuenta en su reflexión y que se pone en juego entre los polos de la ideología y la utopía.¹⁹

¹⁹ No ahondaremos en el fenómeno utópico por razones de espacio, y por eso nos centraremos en el ideológico. No obstante, es importante tener en cuenta que "si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión. La utopía, en este sentido, es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser* de lo social" (Ricœur, 2010b, p. 357).

Ricœur, resumiendo, afirma que “la función de la ideología es la de servir de lugar de enlace para la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se transforme en el objeto de la creencia del grupo entero” (Ricœur, 2010b, p. 355). La ideología, como una regla constitutiva, es la que afirma para un conjunto de personas que un acontecimiento determinado “vale como” fundador de la identidad colectiva o que debe ser incorporado a la memoria social. Esto es condición de posibilidad de la existencia de un grupo social, ya que le otorga, al grupo, consistencia y permanencia, dándole sentido a sus prácticas conmemorativas. Si la memoria ha de ser crítica, es precisamente porque esta función integradora de la ideología, “este nivel básico [...] sólo se perpetúa a través de los otros dos” (Ricœur, 2010b, p. 355), a saber, la legitimación de la autoridad y la distorsión de la praxis real.

Como a Ricœur le interesa esta riqueza del concepto que abarca todo el espectro ideológico, se propone “estructurar un concepto de praxis que tenga desde el comienzo una dimensión simbólica, de suerte que pudiera tener y recibir su propio lenguaje. Si ese lenguaje no es ya constitutivo de la acción, luego no podemos tener ese concepto positivo de ideología” (Ricœur, 2006, p. 121). Por esta razón hace una interpretación de *La ideología alemana* como una teoría antropológica fundamental que subraya la condición humana por excelencia, es decir, que los seres humanos hablan y tienen lenguaje, una antropología de la que Marx no se habría distanciado. Y esto es posible precisamente porque hay una “estructura simbólica de la acción que es absolutamente primitiva e ineluctable” (Ricœur, 2006, p. 117), de la que emanan, en la práctica efectiva, las representaciones que son el anclaje de la conciencia en la vida real. Las condiciones materiales, que en *La ideología alemana* reemplazan la noción de “objetivación” —según la cual se puede conocer la expresión de uno mismo en una obra, en la acción—,²⁰ no pueden definirse sin una esfera de actividad humana, es decir, individuos reales. Marx distingue el trabajo material del mental en esta clave, es decir, la vida real y la representación como un caso de división del trabajo. Esto da las condiciones en que luego puede hablarse de la relación entre

²⁰ Por eso, en el Marx del Tercer manuscrito, Ricœur rescataba la idea de que la división del trabajo era la fragmentación del ser humano, porque el acceso al sí mismo de toda persona es a través del largo rodeo del obrar, tal y como explica en *Sí mismo como otro*.

la ideología y la realidad, pero teniendo en cuenta que la “ideología está apartada y divorciada de la realidad y sin embargo es también engendrada por ésta” (Ricœur, 2006, pp. 126-127).²¹ La base real a la que se reduce el proceso ideológico son los individuos reales situados en sus condiciones, quienes actúan produciendo sus concepciones y representaciones. Es la división del trabajo que fragmenta al individuo la que presenta erróneamente a la ideología como autónoma.

Tomemos como ejemplo la relación entre la clase gobernante y las ideas rectoras. El vínculo entre ambas, dice Ricœur, no es mecánico o especular. La cuestión de base es dilucidar el proceso intelectual por el que una idea vinculada con un interés particular aparece legitimada, es decir, aceptada por parte del resto de la sociedad como una idea universal. Ricœur entiende que el proceso de legitimación, que introduce la idea de “motivación”, pone en interacción pretensiones y creencias, y es tan complejo que no puede ser reducido a una explicación causal de la relación entre infraestructura y superestructura. La cadena va de la ideología a la clase y de la clase al individuo, único referente para el que tiene sentido hablar de condiciones o circunstancias. Consecuentemente, el proceso de liberación es la afirmación del individuo contra las entidades colectivas.

Por mi parte, sostengo fundamentalmente que este marco conceptual de la “efectividad” es inadecuado para tratar cuestiones tales como la pretensión a la legitimidad de un sistema de poder y sostengo también que esos fenómenos se comprenden mejor en el marco

²¹ Reducir el proceso ideológico a una base real depende de la interpretación que se haga del marxismo. O bien está constituida por entidades o estructuras anónimas, o bien algo más primitivo, como el individuo real que vive en condiciones definidas. Es aquí donde encontramos la crítica de Ricœur a la lectura estructuralista de Althusser. Ricœur está convencido de que “la brecha entre el joven Marx y el Marx clásico está, no en la abolición del individuo, sino por el contrario en el surgimiento del individuo partiendo del concepto idealista de conciencia. Mi principal argumento contra la interpretación de Althusser consiste en afirmar que la brecha entre humanismo y marxismo es inteligible sólo si interpretamos el humanismo atendiendo a una afirmación de la conciencia y no del individuo real. La ruptura es la brecha entre la conciencia y el individuo real, no entre el ser humano y las estructuras” (Ricœur, 2006, p. 135).

de la motivación que en el de la causalidad (Ricœur, 2006, p. 144).

Lo que Ricœur no puede aceptar es la noción de un campo ideológico anónimo y autónomo respecto de las obras singulares en que se encuentra la marca de lo social, ya que sería permanecer en la idea de una conciencia autónoma tal y como la concebía el joven Marx antes de *La ideología alemana*. “¿Qué se significa en un campo si nadie lo significa?” (Ricœur, 2006, p. 155). El verdadero problema es la relación entre un campo y un pensamiento, entre lo colectivo y lo individual. Pero el colectivo, que en este caso se presenta como un campo ideológico, no es un todo abarcable desde la experiencia singular. “Nos apoyamos en herencias, en tradiciones, en muchas cosas que nos ayudan a pensar y a ser, y esas cosas gobiernan nuestra manera de abordar el pensamiento. En este sentido, la ideología es insuperable” (Ricœur, 2006, p. 156) Y si la ideología es insuperable, entonces la autonomía del ámbito colectivo, ya sea en términos de ideología o de memoria, no puede superar un momento analógico que se da en la esfera de los allegados. Nuestro pensamiento es también un campo que no se presenta de manera clara y distinta ante la conciencia reflexiva del pensador. Por el contrario, el marco de motivación deja espacio para que un individuo habite las condiciones de su propio campo sin pretender controlarlo, sino entendiéndolo como “una especie de reserva, de recurso, de posibles pensamientos”. Esta idea de “reserva” nos permite pensar en lo que, años más tarde, tomará Ricœur de la teoría de la adscripción y que pone de manifiesto la idea de que nadie asiste al comienzo de la regla, del significado, al punto cero del lenguaje. Por eso durante la adquisición de una representación, ya sea ideológica o memorial, ya se trate de una conformación identitaria individual o colectiva, nos sumergimos en un fondo potencial de significados que nos preceden y que influyen la manera en que nos comprendemos. Hay una conexión primitiva entre lo vivido y lo imaginado, una relación ideológica de la que no podemos escapar pero que es más primitiva y radical que cualquier deformación.

Para hablar con sentido de la ideología, ¿no debemos hablar de los motivos de las personas, de los individuos que viven en ciertas circunstancias, de la relación adecuada o inadecuada entre la conducta humana y sus condiciones? No podemos eliminar como problema la

condición de una antropología filosófica, si deseamos hablar de estas cuestiones (Ricœur, 2006, p. 175).

En última instancia, lo que se deforma no es la realidad, sino nuestra relación con las condiciones de existencia, y esa relación es ya una interpretación, es decir, algo mediado simbólicamente. Lo imaginario es constitutivo de nuestra relación con el mundo, pues nuestra experiencia está dada por condiciones representadas dentro de un campo de motivaciones, a saber, nuestra representación del mundo, lo que comprende la ideología como aquel nivel de la imaginación que se ve deformado por el abuso del nivel que deforma, que Althusser denominaría el “aparato” en un intento de institucionalizarlo y despersonalizarlo. De acuerdo con Ricœur, la ruptura epistemológica esperable no se daría entre conceptos antropológicos y científicos, sino entre la “falta de reconocimiento” —*méconnaissance*— y el reconocimiento más fiel de las condiciones reales que conforman la ideología en sentido ricoeuriano, es decir, amplio o, mejor, primitivo. El marco motivacional procura esta ruptura que habilita, por ejemplo, la posibilidad de los ciudadanos de criticar, resistir y modificar las estructuras dadas de autoridad cargadas de sentido. Además, pone en el centro la estructura de la acción simbólica, que es el lugar en que se pone en juego la función positiva de la ideología: colaborar en la constitución de identidades colectivas. Es en este nivel que la imaginación es tan ideológica como utópica. ¿No es este marco teórico fértil para el análisis de un discurso como el de Martin Luther King Jr.? ¿No había que rastrear la concepción del simbolismo en *Ideología y utopía* más que en *Freud: una interpretación de la cultura* —donde no había aun una reflexión en función de los contextos pragmáticos de la constitución del significado— o en *Tiempo y narración* —en donde el foco sobre el relato ya asume la elaboración de una simbólica de la acción—?

Lo interesante del aporte del planteo de la paradoja de Mannheim²², que Ricœur pretende superar, es la dinámica inescapable de la ideología y la utopía. El reconocimiento del sujeto en la identidad colectiva o en una estructura ideológica sufre permanentes incongruencias, las cuales pueden conducir al desconocimiento de un criterio común de validez, lo que lleva a los individuos a ser moradores de mundos

²² “Hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está él mismo atrapado por la ideología” (Ricœur, 2006, p. 191).

distintos. Hay un espacio para el distanciamiento que, si bien no sería una fase completamente objetiva y no valorativa, tal y como pretendía Mannheim, es un primer momento epistémico que permite dar cuenta de la incongruencia entre la situación real de la *praxis* y la ideología, entre lo que hacemos y lo que decimos.

En esto reside la gran dificultad del problema de la ideología. Nos encontramos atrapados en una especie de tornado, estamos literalmente envueltos en un proceso que se frustra a sí mismo y que parece permitir solamente juicios ideológicos; pero también se supone que en un momento u otro somos capaces de tomar una posición fuera de este torbellino para continuar hablando sobre el proceso (Ricoeur, 2006, p. 202).

Sin embargo, esa posición “fuera del torbellino” sería un concepto práctico y no el lugar de un espectador absoluto trascendente. Si las ideologías se juzgan sobre la base de una utopía —el otro polo de la dinámica—, la utopía tampoco coincide con el estado de la realidad que pretende modificar. Pero si la ideología colaboraba con el mantenimiento del orden, la utopía tiende a su desmantelamiento y a la preservación de la oposición. Lo más importante es comprender que un colectivo, en cualquiera de sus formas, no coincide consigo mismo porque quienes ostentan el poder y aquellos cuyos intereses no se ven representados por el discurso dominante determinarán qué perspectiva es la ideológica y cuál la utópica. Por eso la cuestión del poder y de la dominación toma un lugar central en la comprensión del círculo inevitable, aunque no necesariamente vicioso, de la ideología y la utopía.²³

Conclusión

Recordemos que Barash pretendía que el fenómeno analógico no agotara las posibilidades simbólicas del nivel metapersonal o colectivo de la experiencia y, con este fin, exige que Ricoeur ahonde sus reflexiones sobre el símbolo. Ese nivel metapersonal no debía reducirse a la suma de las experiencias individuales y parecía posible dejar atrás la *Paarung* husserliana a favor de una concepción más acabada e independiente

²³ “La supresión de la incongruencia, la supresión de la desconexión entre ideales y realidad significaría la muerte de la sociedad” (Ricoeur, 2006, p. 210).

respecto de la experiencia individual, del fenómeno colectivo. No obstante, esta exigencia pareciera no corresponder. Ricœur ha sentado las bases de toda posibilidad de experiencia, memoria e identidad, tanto personal como comunal, como hemos mostrado, en la analogía y el símbolo. El vínculo analógico habilita la posibilidad del tiempo histórico y convierte al otro en mi semejante y, consecuentemente, la analogía no puede ser superada. Pero no es verdad que Ricœur no haya reparado en el poder comunicativo de los signos, sino que, muy por el contrario, es a través de los signos que el vínculo analógico se hace accesible. El símbolo, que incluye lo simbólico presente en los signos, es la clave del poder referencial del lenguaje que Ricœur no está dispuesto a resignar. Por eso encontramos la relevancia de los estudios sobre la ideología y la utopía, dado que allí las hace remitir, a través de las prácticas imaginativas, a la efectividad de la experiencia, a la concepción antropológica que desarrolla, años después, tanto en *Sí mismo como otro* como en *Caminos de reconocimiento*. Pero esa referencialidad no es unívoca. El excedente de sentido del símbolo, que provoca la empresa hermenéutica, pone en juego la dinámica del poder en el establecimiento siempre asimétrico del vínculo social. Por eso la ideología no puede escapar de la deformación que hunde sus raíces en la legitimación de un cierto sistema de autoridad. “Como afirmaba firmemente Lévi-Strauss en la Introducción a la obra de Mauss, el simbolismo no es un efecto de la sociedad, sino la sociedad un efecto del simbolismo” (Ricœur, 2006, p. 212). La acción simbólica es la condición de posibilidad de la constitución del vínculo social y de la identidad. Pero no se trata de una estructura simbólica anónima, de inspiración estructuralista, sino del aspecto simbólico de la práctica efectiva.

Lo que puede leerse en las reflexiones de Ricœur de principios y mediados de los setenta es que se puede dar cuenta del nivel metapersonal colectivo que nos precede y que nos sucederá, pero que solo se puede dar cuenta de él en un momento reflexivo que no hace más que una abstracción de aquella reserva de sentido que toda acción, que todo acontecimiento pone en juego. Hemos demostrado que hay un análisis detallado del modo en que el aspecto simbólico de la praxis es la condición de posibilidad de la experiencia, tanto individual como colectiva, y de cómo, en definitiva, no existe una sin la otra. Cualquier lector atento de la obra de Ricœur a partir de la década de 1970 encontrará que hay un hilo de Ariadna que lleva esta marca de la continuidad entre la esfera personal y colectiva, así como la reflexión sobre el ser humano

real a la base de toda reflexión. Por eso, en *Caminos de reconocimiento*, una de sus últimas obras filosóficas (si no es que la última), leemos que todas las formas de capacidad social convergen en “su referencia última al mismo fondo antropológico [...]. Esta referencia no es siempre explícita: no por eso es menos constitutiva” (Ricœur, 2004b, p. 216).²⁴

Bibliografía

- Barash, J. (2006). Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur. *Revue de métaphysique et de morale*, 2(50), 185-195.
- ____ (2007). Analyzing Collective Memory. En D. Mendels (ed.), *On Memory. An Interdisciplinary Approach*. (pp. 101-116). Peter Lang.
- ____ (2008). Les enchevêtrements de la mémoire. En G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*. (pp. 19-36). Presses Universitaires de France.
- ____ (2010). The Place of Remembrance. Reflection on Paul Ricœur's Theory of Collective Memory. En B. Treanor y H. I. Venema (eds.), *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricœur*. (pp. 147-157). Fordham University Press.
- ____ (2016). *Collective Memory and the Historical Past*. University of Chicago Press.
- Bertucci, A. (2006). *Entre el romanticismo y el estructuralismo: la concepción del símbolo en Paul Ricœur*. [Ponencia]. VII Coloquio Internacional de Filosofía. Mesa redonda. Homenaje a Paul Ricœur (1913-2005). San Carlos de Bariloche.
- Busacchi, V. (2016). *Habermas and Ricœur's Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Springer.
- Delpéch, M. B. (2017). Justicia, capacidad y reconocimiento en la antropología de Paul Ricœur. En A. Cuevas Peña y S. P. López González (eds.), *Justicia*. (pp. 47-74). Universidad de Guadalajara.

²⁴ « On ne s'étonnera pas du caractère hétérogène de rémunération des formes de capacité sociale rassemblées ici : leur diversité même, redevable au caractère disparate du référent convenu des disciplines concernées, contribue à l'effet de convergence résultant de leur référence ultime au même fonds anthropologique, à savoir la caractérisation de l'humain en général par la puissance d'agir, par l'*agency*. Cette référence n'est pas toujours explicite : elle n'en demeure pas moins constitutive du socle à partir duquel les disciplines concernées divergent ».

- Gabriel, S. (2015). *Ricœur y lo político*. Prometeo.
- Marcelo, G. (2018). Critique des idéologies, critique des utopies. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 9(1), 28-41. DOI: <https://doi.org/10.5195/errs.2018.430>.
- Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2004a). *Finitud y culpabilidad*. C. de Peretti, J. Díaz Galán y Carolina Meloni (trads.). Trotta.
- ____ (2004b). *Parcours de la reconnaissance*. Folio.
- ____ (2006). *Ideología y utopía*. A. L. Bixio (trad.). Gedisa.
- ____ (2010a). *La memoria, la historia y el olvido*. A. Neira Calvo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2010b). *Del texto a la acción*. P. Corona (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, G. (2006). Introducción del compilador. En P. Ricœur, *Ideología y utopía*. (pp. 11-42). A. L. Bixio (trad.). Gedisa.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. M Salazar Barroso (trad.). Paidós Ibérica.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1226>

The Nocturnal Riches of *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*. Phenomenology, Visibility, and the Literary in the Young Derrida

Las riquezas nocturnas de *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. La fenomenología, la visibilidad y lo literario en el joven Derrida

Ana Sorin
Universidad de Buenos Aires
Argentina
asorin@filo.uba.ar
<https://orcid.org/0000-0003-1329-5349>

Recibido: 19 – 08 – 2019.
Aceptado: 22 – 02 – 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

This article presents an interpretation of Derrida's *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction* through the question of the literary. We are not talking about literature as an institution, but about a certain understanding and characterization of the nature of language in non-idealistic terms (by which we mean, in general terms, a non-instrumental language). On the one hand, this article will show the relevance of this topic within the specific development of Derrida's *Introduction*, showing that it is fundamental to address his critique of Husserl's "demand for visibility". On the other hand, we provide a critical contextualization of his intellectual path (for example, regarding the doctoral thesis that Derrida was writing at the time, and "Force and Signification", the text that he published immediately after) that will show the relevance of our analysis.

Keywords: language; deconstruction; writing; literature; heliocentrism.

Resumen

Este trabajo presenta una interpretación de *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl* de Derrida a la luz de la cuestión de lo literario. Con esto no nos referimos a la literatura como institución, sino a determinada comprensión de la naturaleza del lenguaje en términos no idealistas (con ello referimos, aún de manera amplia, a un lenguaje no netamente instrumental). Por un lado, se señalará la relevancia de este tópico en los desarrollos específicos del texto derridiano, mostrando que es fundamental para abordar su crítica de "la exigencia de visibilidad" en Husserl. Por otro, se otorgará una contextualización crítica al interior de su camino intelectual (por ejemplo, en lo que concierne a la tesis doctoral que Derrida estaba escribiendo en ese momento, y a "Fuerza y significación", el texto que publicó inmediatamente después) que mostrará la relevancia de nuestro desarrollo.

Palabras clave: lenguaje; deconstrucción; escritura; literatura; heliocentrismo.

1. Introducción

En 1962, Derrida lanzó su primera publicación, que oportunamente fue también la primera producción suya en captar atención filosófica y obtener reconocimiento institucional: *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl* (en adelante IOG),¹ que ganó el premio Jean Cavailles de Epistemología Moderna. Sin embargo, advertimos, en la literatura especializada cierta dificultad para abordar este texto y ubicar sus temas dentro de la "obra" derridiana. Ello nos parece consecuencia de distintos hechos, entre los cuales están la extrañeza de su eje temático y de sus interlocutores —vistos, al menos, desde sus desarrollos posteriores— y el fortísimo impacto que tuvo la "tríada del 67", que terminó haciendo las veces de "inauguración" del pensamiento derridiano. De hecho, hasta cierto punto aquellas tres obras (*La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*) presentan, de manera sólida y casi acabada, una gran parte de las nociones que serán idiosincráticas de su pensamiento en general (tales como "différance", "huella", "logocentrismo", "archiescritura", etcétera).

En ese peculiar contexto, todo lo anterior corre el riesgo de confinarse al silencio. Cuando sí son tomados en cuenta, los textos anteriores suelen ser abordados desde 1967, como primeras intuiciones o intenciones filosóficas en adelante perfeccionadas (cfr. Moati, 2014, p. 67 y Ferraris, 2006, p. 28). Por supuesto, que se les busque como antecedentes no es en sí cuestionable, pero termina por llamar la atención la escasez de estudios específicos sobre ellos.² En este punto valoramos las labores de Edward Baring (2011) y, más recientemente en el universo hispanohablante, de Jimmy Hernández (2018), que emprenden un trabajo de elucidación y especificación del contexto que permea y posibilita las formulaciones del

¹ La primera producción es *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, su *mémoire* de fin de estudios en la École Normale Supérieure, pero esta permaneció inédita hasta 1990.

² De todas maneras hay excepciones. Por ejemplo, Rheinberger (2011) remite con mucho cuidado a IOG para tratar la traducción en/de la obra derridiana; Campos Salvaterra (2017) lo toma como antecedente para elucidar la inevitabilidad de la violencia dentro de la filosofía de Derrida, y Dutoit (2006) para abordar la historicidad (un tópico capital en IOG) en todo el radio de su obra.

joven Derrida. Sus abordajes nos parecen provechosos e iluminadores, y les reconocemos la enorme valía de reconstruir el influjo de toda una serie de fuentes algo inusuales para el grueso de la literatura derridiana especializada (como Tran Duc Thao, Jean Cavaillès y Jean-Toussaint Desanti, entre otras figuras), que precisamente justifican y hacen aprehensibles los motivos del premio Cavaillès como reconocimiento dentro del campo de la epistemología (algo en principio curioso, mirando su obra en retrospectiva). Derrida mismo afirmó en una entrevista tardía haber buscado de manera compartida, junto a varios de sus congéneres, reemplazar la fenomenología en boga, de corte existencialista, orientada hacia los problemas epistemológicos (cfr. Janicaud, 2015, p. 340),³ y esa sola mención nos indica que la especificidad de los debates y los interlocutores reclama un tratamiento pormenorizado.

Sin intención de menoscabar la relevancia del debate epistemológico en IOG, nuestro trabajo se ceñirá al estudio de una serie de remisiones —periféricas, pero numerosas y recurrentes— a lo literario. Esto puede parecer inconexo con la caracterización recién hecha, pero es conveniente recordar que, por aquellos años, Derrida se encontraba planeando su proyecto doctoral sobre la idealidad del objeto literario en Husserl.⁴ Ello evidencia que no se trata de un tópico ajeno a 1962, pero faltan estudios específicos sobre este asunto.

Aunque las asociaciones de Derrida con la literatura y lo literario sean de lo más comunes, estas suelen justificarse fundamentalmente al nivel de sus elaboraciones posteriores:⁵ de allí que uno de nuestros

³ En esta misma dirección, Foucault opone dos líneas hermenéuticas de la fenomenología de aquel tiempo: la “filosofía del sujeto” (donde estarían Sartre y Merleau-Ponty) a la “filosofía del objeto” (con Cavaillès y Canguilhem, por ejemplo) (cfr. Foucault, 1978, p. 8). En ese último apartado podría ubicarse al joven Derrida.

⁴ Esta tesis iba a ser dirigida por Jean Hyppolite, aunque no fue completada (cfr. Derrida, 1997, p. 11) Hyppolite es una figura clave para toda una camada de filósofos, pero en el caso de Derrida es particularmente importante en términos biográfico-académicos, pues leyó de manera atenta *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* e insistió en su publicación (cfr. Derrida, 2015, p. 14), y porque fue, junto con Althusser, quien lo recomendó para que ingresase a la ENS como docente (cfr. Powell, 2006, p. 32).

⁵ No podemos desarrollarlo con detalle, pero esta asociación se da en muchos sentidos: tanto en función de los poetas y escritores que Derrida en

principales objetivos en este escrito sea mostrar cómo en IOG se entrevé la raíz de una meditación rigurosa sobre el tópico. En nuestro caso, creemos que, sin perder del todo el cariz epistemológico (porque, adelantamos, se trata de reflexionar sobre cómo funciona la idealización de sentido en la literatura y en las ciencias, y cómo una acecha a la otra), estas elaboraciones ostentan cierta originalidad que no se deja comprender de manera completa desde esa perspectiva y aquellas fuentes epistemológicas. De hecho, esto es explícito: en IOG, Derrida se encuentra leyendo a Husserl tanto a través de Cavailles y Tran Duc Thao como de Blanchot y Joyce. A su vez, la publicación inmediatamente posterior ("Fuerza y significación", de 1963) se lanza de lleno sobre distintos modos de abordaje de lo literario. Si no queremos comprender este desplazamiento como un corte total (algo vedado por Derrida, porque allí cita sus desarrollos recientes), tenemos entonces pendiente rastrear la especificidad del problema literario en 1962. Insistimos: en qué sentido, si bien se hilvana en una meditación epistemológica, tampoco se deja agotar por ella.

La perspectiva que aquí emprenderemos nos permitirá acercarnos a las "riquezas nocturnas" de IOG, y ello a su vez en dos sentidos: por un lado, porque recuperaremos una vía de lectura en cierta medida inexplorada, haciendo hincapié en una serie de referencias que han quedado "a la sombra". Este proceder nos conducirá a reevaluar la densidad filosófica del texto entero y a cuestionar, asimismo, aquel relato tan habitual que —según hemos mencionado— posa sus trabajos previos al 67 como una especie de "prehistoria" de la deconstrucción. Por el otro, adelantamos que estas vías "poco transitadas" que pretendemos recuperar tienen que ver con señalar a la literatura como algo refractario al primado escópico, y por ello mismo también renuente a los análisis husserlianos del lenguaje. Así lo sugiere Derrida en repetidas ocasiones. Creemos que ello no puede ser un gesto gratuito si tenemos en cuenta que, justamente mediante su exploración del vínculo entre lenguaje e historia en *Origen de la geometría*, el joven argelino insiste en cierto

efecto trabajó (y que son muchos: Ponge, Valéry, Artaud, Kleist, Kafka, entre muchísimos otros), como en relación con su fuerte vinculación con figuras prominentes de la crítica literaria, como Paul de Man (figura fundamental para su recepción en EE. UU.). Por otra parte, algunos autores, como Rorty (1978), caracterizan la filosofía derridiana como en fuerte diálogo con la literatura.

peligro “oscuro” o “nocturno” que asedia a la historicidad tal como la plantea Husserl.

Ahora bien, teniendo en cuenta que, mediante estas referencias a lo literario, Derrida no trasluce tesis acabadas, nuestro trabajo se remitirá a proponer una clave exegética que, aunque justificada, necesariamente ha de permanecer tentativa. No intentaremos adivinar los desarrollos que habría desplegado aquel proyecto doctoral en caso de haberse concretado, sino tan sólo elucidar el sentido filosófico de cierta “insistencia literaria” en 1962. En este sentido, tampoco examinaremos la “viabilidad” o “fidelidad” de las interpretaciones derridianas sobre Husserl, ni buscaremos “develar” la óptica correcta para abordar IOG: tan sólo exploraremos una vía alternativa —pero interesante y esclarecedora—, una hebra no transitada para un texto poco visitado dentro de la literatura especializada. A su vez, señalaremos las vinculaciones con las obras futuras cuando nos parezca necesario, a la par que las distancias prudenciales.

A partir de este horizonte problemático, nuestro itinerario será el siguiente: en primer lugar, repondremos el planteamiento básico de IOG, y luego especificaremos la operación que emprenden el lenguaje y la escritura en sus líneas, enfatizando las críticas derridianas a Husserl. Hecho eso, puntualizaremos sobre la cuestión de lo literario, y luego nos ayudaremos de los desarrollos de “Fuerza y significación” para proponer una línea de lectura que esclarezca la filiación entre el lenguaje, lo literario y la significación. En último lugar expondremos nuestras conclusiones.

2. Traducción, transmisión y tradición

Luego de rendir el examen de *agrégation* y terminar sus estudios en la École Normale Supérieure, Derrida fue beneficiado con una beca para estudiar a Husserl en Harvard, donde comenzó a trabajar sobre *Origen de la geometría* (en adelante OG) (cfr. Derrida, 2009, p. 212). Aunque se trate de un ensayo muy temprano, la cantidad de años que le llevó (de 1956 a 1962, pasando por Harvard y el servicio militar de Argelia) explica que aúne intereses diversos. Probablemente lo más relevante de IOG sea que es allí donde Derrida comienza a trabajar la cuestión del

signo y del lenguaje en la fenomenología husserliana.⁶ Si *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (en adelante, PGH) había comprendido la mención de la escritura en OG como mera técnica empírica al servicio de la transmisión de conocimiento, indicando que “lo constituyente” necesita de “lo constituido” para su consagración (cfr. Derrida, 2015, p. 270), en IOG Derrida revé de manera más sofisticada la operatividad que le asigna Husserl en aquel texto.

OG se pregunta fenomenológicamente cómo alcanzan a constituirse —y, más aún, a sedimentarse y eslabonarse— los objetos ideales que hacen a una tradición científica. La distinción recíproca entre 1) circunstancias genéticas contingentes, 2) verdad ahistórica, y 3) objetividad del sentido permite comprender cómo es que, para Husserl, los primeros geómetras ostentan algún tipo de poder de creación: aunque ciertamente ello no atañe a lo intemporal del sentido geométrico, aquéllos sí inauguran su objetividad ideal. Y, como dijimos, esta “inauguración” es el foco de análisis de OG, porque allí se trata de elucidar 1) cómo pudo un determinado sentido (por ejemplo, la idea de “triángulo”) consagrarse como tal, *por vez primera*, y 2) cómo este sentido no solo se da, sino que da comienzo a lo que tenemos por historia.

Ahora bien, si el accionar del geómetra resulta fundador, Husserl apunta que ello no puede ser jamás en su calidad de acto empírico: en ese caso, la dignidad completa del acto constituyente y de la verdad científica se vería devaluada, y no podría explicarse por qué un desvarío o una alucinación no resultan tan inaugurales como los teoremas de

⁶ *La voz y el fenómeno*, sin embargo, se subtitula “Introducción al problema del signo en Husserl”, y podría interpretarse que “introducción” no mienta aquí tanto un recorrido guiado cuanto, antes bien, una incrustación del tópico del signo en la filosofía husserliana. He aquí una gran diferencia. Mientras que IOG problematiza la operatividad del signo a partir de las propias menciones de Husserl, en 1967 el argelino-francés se autonomiza de la letra husserliana de un modo novedoso, y el signo adquiere una sofisticación tal que impregna y fractura toda la subjetividad trascendental. En este punto nos parece útil tener en cuenta la prudencia a la que llamase Baring (2011, p. 146): aunque obviamente haya vínculos y herencias, es necesario no concederle a 1962 la naturaleza de los desarrollos de 1967 acerca de la cuestión del signo. No queremos decir que no hay remisiones ni continuidades entre 1962 y 1967, pero, dado que —como hemos dicho— se trata de un texto tan poco leído, hasta no haber iluminado su conceptualidad específica, tenemos la necesidad de alertar ante la fluidez de las asociaciones.

Pitágoras. La interpretación que ofrece Derrida es la siguiente: “el verdadero contrario de la alucinación, como de lo imaginario en general, no es inmediatamente la percepción sino la historia; o, si se prefiere, la conciencia de historicidad y el despertar de los orígenes” (2000, p. 36).⁷ En otras palabras, hay evidencia geométrica en cuanto es evidencia de una objetividad ideal, y esta solo es *luego* de haber sido puesta en circulación común e intersubjetiva. Mientras que el fenomenólogo recalca la necesidad de aquella “primera vez”, proponiendo una variación histórica, noética y reactivante —admitiendo casi al pasar que su singularidad permanece velada para nosotros—, Derrida toma como brújula aquel ocultamiento y aquella regresión al infinito. No solo es el caso que, para aproximarnos a las dimensiones de derecho, necesitamos verternos sobre los hechos —recurrir, por caso, a su “inscripción” en la historia—, sino que incluso ahí unos hechos remiten a otros y su estela se difumina en un horizonte infinito: para que opere como tal, el origen ha *ya* de haberse perdido y difuminado. Así, si este escrito que lleva por título “Origen” de la geometría⁸ termina ocupándose de la cuestión de la historia del sentido es porque allí Husserl descubre que el origen de la geometría es, a la vez, el problema de su tradicionalización, y que un desglose analítico que distinguiera una cosa y otra confundiría lo que allí es, por derecho, el mismo nudo.

Si el objeto ideal es el arquetipo del objeto en general, y si Husserl expresa en más de una oportunidad que el objeto matemático es el más ideal de todos porque se agota en su fenomenalidad, problematizar el nacimiento de la geometría es a la vez meditar acerca de la génesis de la objetividad del sentido. Por ello, las indagaciones de Husserl escalan con velocidad a cuestiones como, por ejemplo, cómo nace una evidencia objetiva. En otras palabras, cómo son posibles la intersubjetividad, la historia y la tradición. La respuesta no se hace esperar: todo ello pende, dice Husserl en este texto, de la posibilidad del lenguaje. Lentamente

⁷ Nuestro criterio durante este trabajo para las citas textuales y la traducción será el siguiente: siempre que haya traducción al español, remitiremos a ella cotejando su justeza con el original. En caso de no haber traducción disponible (en especial en el caso de la literatura secundaria), ensayaremos directamente una propia.

⁸ El encomillado de “origen” es nuestro, a fines de resaltar en este caso particular el vínculo entre origen e historia.

nos iremos acercando a nuestro eje específico, a saber, las remisiones a lo literario que plantea Derrida con relación a este problema.⁹

De acuerdo con Husserl, el lenguaje es el éter de la tradición en la medida en que tiene una opacidad tal que permite autonomizar un sentido de la vida psicológica y ponerlo a disposición de la mirada intersubjetiva. Lo vuelve aprehensible en común, comunicable y capaz de habitar la historia: lo constituye como objeto. "Sin duda, la verdad geométrica se sostiene más allá de toda expresión lingüística particular y fáctica como tal. [...] Pero la objetividad de esta verdad no podría constituirse sin la posibilidad pura de una información en un lenguaje puro en general", nos dice Derrida (2000, p. 72). De allí que Husserl le otorgue al habla no un mero carácter técnico, sino uno casi jurídico; IOG advierte cómo el alemán aquí pretende, de a poco y de la mano del lenguaje, hacer entrar en juego una noción de "historicidad" más sofisticada que sortea tanto las trampas de la pura sincronía (que, ya acabada, necesitaría únicamente explicitarse en el lienzo de lo fáctico) como las de la diacronía empírica (estéril a la hora de fundar cualquier juridicidad).

Ahora bien, esta "habla" tan ponderada por Husserl como condición de posibilidad de la verdad ha de ser entendida como *escritura*. No es finalmente la oralidad, sino la inscripción gráfica lo que absuelve al sentido de la percepción actual e inaugura la espacio-temporalidad virtual de la que vive la tradición. Si la escritura es tan valorada en OG es porque "preserva, a continuación, la verdad para que ésta pueda ser mirada a la luz" (Derrida, 2000, p. 74). Derrida insiste en el imperativo de univocidad que subyace a la fenomenología, a la que a su vez caracteriza como "filosofía del ver": serían las superficies lisas y aprehensibles en una evidencia por la percepción el criterio rector del conocimiento, como lo quisiera el § 24 de *Ideas I* (el "Principio de todos los principios").

Como es esperable, Derrida en IOG detalla cómo la misma naturaleza del lenguaje repele este clásico principio fenomenológico. Aun si debemos tener cautela ante la tentación de homologar demasiado rápido la presentación ahí presente del tópico de la escritura con los

⁹ Nosotros hacemos un recorrido estratégico de IOG según nuestros propios objetivos. Para una reconstrucción más detallada, cfr. Marrati (2005, pp. 27-45) y sobre todo Lawlor (2002, pp. 87-142).

tratamientos que le otorga unos años más tarde,¹⁰ sí es posible rastrear aquí una estrategia típicamente derridiana en el señalamiento de la “ambivalencia”¹¹ de esta virtualidad: lo mismo que libera a la objetividad la expone a la *crisis* —en términos husserlianos— porque la escritura trabaja gracias a una pasividad inerradicable. En otras palabras, a la par que instituye el objeto, ubicándolo ante la mirada común, lo separa del aliento que le infunde sentido. Husserl caracteriza al filósofo como “funcionario de la humanidad”, y comprende su labor a partir del deber —no solo teórico, sino ético— de reactivación de sentido de manera “responsable” cada vez. Sin embargo, Derrida desconfía de la victoria de esta empresa. Desde su óptica, no es evidente que la opacidad de la letra se someta a la intención significativa; que diga lo que el “emisor” quiso significar, y a la vez que diga únicamente aquello. Husserl tematiza al cuerpo lingüístico en términos de “corporeidad espiritual” (*geistige Leiblichkeit*), y Derrida escruta lo minúsculo de esta operatoria interrogando cómo pueden fusionarse aquellos polos heterogéneos (por lo menos desde los preceptos del fenomenólogo, que necesita marcar su distinción). Desde la óptica de IOG, no es en absoluto claro que la rugosidad del lenguaje pueda instrumentalizarse en favor de la idealidad sin costos, sin subrepticia y simultáneamente administrarle su veneno.

¹⁰ Estudiar esto merecería un estudio aparte, pero adelantamos que la escritura en IOG es pensada como una extensión del lenguaje en general (lo contrario de lo que dice años después). Es verdad que ya apunta a especificar su injerencia sobre el presunto sentido prelingüístico, pero nos parece que faltan tematizaciones clave para poder homologar con justicia estos desarrollos con los concernientes a la *écriture* de 1967. Es decir, 1962 no piensa el lenguaje a partir de una estructura representacional-iterativa. Por otra parte, como veremos más adelante, hacia el final de IOG, Derrida abunda en una serie de mayúsculas: dice que “Trascendental sería la Diferencia” (2000, p. 162), y habla en términos de “Diferencia originaria del Origen” (2000, p. 162). Este nimio gesto será impensable apenas unos años más tarde, precisamente por sus trabajos sobre la escritura y la “diseminación”, que impugnan toda esfera trascendental y toda reapropiación originaria, así como el uso tranquilo de las mayúsculas. Proponemos pensar estos gestos no como meros detalles de estilo, sino como indicadores filosóficos.

¹¹ En sus desarrollos posteriores, la noción de “indecidible” será la indicada para caracterizar este doble movimiento, pero aquí nos cuidamos de aplicarle sin mediaciones su conceptualidad futura.

En la próxima sección desarrollaremos mejor las últimas aseveraciones, detallando qué avatares adquiere esta resistencia del lenguaje en 1962.

3. Tradición, lenguaje y textura

Dijimos que, de acuerdo con OG, el lenguaje en general y la escritura en particular son condición de la objetividad y *médium* de la tradición. En términos técnicos más precisos, los objetos geométricos se consagran gracias a la objetividad ideal del lenguaje, pues este supone siempre “una neutralización espontánea de la existencia fáctica del sujeto hablante” (Derrida, 2000, p. 61).¹² De acuerdo con su concepción de “historia”, Husserl necesita que el lenguaje sea unívoco para que la traducción sea posible, y allí se comienza a adivinar la amplitud del problema: el semblante del lenguaje no se agota en aquella reducción eidética inmediata, sino que, si la carnadura lingüística goza de alguna investidura constituyente, es precisamente gracias a cierto espesor material: a cierta equívocidad. En IOG, esta última se despliega en múltiples dimensiones. Derrida señala distintas dificultades que encuentran tanto la escritura en particular como la naturaleza del lenguaje en general para satisfacer los imperativos husserlianos de univocidad. En lo que sigue ofreceremos una clasificación posible de estas, procurando retener de cada una su “núcleo duro”.

Antes de finalizar el capítulo VII, Derrida se apunta a demostrar que la intersubjetividad trascendental y la objetividad están al mismo nivel, no admitiendo relaciones jerárquicas. Por ello, en lo concerniente a la *primera* dificultad, IOG recuerda que, según Husserl, “la traducción es, en principio, una tarea siempre posible: dos hombres normales tendrán siempre a priori conciencia de su pertenencia común a una sola y misma

¹² Allí remite Derrida a Hegel en una nota al pie, ya que él mismo habría notado en el § 462 de la *Enciclopedia* este poder del lenguaje. Sobre este mismo punto se posiciona Hyppolite en *Lógica y existencia* para proponer al lenguaje como éter de la dialéctica, y la nota da cuenta allí mismo de esta semejanza. Lo curioso es que, en medio de esta referencia, Derrida también remite al pasar —como prestándole atención a lo mismo que Hegel y Husserl— a Blanchot, Valéry y Mallarmé (cuyos trabajos también han interrogado sobre la naturaleza y el funcionamiento del lenguaje). Esta nota queda, en principio, como una referencia extraña, pues no abunda en motivos ni despliega argumentos. Volveremos sobre ello.

humanidad, que habita un solo y mismo mundo” (Derrida, 2000, p. 77). El pasaje es largo y complejo, pero en un primer momento el argelino se empeña en mostrar cómo la conciencia de cohumanidad sobre la cual Husserl se apoya toma como piedra de toque la humanidad determinada “normal” y “adulta”. Es decir, algo que no es una determinación eidética, sino un criterio normativo mundano.¹³ La intersubjetividad, admitida condición de la objetividad, no está en realidad sino al mismo nivel de esta última (porque ambas están, en verdad, urdidas a partir del lenguaje). Luego se vuelve sobre la presuposición de un mundo como horizonte común de experiencia, cuyos entes “rasos” harían de referentes últimos y resolverían cualquier equívoco o ambigüedad lingüística. El argelino señala con destreza cómo la reducción a un “nosotros” puro y precultural no redirige nunca a una dimensión primitiva, sino a una cultura determinada. No sólo sucede que descubre el etnocentrismo connatural a la fenomenología husserliana,¹⁴ sino que esa cultura determinada es posible *ya* por la gracia del lenguaje y de la objetividad que este último permite sedimentar.

De acuerdo con la comprensión que tiene Derrida de la fenomenología, la traducibilidad absoluta se suspende si el significado no puede ser reducido, mediata o inmediatamente, al modelo de un ente objetivo y sensible,¹⁵ o al menos a una evidencia, motivo por el cual IOG pregunta: “¿No se puede decir lo contrario de lo que dice Husserl? La incomunicación y el malentendido, ¿no son el horizonte mismo de la

¹³ Derrida dice ir a estudiar mejor este aspecto en otra parte, pero finalmente no lo hace. Allí no se expide demasiado, pero lo vincula con la crisis: “En la crisis de la humanidad europea el fenómeno de crisis se presenta como una ‘enfermedad’ de la sociedad y de la cultura europeas, enfermedad que no es ‘natural’ [...]. Esa ‘patología’ posee, por otra parte, el sentido ético profundo de una caída en la ‘pasividad’, de una incapacidad para hacerse ‘responsable’ del sentido en una actividad o en una ‘reactivación’ auténticas. La actividad técnica —también la de la ciencia— en tanto tal, es una pasividad respecto del sentido; es la agitación del enfermo y, ya, el temblor de un delirio” (Derrida, 2000, p. 76).

¹⁴ Algo que no es sorpresa y que en PGH ya había sugerido (cfr. Derrida, 2015, pp. 53-63). De todas maneras, el vocablo “etnocentrismo” es proferido recién en 1966, en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (cfr. Derrida, 1989, p. 388) y cobra fuerza decisiva en *De la gramatología*.

¹⁵ Derrida recuerda que la tierra fue el suelo de las primeras idealidades por ser el elemento más universal, permanente, rígido y objetivamente expuesto a la mirada (cfr. Derrida, 2000, p. 78).

cultura y del lenguaje?" (2000, p. 78). Derrida explica que un lenguaje poético —un lenguaje cuyas significaciones no conducen a objetos— no podría tener, para Husserl, valor trascendental, para recordar enseguida que es justamente el maestro fenomenólogo quien, en determinados puntos de máxima sofocación de sus análisis sobre la subjetividad, dice que le "faltan nombres" (Derrida, 2000, p. 79; cfr. Husserl, 2002, p. 95). Lo poético, sugiere IOG, parece reingresar de maneras insospechadas en sitios clave.

Frente a la regresión al infinito (en la búsqueda de un ente prelingüístico) y la contradicción (entre la concepción y la utilización husserlianas del lenguaje)¹⁶ marcadas en estas páginas, nos interesa retener como *primera* dificultad ante el ideal de traducibilidad absoluta la imposibilidad de dar con un mundo común que funde la conciencia de cohumanidad y que permita desenredar los malentendidos del lenguaje.

Una *segunda* dificultad que podríamos señalar —en efecto, muy cercana— tiene que ver con las filiaciones entre lenguaje, historia y memoria. Derrida ilustra dos modos arquetípicamente opuestos de entender esta filiación de la mano de Husserl y Joyce. Por un lado, el maestro fenomenólogo nos invita —de manera previsible— a reducir las sedimentaciones de la lengua fáctica hasta dar con "la transparencia actual de sus elementos unívocos y traducibles" (Derrida, 2000, p. 103). Por otro lado, Joyce se imbuje en la equivocidad de las asociaciones pasivo-poéticas (cfr. Derrida, 2000, p. 103) y nos acerca a un sentido de memoria que vive de las "riquezas nocturnas" (Derrida, 2000, p. 102) de las sedimentaciones culturales. Mientras que el primero paraliza la historia esterilizándola, el segundo la ocluye haciendo gala de la intransmisibilidad.¹⁷ Por ello el sintagma "riqueza nocturna": porque trabaja explotando un abanico de recursos extraño a toda una constelación de valores asociados a la luz, la transparencia y la univocidad

¹⁶ Desnivel que Eugen Fink no dejó de marcar, señalando hacia un lenguaje trascendental. Derrida lo recuerda (cfr. Derrida, 2000, p. 63) y en cierto sentido puede decirse que sigue las trazas de su misma preocupación.

¹⁷ El impacto de Joyce sobre Derrida irrumpió en sus estudios sobre Husserl. El argelino-francés recuerda de manera entrañable que pasó aquel año leyendo el *Ulyses* en la Biblioteca Widener durante su estadía en Harvard (cfr. Derrida, 2009, p. 36) A lo largo de toda su obra, Joyce será una referencia obligada *por lo menos* toda vez que toque el tema de la traducción.

que a Derrida le interesa aquí asociar con el proyecto husserliano. Estos recursos tienen que ver, por ejemplo, con la contaminación de los órdenes relativos al significado y al significante, lo que termina haciendo del texto joyceano algo verdaderamente insaturable e inagotable.

Más allá de que la apuesta de Joyce hiperbolice todo lo que la fenomenología busca evitar, y de que Derrida se distinga de ambos extremos, cabe plantear si, para que sea histórica, la memoria de la que habla Husserl no necesita asimismo de la génesis material que Joyce hace explícita en su literatura.

Según IOG, la univocidad plena solo puede pensarse sobre dos casos concretos, a saber, un objeto precultural o uno transcultural. Aun si el primero existiera, al insertarlo en un encadenamiento lingüístico se le insertaría en una red de relaciones, oposiciones y resonancias cuyo influjo resulta incontrolable; en suma, se le introduciría en una cultura, y “[l]a equivocidad es la marca congénita de toda cultura” (Derrida, 2000, p. 203). En el caso de un objeto transcultural (como, por ejemplo, un objeto geométrico) sucede algo semejante: incluso la univocidad de aquel objeto será siempre relativa, pues viene a inscribirse al interior de un sistema móvil de relaciones. “Aun cuando esas relaciones son, en el interior de una ciencia, relaciones de idealidades puras y de ‘verdades’, dan lugar, de todos modos, a perspectivas singulares, a encadenamientos múltiples del sentido, y por lo tanto, a intenciones mediatas y potenciales” (Derrida, 2000, p. 104). La equivocidad es irreductible porque las palabras y el lenguaje no son *objetos*: porque nunca se despliegan de manera impasible en el plano liso ante la mirada. Viola el famoso “Principio de los principios” que mencionamos antes. Una “misma” palabra significa distinto según la intención que la anime: antes que mentar una vuelta al voluntarismo —o a lo que más tarde llamará “fonocentrismo” (Derrida, 1989, p. 272)—, aquí Derrida está enfatizando el carácter “situado” de todo lenguaje. Que el lenguaje es siempre lengua, que se utiliza e instancia materialmente: que no es una rejilla pura cuya facticidad sea accesoria. En este punto es interesante recordar que Trujillo (2018, p. 95) resalta como marca significativa que Derrida haya traducido la expresión alemana *Dokumentierungen* por *consignations* (consignaciones): si Husserl quiso explicar mediante aquel término que la geometría permanecía como la misma a través de sus expresiones orales y escritas, Derrida inscribe con aquella traducción un doble filo: que la verdad sea *consignada* querrá decir, dentro de IOG,

que se retira simultáneamente del recinto accesible a la mirada, y, por tanto, a la evidencia.

En otros términos, no puede reducirse la "textura" al lenguaje. Cierta opacidad es connatural a su naturaleza y comportamiento. Esta dificultad nos sirve de puente hacia la complicación que recubre la escritura en concreto, la *tercera*, aunque ya la hemos bosquejado por adelantado: a la par que inaugura la virtualidad de la tradición, la escritura corta el hálito intencional y confina al lenguaje a la equívocidad (cfr. Derrida, 2000, p. 85). Si el lenguaje no es puro y significa *según* su utilización, hay que decir que tampoco se pliega servilmente al simple designio de quien lo emplea, y la escritura (de cuyo funcionamiento penden incluso las idealidades más altas) lo enfatiza.¹⁸ Si la escritura es clave para Husserl en OG es porque ella misma no es jamás un mero cuerpo sensible constituido (*Körper*), sino también, de alguna manera, un cuerpo propio (*Leib*) y constituyente, investido de "acto intencional". Y bien, todo se dirime en la posibilidad de conciliación entre sentido y materialidad, o, más bien, en el modo de hacer a esta última obedecer al primero. He aquí lo realmente dudoso para el joven Derrida. La rugosidad material de lo escrito vuelve aún más improbable la posibilidad de ponerle límite a los ecos y resonancias de la cultura (una complicación que de todas maneras ya atañe al lenguaje en general), y ello nos coloca ante un enredo porque es solo gracias a este descenso de lo verdadero —a este descenso hacia lo inmotivado del grafema, podríamos decir— que es posible su accesibilidad intersubjetiva y, en fin, su objetividad.

En estas tres dificultades el lenguaje parece trabajar solo y a oscuras, a espaldas del intuicionismo husserliano. Hemos enumerado estos obstáculos a la traducción, que para fines didácticos recordamos: el lenguaje 1) no alcanza a desembocar en un mundo común que opere como referencia fija, y 2) no es él mismo un ente determinado cuya silueta pueda dibujarse a la luz: en la medida en que es histórico, rechaza toda pureza y no es nada allende sus puestas en acto. Eso hace que "nunca se utilice el lenguaje por primera vez", y que cada fonema porte inevitablemente herencia. Y, a su vez, la escritura 3) trabaja con la ausencia de su presunta fuente instituyente, y exacerba así el poco

¹⁸ Aquí Derrida habla fundamentalmente de la escritura, pero remarcamos que es este mismo funcionamiento el que caracterizará en 1967 al lenguaje en general (como *archi-écriture*) (cfr. Derrida, 1985, p. 158).

dominio que tiene el presunto “usuario” sobre lo dicho. Todo esto no sería tan importante si el lenguaje y la escritura en general no fueran necesarios para la sedimentación de la historia, la intersubjetividad y, en fin, la idealidad objetiva de las idealidades científicas. Gaston dice, por caso, que la escritura quiebra el idealismo husserliano en la medida en que es por ella que el fenomenólogo ya no puede pensar en toda su radicalidad la hipótesis de la aniquilación del mundo, como lo propone el célebre § 49 de *Ideas I* (2011, p. 507). Por su parte, Lawlor avanza un par de pasos más diciendo que los desarrollos de IOG nos sitúan ante un sentido trascendental de muerte. “El lenguaje es la morada de la verdad, pero una morada insegura” (2002, p. 119), sostiene con claros ecos heideggerianos. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con lo literario?

4. Textura, idealidad y literatura

Los desarrollos anteriores no fueron tan solo preparatorios, precisamente porque “lo literario” tiene que ver con cómo se determina la naturaleza del lenguaje. No obstante, nos adentramos ahora con total frontalidad en nuestro tema.

Aunque sean sutiles, durante nuestro recorrido anterior hemos aludido a casi todas las referencias explícitas de IOG a lo literario: 1) la mención a Joyce (p. 102), 2) el comentario sobre lo inconducente que sería un lenguaje poético en términos fenomenológico-trascendentales para Husserl (a la par que “faltan nombres”) (p. 78), y 3) la referencia a Mallarmé, Valéry y Blanchot en una nota al pie, a propósito de la neutralización automática de la facticidad que emprende el lenguaje, característica que tanto Hegel como Husserl valoran (p. 62). Acerca del sentido de esta referencia Derrida no se extiende casi nada, simplemente dice que el mismo poder neutralizante del lenguaje que valora Husserl lo marca Hegel, y también aquellos tres autores. Ahora bien, sobre estas menciones a Joyce, Mallarmé, Valéry y Blanchot queremos recalcar lo siguiente (algo un poco obvio pero necesario de despejar): Derrida no refiere a ellos en su calidad de escritores o poetas que forman parte de la galería de la literatura del siglo XIX y XX *qua* institución, sino en la medida en que todos ellos interrogaron la naturaleza y el funcionamiento

del lenguaje.¹⁹ No nos parecen poca cosa las remisiones a estas fuentes en medio de una investigación fenomenológico-epistemológica, y en ese sentido es que las tomamos como antecedente.

Ahora bien, hay una cuarta referencia, tal vez la más importante. En una nota al pie de OG, Husserl dice que la idealidad correspondiente a la literatura abarca todas las formaciones culturales (cfr. 2000, p. 167) por su carácter irreal: porque no se confunde con sus instanciaciones sensibles (con este o aquel libro) y porque no hunde raíces en la facticidad de una lengua: porque permanece “ser-para-todo-el-mundo”,²⁰ siempre nuevamente traducible. IOG primero remite a ello de pasada (cfr. Derrida, 2000, p. 60) y luego lo aborda de frente en una muy extensa nota al pie (cfr. Derrida, 2000, pp. 88-89), complementando esta nimia referencia husserliana de OG con el § 65 de *Experiencia y juicio*, que distingue las objetividades reales e irreales (en resumidas cuentas: si su identidad hunde raíces en las incorporaciones sensibles, será real y no podrá ser repetible). En ese apartado, Husserl dice que la idealidad del *Fausto* de Goethe es irreal precisamente porque no se confunde con sus ejemplares, y que ello atañe también a objetos que tienen solo una incorporación espaciotemporal —como la *Madonna* de Rafael— porque, aunque estos no sean de hecho repetibles, sí lo son *de derecho*: la irrealidad de su objeto es tal que en su percepción se da de manera inmediata una reducción de la facticidad (cfr. Husserl, 1980, p. 293). En aquella nota al pie, Derrida recompone este panorama, expresando cierta reticencia ante los argumentos husserlianos, aunque la deja inexplorada e inconclusa. Es decir, esta cuarta referencia a lo literario tiene que ver

¹⁹ En ese sentido, lo misterioso de esta referencia a Blanchot, Mallarmé y Valéry nos hace pensar que, más que recubrir una tesis concreta, este comentario señala que aquel poder neutralizante que encarna el lenguaje no es solo valorable en términos idealistas (desde Husserl o Hegel, pese a todas sus diferencias), sino también desde otra dimensión, desde una dimensión literaria. Aunque el comentario queda incompleto, nos parece que así lo señala mediante la remisión a “La literatura y el derecho a la muerte” de Blanchot (cfr. Derrida, 2000, p. 62), donde el francés analiza los vínculos entre muerte y palabra y la diferencia entre el lenguaje corriente y el lenguaje literario (cfr. Blanchot, 1991, pp. 9-78). Por su parte, Mallarmé será especialmente importante en *La escritura y la diferencia*, y el nombre de Joyce será recurrente en la obra derridiana, en especial con relación a estas meditaciones (cfr. Derrida, 2017, p. 202).

²⁰ “L’être-là-pour-tout-le-monde”, expresión literal (Husserl, 1962, p. 179).

con la peculiaridad de la idealidad literaria incluso según Husserl, que termina abarcando a todas las formaciones culturales (cfr. p. 167).

Si bien es verdad que estas menciones no son tantas ni tan extensas, son recurrentes en un estudio que, se supone, se encuadra dentro de los confines epistemológicos. Si se tiene en cuenta que por esos años Derrida estaba esbozando los lineamientos de una tesis doctoral sobre la idealidad del objeto literario (de qué manera no era realmente distinguible ni escindible de la idealidad en general) y que su próxima publicación es “Fuerza y significación” (que versa ya de modo frontal sobre la cuestión literaria y que de hecho menciona los desarrollos de IOG), esta insistencia en el tópico literario puede tomarse como índice para un rastreo más serio. Sin pretender adivinar lo que aquella tesis habría desarrollado en caso de concretarse, nos parece que la hebra literaria acecha las rutas de lectura habituales de IOG desde escondites subterráneos. E incluso más: que una elucidación de sus coordenadas nos permite tanto vincular IOG con su producción futura (sin descartarlo so pretexto de considerarlo casi parte de la “prehistoria” derridiana) como diferenciar sus tesis (sin homologar la noción de “lenguaje” que presenta con la de “*archi-écriture*” de 1976).

Por todos estos motivos, quisiéramos detenernos un poco más sobre aquella declaración de Husserl sobre la literatura. En nuestra opinión, si, según Husserl, su idealidad ampara todas las formaciones culturales (científicas y artísticas, dice), es porque esta busca ubicarse a la vez *dentro* y *fuera* del lenguaje: *adentro*, porque OG afronta fundamentalmente la cuestión de la tradición y la historia, y a esta altura ha comprendido que esta no tiene ningún tipo de posibilidad por fuera del lenguaje, pero *afuera* porque no se abandona a sus tretas: ni a ninguna lengua determinada, ni a ninguno de esos rasgos casi estructurales del lenguaje (vinculados con la materialidad) en los que parece trabajar a espaldas de la voluntad de su “usuario”. Es necesario que no lo haga a fin de proteger el sentido de “historicidad” que Husserl busca elaborar (ni del todo sincrónica ni diacrónica, hemos dicho). Pretende extraer los beneficios del lenguaje sin padecer sus defectos, quedándose con una versión aséptica, lo que por otra parte nos deja ante una concepción de la literatura bastante particular: aunque falte un tratamiento específico, y de acuerdo con sus ejemplos y caracterizaciones, al menos allí Husserl asume por omisión que lo literario se reduce a la narrativa. En otras palabras, excluye a la poesía, a lo poético de la literatura, a aquello que bebe de la plasticidad de las lenguas (y que, por tanto, resta intraducible), de los efectos

estéticos de una ordenación espacial (que entonces no es nada afuera de su "corporización"), y de la falta de referente unívoco (es decir, lo metafórico).²¹ Que el sentido sea irreal quiere decir que es independiente, que desciende sin perder su eje y entregarse al canto de las sirenas de lo mundano. Todos estos motivos condenan de antemano a la poesía a las profundidades, allí donde, de acuerdo con Derrida, el intuicionismo husserliano siempre encarna "una crítica de la profundidad" (Derrida, 2000, p. 101).

IOG subraya una y otra vez que, según Husserl, el objeto ideal tiene una "irrealidad no fantástica" (cfr. 2000, pp. 35, 129, 131, 141 y 152), y que una geometría fantástica sería aquella que se construyese sobre la imaginación. Y bien, si el alemán rescata a la noematicidad de la literatura es porque, de la otra mano, la considera irrealidad "no poética". Incluso podríamos decir que, demasiado oscura y opaca para la diafanidad de la traducción, la poesía es sancionada incluso cuando reposa sobre el relieve de lo visible, porque en rigor se abandona a lo visible casi como mundanidad estéril.

Ahora bien, volviendo un poco nuestros pasos, ¿se puede liberar a la narrativa —aquello que Husserl parece tener por "literatura", hacia la que apunta en la medida en que es siempre nuevamente traducible sin ver comprometida su identidad— de la poesía? Y, en caso negativo, ¿dónde deja aquello a las idealidades de las formaciones culturales en general, de las que dice que es su fundamento? Nuestra respuesta es: precisamente en el mismo sitio que señala Derrida cuando, en su contraposición de Husserl y Joyce, dice, como remarcamos, que "[I] a equivocidad es la marca congénita de toda cultura" (Derrida, 2000, p. 104). ¿Qué sucede entonces con la historicidad que intenta rastrear Husserl en OG?

En la próxima sección haremos un pequeño excursus fuera de IOG hacia "Fuerza y significación", la publicación que le sigue, que data de 1963 y que también refiere a estos desarrollos (a estos tópicos en general, y a IOG en particular). Nuestra intención es respaldar nuestra

²¹ Nos hemos manejado tratando como homologables "lo literario" y "lo poético". No ignoramos que la poesía sea un género literario en concreto, pero esas distinciones nos desvían. Hemos tendido ese vínculo de acuerdo con la opinión que sugiere Husserl acerca de la literatura —cuya "irrealidad" alberga toda formación cultural— con el fin de mostrar que no puede expugnarse la equivocidad.

línea de lectura, mostrando que las menciones subrayadas son en efecto preocupaciones epocales de Derrida que requieren atención.

5. Literatura y significación entre 1962 y 1963

“Fuerza y significación” vio la luz en *Critique* en 1963 y fue luego compilado en *La escritura y la diferencia*. Sus desarrollos trabajan sobre *Forma y significación*, de Jean Rousset, cuyos conceptos y procedimientos metodológicos —la metafísica entera que estos encubren— son auscultados de manera crítica. Aunque IOG pueda parecer lejano (y, en efecto, no es menor que Derrida haya dejado de comentar exclusivamente a Husserl), la crítica que endilga al estructuralismo no está tan lejos de aquella que dirigiese un año antes al alemán. Derrida mismo acusa recibo de ello.

Aunque no vayamos a internarnos en lo específico de sus tratamientos, allí el argelino-francés insiste en la necesidad de interrogar las metáforas que nos pueblan, y declara que el estructuralismo privilegia la visibilidad, la forma (el *eidós*) pasible de ser abstraída por el “panorógrafo” en un golpe de simultaneidad. Y lo que es más grave, que ello no habría sido posible sino por el tutelaje de la fenomenología (cfr. 1989, p. 42).²² Como exponente del estructuralismo, Rousset hace de la literatura una *res* escrutable y exhibe una marcada miopía ante la fuerza y la profundidad que revisten al acto literario. Más allá de la familiaridad de las críticas que empalma aquí Derrida, el punto más interesante adviene cuando dice que lo más importante de OG es que nos enseña que “el sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo” (Derrida, 2012, p. 21). Integrando todos nuestros análisis de IOG, y recordando la pregunta que planteásemos al final de la sección anterior, esta sentencia confirma nuestra sospecha: no puede ahorrarse el relieve poético a la literatura, y entonces —si, según Husserl, esta tiene un carácter jurídico— tampoco a la cultura en general. El relieve y la inscripción material, pero tampoco aquello que atañe a la inextricable textura que

²² Opinión tan atinada como extravagante, incompatible con relatos habituales, que tienden a oponer ambas corrientes. Foucault mismo dice, sobre el contexto francés del 60: “[N]aturalmente, al encontrarse la novia fenomenológica descalificada por su incapacidad para hablar del lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia” (Foucault, 2009, p. 199). No queremos decir que esto sea totalmente incorrecto, pero enfatizamos la singularidad de la exégesis que echa a rodar Derrida en este texto tan temprano.

recubre la facticidad de una lengua: todo aquello intraducible que hacía de la poesía algo por evitarse coarta la irrealidad tan ponderada de la literatura. Todo esto contraría los límites en los que Husserl quiso pensar el funcionamiento del lenguaje en OG. En nuestra opinión, el problema se origina cuando se pretende nivelar repetibilidad y traducibilidad ahí donde —según hemos estudiado— el lenguaje no se pliega dócilmente a este principio según su propia estructura y operatividad.

En el resto de IOG, del capítulo VIII al XI, Derrida estudia la operatividad de la Idea kantiana en Husserl. Si al principio dijimos que lo contrario de la alucinación no era la percepción, sino la historia, ello es por la Idea, cuya prescripción ético-teleológica explica por qué los “pasos al límite” de las idealidades científicas no se dan en cualquier dirección. La Idea es una trascendencia en la inmanencia: condición de la historia que, no obstante, solo puede existir y darse a leer dentro del hilván histórico. Además de inquirir sobre qué evidencia y sujeto le corresponden y sobre cómo es posible el fenómeno de la crisis —como ya había hecho en PGH (cfr. 2015, pp. 223-287)—, Derrida dice que esa Idea es “la fuente para siempre nocturna” (2000, p. 144) de la fenomenalidad visible, e insiste en caracterizarla como “paso” y “pasaje”: en la línea de la mención de “Fuerza y significación”, es solo por la historia constituida que lo Absoluto puede hacerse oír. Es paso, pasaje y también peligro, porque el riesgo de desvío (si aceptamos que aquel Absoluto no es pura sincronía consigo mismo, sino que requiere él mismo despliegue material) es inexpugnable. Derrida dice que “Trascendental sería la Diferencia” (2000, p. 162), es decir, que Trascendental es la necesidad de inscripción material, de un despliegue que nunca es una elucidación aséptica y que siempre trae consigo cierta heterología. En esa misma línea, podríamos sugerir sin demasiado conflicto que también es “trascendental” la equivocidad de la intraducibilidad poética. Esta sentencia la hemos dicho anteriormente, pero el camino recorrido la desglosa, analiza y fundamenta en lo tocante a su relevancia al interior de IOG.

6. Conclusiones

Caputo nos dice que Derrida “[n]o renuncia a la constitución del significado y la transmisión de ideas científicas [...]. La deconstrucción es una suerte de husserlianismo, una teoría de la constitución del significado y la idealidad, pero que siempre está ya expuesta a un cierto joyceanismo” (Derrida, 2009, p. 214), y en esta vía nos gustaría concluir

el trabajo. Si hemos de creer, como sostienen algunos, que Joyce no es un mero autor, sino que encarna para Derrida “la literatura por excelencia” (Slote, 2013, p. 141) en función de aquella equivocidad idiosincrática suya, y si hemos de tomar en serio aquella nota de Husserl acerca de la literatura como madre de toda formación ideal cultural, entonces toda vez que Derrida nos subraye que el “malentendido” es condición de la comunicación, estamos en condición de reemplazarlo por “poesía”: aquella materialidad rebelde de la literatura que, desplazándonos un poco de los términos fenomenológicos clásicos, no es, sin más, espiritualizable.²³

Aunque los recientes desarrollos no se encuentren de manera central en las líneas de IOG, su dirección nos parece fiel a sus elaboraciones. Esta hipótesis cobra aún más peso si tenemos en cuenta aquella insistencia que desgranamos, la línea de su tesis irrealizada, y el planteamiento general de “Fuerza y significación”, que finalmente, y en retrospectiva, termina de dotar de vigor la vía “literaria” en IOG y nos permite dibujar los caminos de la meditación derridiana. Más allá de menciones a OG en “Fuerza y significación”, solo si concedemos que lo literario ostenta asimismo importancia en IOG es que podemos comprender el paso del 62 al 63 como algo distinto de un giro radical de 180°: algo no solo poco convincente, sino inmovilizante en términos críticos para sus comentaristas y estudiosos. Con esto no queremos decir que no haya variaciones entre un texto y otro, porque cambian los interlocutores centrales y eso nos parece elocuente en un Derrida que está explorando su estilo, pero, si no pudiéramos divisar hebras en común, terminaríamos

²³ En “Dos palabras para Joyce”, Derrida dice: “Sí, cada vez que escribo, y hasta en cosas de la academia, me aborda un fantasma de Joyce” (Derrida, 2002, p. 16). “Un”, no “el”: uno de tantos infinitos. Más allá de lo anecdótico y de lo que este comentario pudiera aportar a los estudios del vínculo entre ambos autores, quisiéramos expandir el significado de estas palabras. Si acabamos de sugerir que Joyce “es la literatura por excelencia”, y si en “Torres de Babel” (otro de los textos donde remite a Joyce) dice que la filosofía pende del ideal de la traducibilidad absoluta (cfr. Derrida, 2017, p. 224), lo que asedia es todo aquello de la literatura que se opone a los modos intelectualistas (luego conceptualizados por Derrida en términos de “logofonocentrismo”) de abordar el lenguaje. Eso es lo que hemos ubicado bajo el rótulo de lo “poético”. Bajo esta luz, ese asedio que atestigua Derrida no podría ser de otra manera de acuerdo con la inestabilidad con la que caracteriza al lenguaje (en adelante, y con los matices correspondientes, trabajada por él a título de “diseminación”).

por comprender los desarrollos de "Fuerza y significación" a partir de poco menos que una *creatio ex nihilo* (y más allá de que eso no suela ser fructífero casi nunca, en este caso la distancia es demasiado corta como para sostener esta tesis de manera seria). Bajo esta tesitura, sea porque los pocos trabajos que abordan IOG en sí mismo se centran sobre otras fuentes y debates, o porque quienes rastrean la traza literaria en Derrida trabajan con textos más tardíos, sin una elucidación de este tipo, aquellas menciones recurrentes a la cuestión literaria corren el riesgo de quedar desatendidas y de clausurarse en el enigma.

Aunque sabemos que la meditación que intentamos rastrear no evoluciona al ritmo de una acumulación progresiva y explícita, hemos aunado distintas referencias con la intención de leerlas bajo el mismo interrogante. En este sentido, hemos dicho que durante este escrito nos propusimos rastrear las "riquezas nocturnas" de *Introducción a "El origen de la geometría"* de Husserl, y ello en dos sentidos.

Por un lado, en relación con lo poético, que —según el joven Derrida— asedia las funciones idealizantes del lenguaje. Él utiliza este sintagma en particular a propósito de Joyce, pero nos parece adecuado para apuntar todas las "dificultades" "literarias" que hemos visto, porque lo que en todos los casos se pone en juego es el mentado heliocentrismo husserliano. Sobre el final de su estudio, Derrida vuelve a ahondar en este carácter "nocturno", esta vez para atribuírselo a la Idea como supuesto horizonte garante del avance de la historia. Allí también se trata de notar cómo esta Idea no puede prescindir de su inscripción mundana, resultando por tanto renuente a la pureza que le reservaba la fenomenología.

Por el otro, a partir de la puesta en primera plana de ciertos "senderos subterráneos" de IOG: a lo largo de este escrito nos ceñimos sobre una serie de reflexiones periféricas pero insistentes, que demandan atención y amenazan con desordenar la recepción más "popular" de este texto (que, dijimos, lo encuadra en términos epistemológicos). Y, como hemos especificado, su relevancia se confirma no bien se lee "Fuerza y significación", la publicación inmediatamente posterior, que retoma de manera explícita IOG y que continúa trabajando sobre estas referencias literarias. Se ponen entonces en primera plana, asimismo, las "riquezas nocturnas" del texto derridiano: esas referencias que han quedado hasta el momento desatendidas y que complejizan con creces su semblante filosófico, pero que justamente nos enseñan sobre cierta oscuridad que hace a lo poético como dimensión insoslayable del lenguaje.

Referencias

- Baring, E. (2011). *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge University Press.
- Blanchot, M. (1991). *De Kafka a Kafka*. J. Ferreiro (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Campos Salvaterra, V. (2017). *Violencia y fenomenología*. Metales Pesados.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. P. Peñalver (trad.). Pre-textos.
- ____ (1989). *La escritura y la diferencia*. P. Peñalver (trad.). Anthropos.
- ____ (1997). *El tiempo de una tesis*. C. de Peretti (trad.). Anthropos.
- ____ (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. D. Cohen y A. Zinnot (trads.). Manantial.
- ____ (2002). Dos palabras para Joyce. En *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*. (pp. 41-126). M. Teruggi (trad.). Tres Haches.
- ____ (2015). *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. J. Bassas Vila (trad.). Sígueme.
- ____ (2017). Torre de Babel. En *Psyché. Invencciones del otro*. (pp. 217-256). M. B. Cagnolini, P. Peñalver, G. Lucero, Z. Bórquez, C. de Peretti, C. Olmedo, J. Pavez, R. Mier, A. Gerbaudo, S. Gil, A. Madrid Zan, C. Thayer, J. Tusso, E. Biset, M. Rivera Huntiel, E. Velasco, C. Durán y R. Prati (trads.). La cebra.
- Derrida, J. y Caputo, J. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. G. Merlino (trad.). Prometeo.
- Dutoit, T. (2006). Mythic Derrida. *Mosaic*, 39(3), 103-132.
- Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. L. Padilla López (trad.). Amorrortu.
- Foucault, M. (1978). Introduction by Michel Foucault. En C. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*. (pp. IX-XX). C. Fawcett (trad.). D. Reidel.
- Foucault, M. (1983). Structuralism and Post-Structuralism. *Telos*, 16(55), 195-211.
- Gaston, S. (2011). Derrida and the End of the World. *New Literary History*, 42(3), 499-517.
- Husserl, E. (1962). *L'origine de la géométrie*. J. Derrida (trad.). PUF.
- ____ (1980). *Experiencia y juicio*. J. Reuter (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

- ____ (2002). El origen de la geometría. En J. Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. (pp. 163-192). D. Cohen y A. Zinnot (trads.). Manantial.
- Janicaud, D. (2015). Jacques Derrida: Interviews of July 1 and November 22, 1999. En D. Janicaud, *Heidegger in France*. (pp. 337-363). F. Raffoul y D. Pettigrew (trads.). Indiana University Press.
- Hernández Marcelo, J. (2018). *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*. EAE.
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marrati, P. (2005). *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*. Stanford University Press.
- Moati, R. (2015). Fenomenología y dialéctica. Derrida crítico de Tran Duc Thao. En Z. Bórquez (ed.), *Fenomenología, firma, traducción (en torno a Jacques Derrida)*. (pp. 67-86). Pólvora.
- Powell, J. (2006). *Jacques Derrida: A Biography*. Continuum.
- Rheinberger, H. (2011). Translating Derrida. *CR: The New Centennial Review*, 8(3), 175-187.
- Rorty, R. (1978). Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. *New Literary History*, 10(1), 141-160.
- Slote, S. y Mitchell, A. (2013). *Derrida and Joyce*. State University of New York Press.
- Trujillo, I. (2018). La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*. *Eikasía*, 83, 69-100.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1233>

The Evolution of Moral Judgment. A Plural, Functional Explanation

La evolución del juicio moral. Una explicación funcional plural

Víctor Emilio Parra Leal
Universidad Nacional de Colombia
Colombia
vparral@unal.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-1874-4927>

Recibido: 09 – 09 – 2019.
Aceptado: 10 – 01 – 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

Evolutionary functional theories about morality assume that morality has been evolutionarily selected because it produces a cooperative and pro-social effect (*selected effect* functional theory, SE). This assumption wrongly implies that the trait which produces the selected effect is fully known. Furthermore, a SE theory does not seem to explain the peculiarities of moral thought, which are mostly synthesized in the features of moral judgment: its authoritative and inescapable character (practical clout). This paper provides an alternative SE explanation and argues that a *causal role* functional explanation (CR) is also necessary because this kind of explanation establishes the way the selected effect interacts with basic human evaluative propensities, which not only makes it possible to give an account of the practical clout of moral judgment, but of the phenomenon of moral ambivalence as well. However, the connection between reason and emotion and their influence on morality remains unexplained.

Keywords: morality; evolution of morality; functional theory; practical clout; moral judgment.

Resumen

Las teorías funcionales evolutivas de la moral asumen que la moral ha sido seleccionada evolutivamente por su efecto de lograr un comportamiento cooperativo y prosocial (explicación funcional del *efecto seleccionado*, ES). Esta asunción implica incorrectamente que se conoce el rasgo o rasgos que conforman la moral. Adicionalmente, la teoría funcional ES no parece dar cuenta de las particularidades del pensamiento moral, las cuales se sintetizan principalmente en las características que se le atribuyen al juicio moral, a saber, su autoridad e inevitabilidad (fuerza práctica). Este artículo plantea una explicación ES alternativa y argumenta que también se requiere de una explicación funcional del *rol causal* (RC), la cual muestra cómo se integra el efecto seleccionado con ciertas tendencias evaluativas básicas humanas, lo que permite dar cuenta de la fuerza práctica del juicio moral y de fenómenos como la ambivalencia moral. Queda sin explicar cuál es el rol que juegan la razón y las emociones en la formulación del juicio moral.

Palabras clave: moral; evolución de la moral; teorías funcionales; fuerza práctica; juicio moral.

1. Introducción

El debate funcional en biología ha estado caracterizado por la oposición entre dos posturas predominantes: la postura etiológica o del efecto seleccionado (ES) (Wright, 1973; Millikan, 1984; Neander, 1991), la cual considera que la función de un rasgo está determinada por su origen, es decir, por la razón por la cual existe dicho rasgo, y la postura organizacional o del rol causal (RC) (Cummins, 1975; Davies, 2009; Cummins y Roth, 2010), que sostiene que no es el origen del rasgo, sino el papel que dicho rasgo juega dentro de la consecución de un objetivo que beneficia o aporta a un sistema al cual pertenece el rasgo lo que determina la atribución funcional.

La postura etiológica es capaz de dar cuenta de la diferencia entre la función de un determinado rasgo y sus efectos puramente accidentales, de suerte que es capaz de distinguir, por ejemplo, entre el efecto esencial que produce el corazón de bombear sangre y el “efecto accidental” de producir un sonido relativamente rítmico; la teoría organizacional, por su parte, permite adscribir funciones sin necesidad de conocer el origen o la historia de determinado rasgo. La función de un hueso del cuerpo, por ejemplo, está determinada por el rol que cumple dicho elemento en la articulación con otros huesos para darle estabilidad y protección al cuerpo, lo cual no se determina necesariamente conociendo el origen del rasgo, sino observando el rol organizacional que desempeña dicho rasgo dentro del sistema.

Esta aparente oposición ha alcanzado una síntesis en teorías funcionales plurales que, a partir de evaluar cómo se usa el concepto de “función biológica” en la práctica científica real, sostienen que son necesarias explicaciones tanto ES como RC (Amundson y Lauder, 1994; Huneman, 2013; Jackson y Fry, 2016).

Frente a esta variedad de teorías funcionales, es válido preguntarse cuál de todas puede dar cuenta de mejor manera de la forma en que se usa el concepto de “función biológica” en las teorías funcionales evolutivas de la moral. Las teorías funcionales biológicas de la moral comparten de manera implícita ciertas asunciones, lo cual tiene implicaciones interesantes respecto a la validez de dichas teorías y respecto a qué requiere una teoría funcional biológica de la moral para ser convincente. La concepción funcional adoptada en las teorías funcionales de la moral no ha sido explicitada y hacerlo es uno de los objetivos de este artículo.

Una vez hecho esto, será necesario establecer a qué retos se enfrenta tal explicación e intentar ofrecer una alternativa que pueda abordarlos.

2. La concepción funcional implícita en las teorías funcionales evolutivas de la moral y los retos a los que se enfrenta

Muchos filósofos coinciden en que la moral humana es el rasgo, o conjunto de rasgos, que tienen la función de reducir las tensiones sociales y asegurar una convivencia pacífica entre los miembros de una sociedad.

Por ejemplo, Prinz (2007) sostiene que la moralidad emerge como un conjunto de reglas con la función de hacer que la gente trabaje colectivamente y de una manera estable y productiva, mientras que Joyce (2006) cree que el pensamiento moral tiene la función de contribuir a la satisfacción de los intereses a largo plazo y hacer más efectiva la negociación colectiva al permitir el castigo y al unir a los individuos en una red compartida de toma de decisiones.

Otros, como Sinclair (2012), atribuyen al juicio moral la función de lograr una coordinación interpersonal y conciben a los juicios morales como producto de un mecanismo que permite la existencia de grupos de individuos que coordinan sus acciones y emociones para un beneficio mutuo. Bajo esta perspectiva, la función de la moral es producir patrones mutuamente beneficiosos de acción y emoción.

Finalmente, Kitcher (2006) considera que la función de la moral es habilitar la cohesión social a través de la amplificación de las disposiciones altruistas del ser humano. Estas definiciones funcionales, en lo fundamental, asumen que la moral humana es producto de la evolución biológica, específicamente de la evolución por selección natural (Darwin, [1882] 1989, cap. IV).¹ Es decir, los rasgos fundamentales de la moral humana se conciben como producto de la evolución biológica.

Pero las definiciones dadas ejemplifican una dificultad presente en las teorías funcionales biológicas de la moral en general, a saber, la falta de acuerdo respecto a cuál es el rasgo o conjunto de rasgos que han sido seleccionados para cumplir la función de hacer al ser humano prosocial y cooperativo. Mientras que Prinz habla de “un conjunto de reglas”, Kitcher menciona un conjunto de “disposiciones”, y Sinclair se

¹ La selección natural (SN) es el mecanismo evolutivo que consiste en la reproducción diferencial de los genotipos de una población biológica.

refiere a la moral de manera más delimitada, haciendo referencia a un "mecanismo".

Esta diferencia marca una tendencia en las teorías funcionales de la moral entre quienes, siguiendo a Darwin ([1882] 1989, p. 106), hacen referencia a un "órgano, mecanismo o sentido moral" (Joyce, 2006, p. 57; cfr. Peterson, 2011, p. 58 y Sinclair, 2012, p. 14) y quienes hacen referencia a la moral como un conjunto de propiedades, bien sean disposiciones, emociones, actitudes, etc. (cfr. Flack y De Waal, 2002, p. 23; Bekoff y Pierce, 2009, p. 7).

La diferencia es aparentemente superficial, pues puede argumentarse que quienes hablan de un sentido, órgano o mecanismo moral están simplemente etiquetando al complejo conjunto de actitudes, emociones y mecanismos que intervienen en la producción del efecto cooperativo bajo un único concepto o término. El mismo Darwin hace referencia a la moral muchas veces como un conjunto de disposiciones y actitudes complejas que involucran tanto aspectos biológicos como culturales ([1882] 1989, p. 114). Sin embargo, la tendencia a unificar los diversos elementos de la moral bajo un mecanismo claramente delimitable responde a la naturaleza misma de la explicación funcional adoptada.

Como ya se dijo, se asume que la moral (sea cual sea el rasgo o rasgos que la conformen) ha sido seleccionada por generar comportamientos prosociales y cooperativos (Darwin, [1882] 1989, p. 119), lo cual significa que las explicaciones funcionales evolutivas de la moral implícitamente asumen que la teoría funcional biológica que mejor se adecúa a ellas es la etiológica o del *efecto seleccionado* (ES).

Según la teoría funcional ES, la función de un rasgo biológico consiste en el efecto que produce dicho rasgo, por el cual ha sido seleccionado. Eso significa que los comportamientos cooperativos y prosociales constituyen la función de la moral. Sin embargo, sin identificar el (o los) rasgo(s) que cumple(n) tal función, la atribución funcional se diluye entre diversos elementos, sin claridad respecto a la relación adecuada que han de tener entre sí para que la moral cumpla adecuadamente su función, o sin un consenso respecto al papel y jerarquía de dichos elementos en el cumplimiento de la función de la moral. Esto hace que las teorías funcionales disponibles pongan en elementos distintos la importancia del cumplimiento de la función de la moral.

Suelen postularse dos capacidades humanas que evolucionaron y que, unidas, pueden explicar la moral o, más específicamente, la cognición moral. Tales capacidades consisten en un sistema basado en

impulsos primitivos humanos que explican los sentimientos empáticos del ser humano hacia sus semejantes, y un sistema cognitivo, representado por la capacidad humana de plasmar en el lenguaje las normas e imperativos morales (cfr. Gibbard, 1990, pp. 56-57).

Darwin también sostenía esta concepción dual, pues concebía al “sentido moral” como una mezcla de “instintos sociales” y “poderes intelectuales”. Dentro de los poderes intelectuales a los que se refiere Darwin están la memoria, el lenguaje y el hábito, capacidades que no son exclusivas del dominio moral (cfr. Darwin, [1882] 1989, p. 70).

El hecho de que en la moral se incluyan capacidades multipropósito, que no son exclusivas del dominio moral, pone en riesgo la idea de que existe un rasgo exclusivo que produce el efecto de hacernos prosociales y cooperativos² y que es justamente por producir este efecto que ha sido seleccionado.

La primera de tales posturas es la de quienes creen que la moral es un subproducto de la conjunción de adaptaciones que evolucionaron con propósitos inicialmente distintos al de la moral pero que, al unirse, dan cuenta apropiadamente de la moral (cfr. Ayala, 2010, p. 9015; Prinz, 2008, p. 403). Esta postura no necesariamente atenta contra la idea de que la moral es un rasgo definido seleccionado, pues es muy frecuente en el reino biológico que elementos que inicialmente evolucionaron con propósitos distintos, una vez combinados, han sido cooptados³ para

² En este punto es necesario hacer la siguiente aclaración: se ha dicho que la moral es el rasgo que produce el efecto seleccionado de hacer al ser humano prosocial y cooperativo. Podría argumentarse que el rasgo no es lo esencial en la moral, sino que lo esencial es el efecto seleccionado que produce dicho rasgo, a saber, el comportamiento prosocial y cooperativo. Sin embargo, el rasgo es determinante en la moral humana en la medida en que la moral no es simplemente el comportamiento prosocial y cooperativo, sino una forma particular en la que se logra dicho comportamiento. Las abejas y las hormigas, por ejemplo, exhiben también comportamientos cooperativos, pero difícilmente se dice que son animales morales. Luego, el rasgo que produce de manera particular el efecto resulta determinante para investigar qué es lo propio y esencial del fenómeno moral. Como se verá, la manera particular de producir dicho efecto en el ser humano es a través del juicio moral con su correspondiente “fuerza práctica”.

³ La cooptación o exaptación es un concepto biológico que explica el frecuente fenómeno evolutivo, en el que un rasgo es seleccionado para un propósito determinado y, posteriormente (luego de millones de años), empieza

cumplir una nueva función. Este podría ser el caso de las explicaciones de la moral que apelan a una conjunción de elementos o rasgos no exclusivos de la moral.

Sin embargo, hay quienes niegan la existencia de un “sentido moral” que ha evolucionado para fortalecer la cohesión social y la cooperación, y consideran que la moral no es producto de la evolución biológica, sino que la atribuyen a procesos puramente culturales (Machery y Mallon, 2010).⁴

Por lo tanto, el principal reto de una explicación evolutiva funcional de la moral tiene que ver con mostrar cómo pudo haber evolucionado el sentido moral, bien sea entendido como la cooptación de diversos rasgos, o como un único rasgo claramente definido con la función que se le atribuye a la moral, pero fundamentalmente biológico y no producto exclusivo de la cultura humana. Pero este reto no puede abordarse si no existe primero claridad sobre lo que es la cognición moral.

Joyce defiende la existencia de un mecanismo moral exclusivo. Dicho mecanismo moral tiene como principal tarea producir juicios morales (cfr. Joyce, 2006, p. 134). Joyce se centra en el juicio moral porque cree que, si algo es innato en el ser humano respecto a la moral, es la tendencia a hacer juicios morales o a pensar en términos morales (p. 70). En ese sentido, la caracterización de la cognición moral está dada por las características del juicio moral.

Siguiendo a Joyce, han de caracterizarse tales juicios como afirmaciones que: 1) no pretenden ser consideraciones prudenciales, sino que más bien son inevitables y no dependen de los intereses o fines de aquéllos a quienes van dirigidos; 2) trascienden las convenciones humanas; 3) gobiernan las relaciones interpersonales, de suerte que

a adquirir una función diferente, la cual, al ser también adaptativa, facilita la selección del rasgo, pero con un nuevo propósito. El ejemplo clásico de exaptación es el de las plumas de las aves, las cuales inicialmente tenían una función termoreguladora y posteriormente fueron cooptadas para el vuelo (Gould y Vrba, 1982).

⁴ No es la intención de este artículo negar que la cultura posee influencia sobre la moral; sin embargo, se sostiene la tesis —que no riñe con asumir una gran influencia de la cultura en la moral— de que la evolución biológica es el principal determinante de la moral. De hecho, la explicación funcional ES tiene que, de una forma u otra, aceptar esta tesis.

están diseñadas para combatir el individualismo, y 4) implican nociones de merecimiento y justicia (cfr. 2006, p. 70).

Las características 1 y 2 que Joyce atribuye al juicio moral están relacionadas con el concepto de “deber moral” o con lo que Joyce llama la “fuerza práctica” del juicio moral. Según Joyce, el juicio moral posee fuerza práctica (*practical clout*), pues es inevitable y autoritativo. La inevitabilidad es definida por Joyce como esa obligación que se siente de cumplir los preceptos morales con independencia de los intereses, necesidades y deseos particulares que se puedan tener (característica 1). El juicio “robar es malo”, por ejemplo, parece exigir un tipo de acción que no depende de los deseos contingentes o inclinaciones particulares de los seres humanos. A pesar de que alguien se divierta robando, el juicio parece *obligarlo* a no hacerlo. Igualmente, el juicio moral prescribe de manera indirecta un determinado curso de acción que no se puede ignorar. Esta característica de los juicios morales corresponde a lo que Joyce denomina el “carácter autoritativo” del juicio moral. Un juicio moral posee autoridad si los individuos tienen ciertas razones deliberativas de peso para seguirlos. O, dicho de otra forma, el juicio posee carácter autoritativo si se puede considerar que alguien actúa irracionalmente al ignorarlo, lo cual significa que el juicio moral trasciende las convenciones humanas (característica 2) (cfr. Joyce, 2006, p. 62).

Resulta bastante simplista reducir un fenómeno tan complejo como la moral humana a los juicios morales. Sin embargo, hay dos razones por las cuales el juicio moral, tal como lo concibe Joyce, puede considerarse como la clave de la cognición moral: primero, porque da cuenta de esa clase de autoridad propia y particular de los juicios morales que se denomina “autoridad” o “deber moral” y que tanto ha intrigado a algunos filósofos (como Immanuel Kant, J. Mackie, Michael Smith y Christine Korsgaard, entre otros); en segundo lugar, porque en la producción del juicio moral —tal como la concibe Joyce— parecen sintetizarse los elementos emocionales y racionales del ser humano a los que ya se hizo referencia (Joyce, 2006).

Este artículo no busca solucionar de manera definitiva las discusiones sobre lo que es un juicio moral ni si el “deber moral” es parte esencial de este. Podría argumentarse que no todos los juicios morales poseen la fuerza práctica que les atribuye Joyce. Sin embargo, es un hecho fenomenológico que el ser humano *percibe* los juicios morales como poseyendo una clase particular de autoridad, que es ineludible (Ruse y Wilson, 1996; Joyce, 2006; Kitcher, 2006). Prueba de ello son los estudios

que muestran diferencias esenciales entre las normas morales y las de etiqueta, siendo el caso que las primeras tienden a ser percibidas como independientes de la autoridad, a estar relacionadas con el daño a los demás y a poseer, en general, una suerte de obligatoriedad de la que carecen las primeras (Smetana y Braeges, 1990).

Lo importante es tener presente que una explicación funcional ES de la moral tendrá que dar cuenta del rasgo o rasgos que producen el efecto seleccionado, así como de la cognición moral entendida como la capacidad de producir juicios con las características que les adjudica Joyce a los juicios morales, especialmente la de poseer fuerza práctica. A continuación se ofrece una propuesta de dicha explicación.

3. Una explicación funcional ES de la moral humana

Una explicación funcional ES de la moral ha de ser capaz de mostrar que el efecto seleccionado (i. e., la coordinación de un comportamiento cooperativo y prosocial) es adaptativo. Se asume que, en términos generales, eso está demostrado (Hamilton, 1964; Trivers, 1971; Axelrod, 1984; Alexander, 1987). Se argumentará a continuación que existe en el reino animal un rasgo que produce dicho efecto y que, en el caso del ser humano, puede ser considerado como el antecedente evolutivo del juicio moral.

3.1. El juego de las señales y la coordinación de comportamientos cooperativos

Se han desarrollado algunas teorías acerca de cómo la capacidad de emitir señales (*signaling*) influye en las actividades cooperativas en el reino animal (Maynard Smith y Harper, 2003). El mismo Darwin era consciente del poder de las “señales” para convenir acciones que resultaran en una ventaja adaptativa para los individuos involucrados, como puede verse en este ejemplo:

Since monkeys certainly understand much that is said to them by man, and when wild, utter signal-cries of danger to their fellows; and since fowls give distinct warnings for danger on the ground, or in the sky from hawks (both, as well, as third cry, intelligible to dogs), may not some unusually wise ape-like animal have imitated the growl of a beast of prey, and thus told his fellow-monkeys the nature of the expected danger?

This would have been the first step in the formation of a language ([1882] 1989, p. 57).

Este ejemplo muestra que en el reino animal es posible convenir un determinado comportamiento, lo que resulta en una ventaja adaptativa, a trav́s de una se~al sin demasiada sofisticaci3n lingüística. Por supuesto que imitar el sonido característico de un predador ya implica cierta complejidad lingüística y cognitiva, pero, si se piensa en el ejemplo más simple de las aves emitiendo sonidos de peligro, entonces es posible admitir que, a trav́s de ciertas se~ales, en el reino animal es posible convenir comportamientos cooperativos.

La forma más simple de mostrar que pueden evolucionar se~ales que tengan dicha funci3n es a trav́s del juego de las se~ales de Lewis (1969). El juego de las se~ales, en su forma más b́sica, consiste en dos jugadores, el Remitente (*Sender*) que envía una se~al y el Receptor (*Receiver*) que la recibe y actúa. Remitente y Receptor tienen que conspirar para coordinar un acto con un estado del mundo. El acto que tienen que coordinar es aquel que, dado un estado del mundo, resulta mutuamente beneficioso. Solamente el Receptor actúa y solamente el Remitente percibe el estado. Ambos jugadores reciben una ganancia si el Receptor actúa correctamente. En caso contrario ninguno recibe nada. Así, el juego es un juego de pura coordinaci3n, donde los jugadores o tienen éxito o fracasan juntos. Receptor y Remitente no tienen ninguna comprensi3n previa de qué se~al enviada corresponde a qué estado del mundo. De esta manera, el “significado” de las se~ales es creado por los jugadores cuando el juego alcanza un estado de equilibrio.⁵

El juego involucra dos estados (Estado 1 y Estado 2), dos actos (Acto 1 y Acto 2), y dos se~ales (designadas como Rojo y Azul para no crear una asociaci3n sugestiva entre se~ales y estados o actos). Supóngase que el Acto 1 genera beneficio para los dos jugadores en el Estado 1 y supóngase que el Acto 2 genera beneficio para los jugadores en el Estado 2. De esta forma, se tienen cuatro estrategias para el Remitente y cuatro estrategias para el Receptor, y en total 16 combinaciones, tal como muestra la tabla:

⁵ Un grupo de jugadores se encuentra en *equilibrio* si cada uno de los jugadores está tomando la mejor decisi3n posible, dadas las decisiones de los otros jugadores, siempre y cuando tales decisiones no cambien.

Estrategias del Remitente	Estrategias del Receptor
Rm1) Estado 1: envía 'Rojo'; Estado 2: envía 'Azul'.	Rc1) Realiza Acto 1 si recibe 'Rojo'; Realiza Acto 2 si recibe 'Azul'.
Rm2) Estado 1: envía 'Azul'; Estado 2: envía 'Rojo'.	Rc2) Realiza Acto1 si recibe 'Azul'; Realiza Acto 2 si recibe 'Rojo'.
Rm3) Siempre envía 'Rojo'.	Rc3) Siempre realiza Acto 1.
Rm4) Siempre envía 'Azul'.	Rc4) Siempre realiza Acto 2.

Tabla 1. Estrategias Remitente/Receptor en el juego de las señales.

Las estrategias Rm1 y Rc1 se combinan para generar ganancia para Remitente y Receptor. Las estrategias combinadas Rm2 y Rc2 también son exitosas, pero, a diferencia de la combinación Rm1-Rc1, las señales tienen significados diferentes.

Imagínese ahora una población donde Remitente y Receptor asumen comportamientos condicionales, de tal manera que asumen que, si un individuo es un remitente y percibe determinado estado, envía determinada señal, y si es receptor y percibe determinada señal, realiza determinado acto, etc.

En esta población habrá 16 combinaciones posibles de estrategias Remitente-Receptor (Rm1-Rc1, Rm1-Rc2, Rm1-Rc3, etc.). Y si dicha población consiste en individuos que han adoptado la combinación Rm1-Rc1 (o Rm2-Rc2), en la cual se usa la estrategia Rm1 (o Rm2) cuando se asume el rol de Remitente y Rc1 (oRc2) cuando se asume el rol de receptor, siempre coordinarán actos que les producen ganancia. Los mutantes que asumen combinaciones diferentes (salvo Rm2-Rc2, como ya se explicó) tendrán menores ganancias, lo que hace que las combinaciones Rm1-Rc1 o Rm2-Rc2 sean las estrategias evolutivamente estables y, por lo tanto, las que muy probablemente evolucionen.

De esta manera, es posible que en el reino animal evolucionen señales que coordinen actos que produzcan beneficios adaptativos para los individuos involucrados. Harms y Skyrms dan algunos ejemplos de

este tipo de se~al con contenido semántico primitivo: “The alarm calls of vervet monkeys can be viewed as *indicating* the nature of the predator or as *prescribing* the correct evasive behavior. This sort of signaling system is found in prairie dogs, meerkats, jungle fowl and domestic chickens” (2008, p. 13; énfasis mío).

Se ha mostrado hasta este punto que en el reino animal hay un efecto seleccionado, el cual es el comportamiento cooperativo, y que un rasgo que produce dicho efecto es la capacidad de participar en intercambios coordinados a través de la emisi3n o recepci3n de se~ales.

El argumento que se est desarrollando requiere una aclaraci3n. No se asume que toda se~al genera cooperaci3n. Por el contrario, si se admite la naturaleza egoísta de la evoluci3n (Krebs y Dawkins, 1984), la clave para entender la comunicaci3n animal no es la transmisi3n de informaci3n, sino la manipulaci3n. Un animal que emite una se~al no busca el beneficio mutuo de emisor y receptor, sino que busca persuadir al receptor para que se comporte del modo más beneficioso para él. Un macho se beneficia si, en vez de usar la fuerza, persuade a una hembra de su especie para que se aparee con él. Las se~ales son el medio que usa un animal (el emisor) para manipular el comportamiento de otro animal (el receptor).

Sin embargo, esto no significa que no hayan evolucionado se~ales de cooperaci3n como las analizadas en el juego de las se~ales. De hecho, las se~ales que transmiten informaci3n falsa o enga~osa crean una presi3n de selecci3n que eventualmente lleva a los receptores a ignorar se~ales a las que les es perjudicial responder. De esta manera, a medida que una se~al enga~osa va siendo más frecuente en la poblaci3n, los receptores van respondiendo cada vez menos a ella. La se~al se irá “devaluando” al tiempo que el beneficio que obtienen los emisores mentirosos por emitirla será cada vez menor. En últimas, los receptores dejarán de responder a la se~al enga~osa. Para que una se~al persista en una poblaci3n, debe ser beneficiosa, en promedio, tanto para el emisor de dicha se~al como para el receptor (Greenfield, 2006). Esto significa que, como ya se vio en el juego de las se~ales de Lewis, la posibilidad de evoluci3n de se~ales cooperativas est garantizada. Es posible identificar a las se~ales cooperativas como el rasgo que ha sido seleccionado por el efecto que produce, a saber, coordinar acciones cooperativas. Estas se~ales adquieren ciertas características en el ser humano, dando paso a la moral. En lo que sigue se intenta mostrar c3mo las se~ales cooperativas se vinculan con la moral.

3.2. La señal cooperativa y la fuerza práctica del juicio moral

No toda señal cooperativa está vinculada con el juicio moral o constituye un lenguaje protomoral. Las abejas y las hormigas, por ejemplo, exhiben comportamientos cooperativos mediados por señales, pero difícilmente se dice que son animales morales o que poseen lenguaje protomoral.

Lo que le da el carácter de moral a las señales cooperativas en el ser humano y de protomoral en los primates superiores no humanos es la forma particular en que funcionan tales señales en cada especie. Y esto depende de la historia evolutiva particular de la especie. Esta es la razón por la cual uno de los objetivos de este trabajo es defender la idea de que la explicación funcional evolutiva de la moral no solamente ha de encontrar el rasgo que produce el efecto cooperativo (explicación funcional del efecto seleccionado), sino que también ha de dar cuenta de la forma particular en que se produce el efecto seleccionado (explicación funcional del rol causal). Para lograr esto, es necesario evaluar la forma particular en que funciona la señal cooperativa tanto en primates superiores no humanos como en seres humanos.

Para empezar, puede decirse que, dada la selección de una estrategia Remitente-Receptor que aumenta la aptitud biológica de ambos, cuando la estrategia es violada, es decir, cuando el Receptor no realiza la acción esperada una vez emitida determinada señal, se activa una alarma en el emisor —tanto en primates superiores no humanos como en seres humanos— que le indica que debe actuar para que se cumpla la respuesta esperada.

Esto muestra que la señal cooperativa posee dos características importantes: por una parte, posee condiciones objetivas de verdad, pues señala que hay un estado objetivo del mundo (Estado 1) que la señal representa, y, en segundo lugar, guía directamente la acción, pues hay una acción (Acción 1) que es adaptativa frente al estado del mundo que la señal indica.

Luego, la señal cooperativa posee un carácter indicativo y prescriptivo. Este carácter indicativo y prescriptivo podría ser el origen del carácter autoritativo del juicio moral, pues el hecho de que la señal indique un estado convencionalmente objetivo del mundo hace que la señal tenga el carácter de inevitable. No depende de mis intereses particulares aceptar o no el estado de cosas que indica la señal cooperativa. Y, sumado a esto,

dato que este estado de cosas prescribe un curso de acci3n determinado, la se~al cooperativa posee tambi3n autoridad. Recu3rdese que, para Joyce, estos son los elementos esenciales del juicio moral.

Podemos reemplazar las se~ales del juego de las se~ales con juicios morales tales como “robar es malo”, y se siguen manifestando las dos caracterfsticas importantes mencionadas que revelan la naturaleza del juicio o cognici3n moral: en primer lugar, las se~ales poseen condiciones objetivas de verdad (hay un “Estado 1” objetivo del mundo que la se~al representa) y, en segundo lugar, guían directamente la acci3n, pues hay una Acci3n 1 que es adaptativa frente al Estado 1 (Harms y Skyrms, 2008, p. 12).

Sin embargo, en t3rminos generales, esta caracterfstica se le puede atribuir de manera abstracta a toda relaci3n de comunicaci3n en la que una se~al lleve a determinado curso de acci3n. Por esta raz3n resulta poco convincente admitir que esta es la esencia del lenguaje moral (o protomoral).⁶ Pero si este tipo de se~al sirve como medio de expresi3n de ciertas tendencias evaluativas b3sicas, a la vez que fortalece los lazos cooperativos entre los individuos de una especie, entonces empieza a adquirir la forma de norma o imperativo moral, con su respectivo car3cter autoritativo. La fuente de este car3cter autoritativo parece haberse *interiorizado* en el caso del ser humano. Ya se dijo que, frente a una respuesta incorrecta en la emisi3n de una se~al cooperativa, se activa una alarma que indica que hay que corregir la respuesta. En los primates no humanos, el garante de que se corrija la respuesta suele ser el macho dominante o la comunidad o los individuos adultos, en general. En los seres humanos, la comunidad y la autoridad externa juegan un papel importante, pero, gracias a la capacidad de lenguaje y memoria, el ser humano puede “llevar consigo” la se~al cooperativa, por decirlo de alguna forma, prescindiendo de la autoridad externa. Esto hace tambi3n que el ser humano pueda ser al mismo tiempo emisor y receptor de la se~al cooperativa, pues es capaz de entablar una especie de di3logo interno consigo mismo. Igualmente, como se ver3, el ser

⁶ Si bien el car3cter indicativo-prescriptivo de la se~al cooperativa es una caracterfstica que, en t3rminos generales, comparten todas las formas de comunicaci3n a trav3s de se~ales, no ser3a extra~o que, trat3ndose de algo tan serio como la cooperaci3n, la evoluci3n hubiera cooptado esta caracterfstica para generar en la psique humana la percepci3n de las normas y juicios morales como hechos objetivos del mundo (cfr. Ruse y Wilson, 1996; Joyce, 2006; Kitcher, 2006).

humano es capaz de dar expresión de diversas formas a sus tendencias evaluativas básicas, a través de señales cooperativas, generando en todo caso cooperación, lo que da como resultado sistemas de señales distintos o, para ponerlo en términos morales, generando pluralismo moral.

En suma, las señales cooperativas poseen un carácter indicativo-prescriptivo que, acompañado de ciertas tendencias evaluativas básicas, puede explicar la cognición moral. Por ahora es necesario revisar de qué manera las tendencias evaluativas básicas de los primates superiores no humanos influyen en el funcionamiento de las señales cooperativas, y hasta qué punto las determinan. Esto servirá para preparar el camino de la explicación funcional del juicio moral humano.

La “fuerza práctica” que Joyce atribuye a los juicios morales se puede explicar, en principio, de la siguiente manera: el carácter inescapable del juicio moral posee su equivalente en las señales morales en el hecho de que tales señales poseen condiciones objetivas (aunque convencionales) de verdad. Por otra parte, toda norma o juicio moral expresa o indica una situación que, de darse o presentarse, prescribe una acción determinada; justamente este carácter prescriptivo es a lo que Joyce se refiere cuando señala que los juicios morales son “autoritativos”, pues mandan o prescriben ciertos comportamientos o actitudes. Ahora se pasará a investigar la forma en que funciona la señal moral en los primates superiores no humanos. Si es cierto que el comportamiento social de los chimpancés posee los bloques fundamentales (*building blocks*) del comportamiento moral humano (cfr. De Waal, 2007), está justificado investigar la forma en que funciona la señal moral en los primates superiores no humanos. Esto permitirá determinar la teoría funcional biológica adecuada para dar cuenta de la moral humana.

3.3. La señal cooperativa en primates superiores no humanos

Hay evidencia de que algunos primates vocalizan de una forma característica ciertos sonidos cuando son víctimas de agresiones por parte de individuos de su misma especie. En los chimpancés, la estructura acústica de los gritos de la víctima dice algo sobre la severidad de la agresión, pero también indica la composición de la audiencia: los gritos indican una agresión más severa cuando la audiencia está compuesta de individuos de alto rango, con independencia de la naturaleza física del ataque (Slocombe y Zuberbühler, 2007).

Junto con los chimpancés, otros primates vocalizan, no solamente con la intención de amedrentar a su oponente, sino también para

recibir apoyo de la audiencia, en el sentido de que buscan que algunos individuos se adhieran a su causa o que otros de mayor rango cumplan funciones policivas, o tambín para recibir consuelo (Von Rohr, Burkart, y Van Schaik, 2011).

Existe evidencia tambín de un tipo de comportamiento exhibido por el mono capuchino marr3n (*cebus apella*) que cuenta como se~al cooperativa. Brosnan y De Waal (2003) llevaron a cabo un experimento en el cual los experimentadores, luego de hacer que los monos realizaran cierta tarea que exigía igual esfuerzo por parte de los individuos involucrados, les ofrecían una recompensa. En un caso, la recompensa ofrecida era igual para los implicados en la tarea, mientras que, en otra situaci3n, frente al mismo esfuerzo realizado, les ofrecían recompensas desiguales, ofreciéndole a algunos monos tajadas de pepino y uvas a otros, las cuales son muy codiciadas entre ellos. El resultado del experimento fue que, frente a recompensas inequitativas, los monos rechazaban la recompensa, mientras que, cuando la recompensa era equitativa, sin importar qú tan grande o apetecida fuera, los individuos la aceptaban sin vacilar. Esto sugiere, segùn los investigadores, que existe cierto sentido de la equidad en la distribuci3n de los recursos entre los monos capuchinos marr3n. Y sugiere que este sentido de la equidad es relativo respecto a la recompensa obtenida por sus compa~eros. Aś, frente a un estado de inequidad en la distribuci3n, los monos emiten una se~al —manifestada como un comportamiento de protesta—, que ha de ser interpretada por el experimentador (en el juego de las se~ales, el “Receptor”) como “llevar a cabo la distribuci3n equitativa de la recompensa”.

N3tese que en estos ejemplos existen unos requisitos para que las se~ales cooperativas resulten efectivas y produzcan la coordinaci3n propia del comportamiento cooperativo. Estos requisitos tienen que ver con ciertas característiclas propias de la historia evolutiva contingente de los primates. Aś, por ejemplo, en el caso de la aversi3n a la inequidad, existe la capacidad de medir la justicia de la recompensa, no en relaci3n con el esfuerzo realizado, sino m3s bien en relaci3n con lo que recibe el compa~ero de trabajo.

Y, respecto al primer ejemplo, en el que la se~al moral se vocaliza, se evidencia que existe en los individuos de menor rango la tendencia a refrenar sus impulsos en presencia de una autoridad. Aś, por ejemplo, en macacos y otros primates, los machos de menor rango varían su comportamiento dependiendo de la ausencia o presencia del macho

alfa. Tan pronto como el macho alfa da la espalda o se retira, los otros machos se aproximan a las hembras. Cuando el macho alfa está ausente, algunos machos de menor rango se atreven incluso a realizar el gesto de rebote, típico del macho dominante. Luego de estos episodios, los investigadores han podido constatar que, al volver a reunirse con el macho alfa, los suplantadores se muestran excesivamente nerviosos, lo que se evidencia en una exagerada sumisión a través de un gesto exagerado de exhibición de sus dientes. Algunos investigadores han interpretado este comportamiento como el reconocimiento implícito por parte de los individuos de menor rango de que han violado una norma de conducta (Coe y Rosenblum, 1984).

Así como existe la tendencia a refrenar sus impulsos en presencia de una autoridad, parece existir también evidencia de que la autoridad en los primates superiores no humanos se manifiesta de manera imparcial.⁷ Por ejemplo, los chimpancés machos de alto rango frecuentemente ejercen un rol de control al intervenir en peleas entre hembras o machos más jóvenes del grupo (De Waal, 1982). Y, a diferencia de la mayoría de los individuos que apoyan a sus parientes o amigos en este tipo de peleas, existe amplia evidencia de que los machos que ejercen el rol de control ignoran sus vínculos sociales al intervenir en las peleas. Esta forma de control imparcial se ejerce también en los chimpancés que se encuentran en estado salvaje (Von Rohr, Burkart, y Van Schaik, 2011).

En suma, estos estudios ponen en evidencia que la señal cooperativa en los primates superiores no humanos está determinada por ciertas actitudes y tendencias conductuales, que son las que determinan la forma en que la señal cumple su función.

Para que la señal funcione, deben existir ciertos prerrequisitos que tienen que ver con la disposición natural de los individuos a comportarse de maneras determinadas. En los ejemplos recién ofrecidos se vio que existe una tendencia a refrenar los impulsos en presencia de la autoridad; la autoridad tiende a actuar de manera imparcial, y también se vio que el castigo es el mecanismo usado para enseñar que existe una

⁷ Es necesario ser cuidadosos con la forma en que se interpretan estas manifestaciones de “imparcialidad” de la autoridad. Tal como Rosas lo señala, la imparcialidad no necesariamente tiene que ser vista como una tendencia a administrar justicia, sino que podría interpretarse también, entre otras cosas, como la acción del macho alfa destinada a evitar que en los conflictos haya un ganador y, a la postre, un contendiente a su autoridad (cfr. 2005, pp. 98-99).

normatividad social y que su incumplimiento lleva a la intervención de la autoridad.

4. La explicación funcional plural de la moral

Existe un rasgo (la señal cooperativa) que produce un efecto, a saber, el de coordinar comportamientos prosociales y cooperativos, y es por este efecto que dicho rasgo ha sido seleccionado. Esto significa que el efecto mencionado (explicación ES) es la función que se le atribuye a la señal cooperativa. Pero, en la medida en que el funcionamiento de la señal cooperativa está condicionado por unas tendencias evaluativas básicas, contingentes a la especie,⁸ como se vio en el caso de los primates superiores no humanos, una explicación funcional de la forma en que funciona la señal cooperativa necesita dar cuenta de tales tendencias evaluativas o de la forma en que estas moldean la emisión y aceptación de la señal.

Esta conclusión, que se obtiene al evaluar la forma en que funciona la señal cooperativa en los primates no humanos, aplica igualmente para el hombre, asumiendo que hay motivos para creer que tales primates revelan aspectos ancestrales de la proto-moralidad humana (De Waal, 2007).⁹ La explicación funcional del efecto seleccionado (ES), en la medida en que solamente da cuenta del efecto por el cual el rasgo al que le atribuimos la función de la moral ha sido seleccionado, no es capaz de dar cuenta de la forma en que se relaciona tal efecto con otros aspectos de la psicología humana. Estos aspectos afectan el funcionamiento del efecto seleccionado. Por tal motivo, es necesario recurrir a una explicación funcional alternativa.

Al principio de este artículo se dijo que en Biología son necesarias explicaciones funcionales que combinan explicaciones ES con explicaciones RC (Amundson y Lauder, 1994; Huneman, 2013; Jackson

⁸ Tales tendencias son el resultado de una historia evolutiva particular y contingente, de manera que no pueden trasladarse de una especie a otra (cfr. Ruse y Wilson, 1986, p. 173 y Street, 2006, p. 117).

⁹ De Waal hace esta afirmación basándose en manifestaciones de reciprocidad, comportamiento de consuelo, aversión a la inequidad y empatía, entre otras, que se encuentran presentes y documentadas en los chimpancés. A pesar de esto, De Waal admite que los chimpancés no hacen juicios morales (cfr. 1996, p. 209).

y Fry, 2016). Este pluralismo funcional es el que resulta adecuado para explicar la función del juicio moral.

Una explicación ES del corazón explicará por qué ha sido seleccionado el corazón (a saber, por su efecto de hacer circular la sangre). Pero el efecto funcional del corazón, el cual es hacer circular la sangre, necesita, para su explicación, determinar la forma en que tal efecto se integra con otros sistemas, como el muscular o el respiratorio, por ejemplo. De otra forma, no se podrá entender por qué, entre otras cosas, el corazón bombea sangre más rápido cuando los músculos están en movimiento, o por qué el corazón posee un sistema exclusivo que lo conecta directamente con los pulmones. De manera similar, en el caso de la explicación funcional del juicio moral, dicha explicación deberá tener en cuenta la interacción del efecto seleccionado del juicio moral con las tendencias evaluativas humanas básicas.

La concepción funcional plural de la moral humana está implícita en las teorías de algunos filósofos. Para Gibbard, por ejemplo, la explicación funcional ES no es suficiente, pues la simple tendencia a expresar normas no basta para explicar la moral, sino que es necesario tener en cuenta que los juicios normativos morales responden a deseos y ventajas, las cuales han de ser adaptativas (cfr. 1990, p. 312). Corresponde entonces a una explicación funcional RC caracterizar de la manera más precisa posible cuáles son esos deseos y tendencias particulares que determinan o moldean la capacidad de coordinar comportamientos cooperativos.

Igualmente, para Wong (2006, pp. 39-40) la moral busca promover y sustentar la cooperación social y el florecimiento individual (explicación funcional ES), pero existen necesidades físicas, sociales y de conocimiento, entre otras, que han de satisfacerse si la moral ha de cumplir adecuadamente su función (explicación funcional RC). Esta concepción de la moral hace posible hablar del cumplimiento o no de la función de la moral, y establece que, para hacerlo, es necesario identificar algunas de las mencionadas propensiones evaluativas básicas del ser humano. En lo que sigue se intenta esbozar una posible explicación funcional RC del juicio moral humano.

4.1. La explicación RC del juicio moral

Las tendencias evaluativas básicas del ser humano moldean el efecto producido por la señal cooperativa y determinan si el efecto producido por dicha señal funciona o no, es decir, si promueve el efecto cooperativo esperado.

La *tendencia evaluativa básica* es diferente al juicio evaluativo. Los juicios evaluativos son un conjunto más amplio de juicios que incluye las normas o juicios morales, las cuales poseen elementos evolutivos ancestrales, pero también elementos racionales y culturales. La tendencia evaluativa básica puede ser definida como una “proto”-forma de juicio evaluativo que consiste en un impulso —no reflexivo ni lingüístico— a llevar a cabo cierto comportamiento que es demandado o necesario. Este carácter demandante está dado porque las tendencias evaluativas solucionan determinados problemas evolutivos, aumentando la aptitud biológica de los individuos.

En el caso de los primates superiores no humanos se vio que, aunque no hacen juicios evaluativos, sí poseen ciertas predisposiciones o impulsos, como el de estar dispuestos a someterse a cierta autoridad, el de ser benevolentes con sus crías o el de protestar frente a una repartición inequitativa de la recompensa, entre otros.

Se dijo que la explicación RC del juicio moral ha de enfocarse en determinar la forma en que el efecto cooperativo y prosocial del juicio moral es moldeado o influenciado por las tendencias evaluativas básicas del ser humano, de manera que la función del juicio moral está determinada y moldeada por dichas tendencias.

Para determinar cuáles son algunas de tales tendencias en el caso del ser humano, resulta de utilidad remitirse al estudio meta-empírico llevado a cabo por Haidt y Joseph (2004), en el cual estos investigadores, luego de consultar algunos trabajos que describen lo que es universal en la moral humana, otros pocos que se centran en lo que es diferente y un trabajo que investiga los elementos básicos de la moral que compartimos humanos y primates no humanos, llegan a la conclusión de que existen cuatro módulos¹⁰ o dominios morales básicos en el ser humano. Según estos autores, los seres humanos:

¹⁰ Se entiende por “módulo” un sistema de procesamiento diseñado para lidiar con problemas que se les presentaban a las especies en su ambiente ancestral por muchas generaciones. Los módulos consisten en sistemas de programación automática que, frente a determinado estímulo (*input*), producen automáticamente una respuesta (*output*). La ventaja de estos módulos consiste en producir respuestas rápidas e intuitivas ante los problemas que requerían solución inmediata. El primero en proponer la modularidad respecto a procesos perceptuales fue Jerry Fodor (1983).

[...] come equipped with an intuitive ethics, an innate preparedness to feel flashes of approval or disapproval toward certain patterns of events involving other human beings. The four patterns for which we believe the evidence is best are those surrounding suffering, hierarchy, reciprocity, and purity (2004, p. 58).

Estos cuatro módulos no son exhaustivos del pensamiento moral, pero cada uno es adaptativo. Así, por ejemplo, el módulo que detecta el sufrimiento de los demás jugó un papel fundamental para permitir que las madres detectaran que sus hijos estaban bajo condiciones amenazantes y de estrés. Madres con una capacidad de detectar más fácilmente el sufrimiento en sus hijos seguramente tendrían mayores probabilidades de tener descendencia numerosa. Con el tiempo se desarrolló un sistema de comunicación en el cual sofisticadas señales de estrés en los hijos disparaban automáticamente la ayuda materna.

Respecto al rasgo psicológico de categorizar las relaciones humanas en términos jerárquicos, es evidente que este rasgo ayuda a los animales a vivir en grupos sociales y facilita la posibilidad de dominar a otros y de ser aceptados como parte del grupo. Dada una distribución inequitativa de fortaleza, habilidades y suerte, los individuos que tenían las reacciones emocionales correctas lograron desenvolverse de manera exitosa en medio de este juego desigual de fuerzas, a diferencia de los individuos que rehusaban subordinarse o que no mostraban las reacciones apropiadas en medio de situaciones en las que estaba en juego la dominación.

Respecto al carácter adaptativo de la reciprocidad ya se dijo lo necesario. Pero, además de estos tres dominios o módulos morales, Haidt y Joseph postulan un cuarto módulo, el cual consiste en la moralización del cuerpo y de las actividades corporales, tales como la menstruación, el comer, la limpieza corporal, el sexo y la manipulación de cadáveres, entre otros (cfr. 2004, p. 60). Este dominio moral está relacionado explícitamente con la regulación de la pureza y de la polución. Esta regulación posee claramente la ventaja adaptativa de lidiar de manera ventajosa con gérmenes, microbios y parásitos potencialmente peligrosos para el individuo.

Se han mencionado algunas de las tendencias evaluativas básicas del ser humano. Sin embargo, la explicación funcional RC explica cómo el efecto seleccionado del juicio moral (el efecto cooperativo y prosocial)

se relaciona con estas tendencias básicas, o, dicho de otra forma, la explicación funcional RC explica de qué forma estas tendencias influyen en el éxito o fracaso del juicio moral para lograr un comportamiento cooperativo y prosocial.

Lo interesante de caracterizar las tendencias evaluativas básicas en el ser humano no consiste simplemente en explicar por qué son adaptativas, sino más bien en exponer cómo se expresan a través de ciertos mecanismos automáticos, pues son justamente estas particularidades las que determinan el funcionamiento del juicio moral.

4.1.1. La expresión de las tendencias evaluativas básicas

En el caso del sufrimiento, existe un mecanismo, descubierto por el equipo del neurobiólogo Rizzolatti (2004), que no solamente permite explicar los mecanismos neuronales que actúan en las acciones empáticas que involucran la percepción de que otros están sufriendo, sino que en general facilita la comprensión de acciones básicas de los demás seres humanos. Según dicho equipo, existen unas neuronas “espejo” cuya función parece consistir en reflejar la actividad que se está observando. Estas células nerviosas se activan cuando otra persona sufre, cuando se ejecuta determinada acción o cuando se ve que otra persona la realiza. Tales neuronas logran que se tenga una comprensión inmediata e intuitiva de algunas acciones básicas de los demás. El mecanismo es útil para adjudicar intenciones a los demás, similares a las que posee quien las adjudica.

Hay varias conductas automáticas que expresan la tendencia humana a jerarquizar. Así, por ejemplo, de manera automática, cuando se forman vínculos sociales, el ser humano se adhiere a un colectivo, lo que inmediatamente le permite crear bandos y distinguir entre el “nosotros” y el “ellos” (Tahjfel, 1981). A su vez, la jerarquización que hace el ser humano sobre el mundo social depende de la imagen que crea de sí mismo. Es a partir de un autorrelato, el cual responde a la pregunta sobre cuál es su principal rol en el mundo, que el ser humano mide la jerarquía social de los que se relacionan con él. Esta autoimagen provee la base de la autoestima, importante para mantener relaciones sociales estables (Rogers, 1961).

El sentido humano de reciprocidad está fuertemente influenciado por la tendencia humana a valorar la recompensa en términos relativos. Existe un juego llamado *Ultimátum* (Camerer y Thaler, 1995) en el cual a un jugador (oferente) se le propone que reparta una determinada

cantidad de dinero con otro jugador (respondedor) según le convenga, haciendo una única y definitiva propuesta. El respondedor podrá aceptar o no dicha propuesta. En caso de no aceptar, ningún jugador gana nada. Pero si acepta, se reparte la cantidad según la propuesta realizada. El experimento muestra que los criterios de elección se basan en criterios de justicia y equidad que no tienen que ver con el beneficio, pues existe la tendencia a realizar propuestas justas y a rechazar las propuestas en las que el oferente propone una ganancia demasiado alta para él en comparación con la cantidad que le ofrece al respondedor. La ganancia y lo que se considera una repartición equitativa no se mide en términos absolutos, sino más bien en relación con lo que obtienen los demás.

Igualmente, la tendencia humana a regular las relaciones sociales a través de la reciprocidad está ampliamente influenciada por la propensión humana a crear relaciones estables y duraderas (Schacter, 1959; Maslow, 1968; Baumeister y Leary, 1995), de tal manera que el ser humano está dispuesto a adaptar sus creencias, actitudes y comportamientos a los del grupo al cual pertenece, pues, de no hacerlo, teme ser excluido del grupo. De esta manera, el criterio de reciprocidad está determinado por la influencia del grupo, mereciendo premio y alabanza aquello que aprueba el grupo y castigo o reproche lo que desaprueba.

Estos son apenas unos pocos ejemplos de la forma en que se expresan las tendencias evaluativas básicas humanas por medio de mecanismos automáticos. Ahora es necesario ver cómo esto influye en la determinación de la moral humana.

4.1.2. La explicación funcional RC y el deber moral

En los primates superiores no humanos existe una propensión a obedecer a la autoridad en la forma del macho dominante o de un adulto que interviene para restablecer la armonía social y coordinar actos cooperativos. Sin embargo, en el ser humano esta autoridad se ha “interiorizado”, de manera que percibe al mandato moral como proveniente de su propio interior.

¿Cómo se explica esta interiorización de la autoridad en el ser humano, de manera tal que la norma se muestra obligatoria, no por temor al castigo de una autoridad externa, sino como si algo del interior moviera al sujeto a cumplir la norma moral? La autoridad moral puede ser explicada no solamente por el carácter indicativo y prescriptivo de la señal cooperativa, sino principalmente por la forma particular en que se expresan las tendencias evaluativas básicas de jerarquización

y reciprocidad en el ser humano. Se dijo que la reciprocidad est́ fuertemente influenciada por la tendencia a pertenecer a un grupo. Esta tendencia a la “filiaci3n” se manifiesta de manera particular en los ni1os, lo cual est́ documentado por varios estudios de la psicoloǵa del desarrollo. Aś, por ejemplo, los ni1os dicen “mentiras inocentes” (*white lies*) si eso les permite entablar relaciones ḿs duraderas (cfr. Over, 2016, p. 3).

Tambi3n hay experimentos que muestran c3mo los ni1os, una vez que han sido incluidos en un grupo, buscan adaptar su comportamiento al juicio de los deḿs. Por ejemplo, Haun y Tomasello (2011) mostraron que ni1os de cuatro a1os a los cuales se les present3 una versi3n modificada de la tarea de Asch¹¹ se conformaban a la opini3n incorrecta de los miembros de su grupo aproximadamente un tercio de las veces, y tres cuartos de los ni1os lo hacían por lo menos en una de las pruebas. En un segundo experimento, a los ni1os que participaron en la tarea de Asch se les permiti3 dar sus reportes en privado, y los niveles de conformidad con el grupo fueron mucho menores. Una posible interpretaci3n de los resultados es que los ni1os *buscan ser aceptados* por el grupo y evitan su desaprobaci3n.

Existe en el ser humano la necesidad de aceptaci3n, de manera que, por temor al rechazo, o mejor, por la necesidad de ser aceptado, interioriza las normas morales que la educaci3n y la formaci3n le han impuesto desde ni1o. Si se transgreden tales normas, surge la culpa. La culpa puede ser definida como el juicio de que se merece castigo por transgredir una norma (Joyce, 2006). Tal como decía Darwin, el individuo imagina que, si los deḿs descubren que ha transgredido la norma, seŕ

¹¹ Salom3n Asch (1951) dise1n3 un experimento en el que solicitaba a un grupo de sujetos que indicase, respecto de un conjunto de tres ĺneas de diferente tama1o, cuál de ellas se asemejaba ḿs a una ĺnea est́ndar o de prueba. Los sujetos experimentales no siempre decían la respuesta correcta. El experimento trataba de ver c3mo la presi3n de grupo fuerza a variar los juicios. Las pruebas del experimento se realizaban a un grupo de unas seis u ocho personas, de las cuales solo uno era verdaderamente un sujeto experimental, ya que los deḿs (sin saberlo el sujeto experimental) eran c3mplices del investigador. Durante algunos de los ensayos de las pruebas (ensayos cŕticos), los c3mplices daban respuestas claramente err3neas. Muchos de los sujetos experimentales optaron por decir lo mismo que los c3mplices del experimentador, es decir, optaron por las respuestas falsas; estuvieron de acuerdo con la respuesta equivocada el 37% de las veces.

excluido del grupo. Pero aun si no es descubierto, el individuo siente la necesidad de corregir sus acciones, reparar y conformarse a los preceptos del grupo, pues solo así da expresión a esa propensión psicológica de sentir que posee una “filiación” con su grupo.

Pero el deber o autoridad moral no solamente se explica en función de la tendencia del ser humano a la reciprocidad. Algunos psicólogos han percibido que ciertas personas responden defensivamente a fallas morales, mientras que otras responden queriendo enmendar sus fallas (Gausel y Leach, 2011). La forma en que tradicionalmente se explica esta diferencia es argumentando que, cuando la falla moral lleva a la culpa, generalmente hay una actitud de reparación, mientras que, si la falla lleva a la vergüenza, se activan mecanismos de defensa. La razón por la que se activan mecanismos de defensa es que, en el caso de la vergüenza, el individuo transgresor juzga que los demás han detectado un defecto en su propio ser.

Ya se señaló que parte fundamental de la tendencia a jerarquizar en el ser humano depende de su autoimagen, entendida como la concepción de su propia identidad. La emoción moral de la vergüenza parece surgir cuando tal identidad se ve amenazada. Esta autoimagen provee la base de la autoestima, la cual es importante para mantener relaciones sociales estables (Rogers, 1961). Por lo tanto, en el caso de la vergüenza está en juego la autoimagen. El ser humano tiende a construir un relato acerca de sí mismo, de quién es (a crear un lugar en la jerarquía social), de manera que las complejas explicaciones que dan sentido a su mundo incluyen expectativas respecto a cómo debe comportarse, generando la necesidad de mantener una imagen propia en sus acciones recíprocas para así mantener su lugar o jerarquía frente a los demás.

Es así como la auto imagen y las expectativas que el ser humano crea sobre sí mismo se convierten en estándares que debe cumplir, en normas que poseen autoridad sobre sus actos. De esta manera, tanto la tendencia a reciprocitar como la propensión a jerarquizar pueden dar cuenta de la autoridad moral.

Pero la expresión de las tendencias evaluativas básicas no solamente permite explicar el deber moral, sino que, al ser dichas tendencias expresadas en contextos culturales contingentes distintos, permite explicar cómo es que juicios morales incompatibles pueden cumplir con la función del juicio moral. Para mostrar esto, es necesario analizar cómo las conductas automáticas que expresan las tendencias evaluativas, al ser influenciadas por factores socioculturales o económicos

contingentes, pueden producir sistemas morales diferentes o incluso inconmensurables.

4.2. La explicaci3n funcional plural de la moral y la ambivalencia moral

Una explicaci3n funcional evolutiva como la ofrecida en este art́culo debe ser capaz de explicar la *ambivalencia moral*, entendida como el fen3meno seg3n el cual un individuo llega a entender el punto de vista moral contrario al que sostiene, al punto de que su creencia absoluta en su punto de vista moral llega a verse desestabilizado (cfr. Wong, 2006, p.5). Un buen ejemplo de este tipo de desestabilizaci3n es el que da Sartre (1946, pp. 43-45). Un pupilo del fil3sofo tiene la obligaci3n, por una parte, de acompa1ar a su anciana madre, la cual requiere para su felicidad que su hijo est3 cerca de ella. Pero, por otra parte, el pupilo tiene el deber, como ciudadano, de enrolarse en el ej3rcito libertador franc3s en Inglaterra. 3Cu3l es la decisi3n moralmente correcta? Existen poderosas razones para justificar una u otra decisi3n, de suerte que la creencia absoluta en un punto de vista moral se ve desestabilizado.

La concepci3n evolutiva funcional del juicio moral establecida en este art́culo explica este fen3meno argumentando que es posible que se de expresi3n a determinadas tendencias evaluativas b3sicas en contextos distintos, generando juicios morales incompatibles, pero cumpliendo aun as3 con la funci3n de coordinar comportamientos prosociales y cooperativos. Esto permite ver m3s claramente la diferencia entre tendencia evaluativa b3sica y se1al cooperativa. Podr3a argumentarse que las tendencias evaluativas, al pertenecer al dominio de la moral, generan por s3 solos comportamientos cooperativos, lo que har3a innecesaria la explicaci3n funcional ES de la se1al cooperativa. Sin embargo, la sola expresi3n de las tendencias evaluativas no genera cooperaci3n en todos los contextos. Dependiendo del contexto, pueden evolucionar se1ales cooperativas que dan expresi3n de manera diferente a la misma tendencia evaluativa b3sica.

En el ejemplo de Sartre se encuentra en juego la tendencia humana a jerarquizar a trav3s de la adhesi3n a un colectivo, lo que inmediatamente le permite al ser humano crear bandos y distinguir entre el "nosotros" y el "ellos" (Tahjfel, 1981). La soluci3n al dilema moral del pupilo de Sartre depender3 de c3mo las condiciones contextuales hayan permitido incluir en sus preocupaciones morales a los dem3s, de

manera que considere que sus compatriotas franceses forman parte del “nosotros” tanto como su propia familia.

A pesar de que existe esa fuerte tendencia a defender los intereses de quienes están incluidos en el conjunto del “nosotros”, la distinción misma está claramente influenciada por contextos y procesos culturales contingentes, como por ejemplo el proceso globalizador. Ya se dijo que, en el ser humano, el sentido de la equidad es relativo a la recompensa que reciben los demás (Camerer y Thaler, 1995). La globalización, por ejemplo, ha ampliado el rango de seres humanos con los cuales es posible medir la equidad. Las encuestas revelaron que, luego de la masificación de la televisión, la gente empezó a dar mayor importancia a la comparación de su calidad de vida con ciudadanos de otros países y no con ciudadanos del mismo país (cfr. Friedman, 2010, p. 347). Esto quiere decir que el rango del “nosotros” se amplía considerablemente gracias a la globalización. Pero, en la medida en que tal ampliación está condicionada por procesos contingentes,¹² es de esperarse entonces que el ser humano pueda coordinar comportamientos cooperativos y prosociales en contextos no globalizados, lo cual significa que, dependiendo del contexto, se pueden producir juicios morales distintos, pero igualmente eficaces a la hora de cumplir su función.

Otra forma de mostrar la contingencia de la determinación consiste en argumentar que muchas veces no existe una ampliación del rango de lo que se considera el “nosotros”, sino que hay un desplazamiento de las intuiciones morales ancestrales. Así, por ejemplo, a quien piensa que no matar brujas hoy en día es una muestra de que el ser humano ha ampliado el círculo de las preocupaciones morales podría replicársele que no hay tal ampliación, sino que lo que hay es un conocimiento de un hecho del mundo: no existen mujeres que han adquirido poderes malignos sobrenaturales otorgados por el diablo. Sin embargo, si fuera un hecho comprobado que tales mujeres existieran, seguramente muchos creerían justificado eliminar a tales seres. No se trata entonces de una ampliación del círculo, sino más bien de un desplazamiento. La —muchas veces— falsa atribución de la mayoría de las conductas delictivas de un país a los inmigrantes justifica la xenofobia de manera

¹² James argumenta (2002), a través de ejemplos históricos, que la globalización no es inevitable y que nada impide que ocurra una crisis económica a escala mundial (como la ocurrida durante La Gran Depresión en 1929) que la ponga en riesgo.

similar a como alguna vez una falsa creencia justificó el temor a las brujas. La tendencia evaluativa es básicamente la misma y lo que cambia es su contenido, determinado por el contexto. El contexto varía, pero las tendencias evaluativas ancestrales son las mismas. Y, si —tal como se ha asumido en la explicación funcional de la moral ofrecida en este artículo— el funcionamiento del juicio moral está determinado principalmente por la expresión de las tendencias evaluativas básicas del ser humano, el contexto puede variar y producir juicios morales diferentes pero que cumplen su función de manera adecuada.

5. Conclusiones

La teoría funcional que mejor se adapta a la concepción de la moral como un rasgo o rasgos que han evolucionado con un propósito es la teoría del *efecto seleccionado* (ES). Sin embargo, se vio que adoptar la teoría funcional ES ha de implicar poder dar cuenta de cuál es el rasgo o conjunto de rasgos que producen el efecto de coordinar acciones cooperativas y prosociales, y ha de poder explicar las características que se atribuyen al pensamiento moral, sintetizadas en la forma del juicio moral, a saber, en su autoridad moral o fuerza práctica.

Se postuló a la señal cooperativa como ese rasgo que coordina acciones a través de un elemento indicativo (lo cual la hace parecer inevitable) y un elemento prescriptivo (que explica su apariencia de autoritativa).

Al evaluar la forma en que funciona la señal cooperativa en los primates superiores no humanos, se puso en evidencia que la explicación funcional ES no es suficiente para dar cuenta de la moral, sino que, en la medida en que la señal moral funciona moldeada por las particularidades de las tendencias evaluativas de los individuos de la especie, entonces se requiere también de una explicación funcional del *rol causal* (RC), la cual consiste básicamente en una explicación de la forma en que el efecto seleccionado de la señal cooperativa (i. e. el comportamiento coordinado cooperativo) interactúa con las tendencias evaluativas básicas para cumplir su función. Por lo tanto, se identificaron algunas de tales tendencias evaluativas básicas en el ser humano y se exploraron algunos de los mecanismos que las expresan para mostrar de qué manera estos influyen en la determinación de la moral. Esta exploración permitió caracterizar de mejor forma la autoridad moral en el ser humano, pues la forma particular en que se manifiesta la tendencia a crear relaciones recíprocas y a jerarquizar permite dar cuenta de

emociones morales como la culpa y la vergüenza, fundamentales para explicar la autoridad moral. Tal explicación RC del juicio moral permitió también dar cuenta del fenómeno de la ambivalencia moral y darle sentido a la idea de que, en el caso del juicio moral, este puede cumplir su función de maneras diferentes, siempre limitado por tener que dar expresión a las tendencias evaluativas básicas. Las diferentes maneras en que se cumple la función del juicio moral están determinadas por elementos culturales diversos, los cuales pueden generar juicios morales incompatibles pero igualmente exitosos a la hora de cumplir su función dependiendo del contexto. Una explicación funcional de la moral ha de ser plural, en el sentido de que la explicación RC complementa a la explicación ES.

Lo que permanece aún sin explorar y ha sido apenas mencionado en este trabajo es el rol que juegan la razón y la emoción en la determinación de la moral humana.

Bibliografía

- Alexander, R. D. (1987). *The Biology of Moral Systems*. Aldine de Gruyter.
- Amundson, R. y Lauder, G. V. (1994). Function Without Purpose: The Uses of Causal Role Function in Evolutionary Biology. *Biology and Philosophy*, 9, 443–469.
- Asch, S. (1951). Effects of Group Pressure on the Modification and Distortion of Judgements. En H. Guetzkow (ed.), *Group, Leadership and Men*. (pp. 177–190). Carnegie Press.
- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. Basic Books.
- Ayala, F. J. (2010). The Difference of Being Human: Morality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107, 9015-9022.
- Baumeister, R. F. y Leary, M. R. (1995). The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2009). *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. University of Chicago Press.
- Brosnan, S. F. y De Waal, F. B. M. (2003). Monkeys Reject Unequal Pay. *Nature*, 425, 297-299.
- Camerer, C. F. y Thaler, R. H. (1995). Anomalies: Ultimatums, Dictators and Manners. *Journal of Economic Perspectives*, 9(2), 209-219.
- Coe, C. L. y Rosenblum, L. A. (1984). Male Dominance in the Bonnet Macaque: A Malleable Relationship. P. R. Barchas y S. P. Mendoza

- (eds.), *Social Cohesion: Essays Toward a Sociophysiological Perspective*. (pp. 31–64). Greenwood Press.
- Cummins, R. (1975). Functional Analysis. *The Journal of Philosophy*, 72(20), 741–765.
- Cummins, R. y Roth, M. (2010). Traits Have Not Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage. En F. J. Ayala y R. Arp (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*. (pp. 72–85). Blackwell.
- Davies, P. S. (2009). Conceptual Conservatism: The Case of Normative Functions. En U. Krohs y P. Kroes (eds.), *Functions in Biological and Artificial Worlds*. (pp. 127–146). MIT Press.
- Darwin, C. R. ([1882] 1989). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New York University Press.
- De Waal F. B. M. (1982). *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Jonathan Cape.
- De Waal, F. B. M. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Harvard University Press.
- De Waal, F. B. M. (2007). Los instintos sociales de los primates, la moralidad humana y el auge y la caída de la “teoría de la capa”. En *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. (pp. 23–105). Paidós.
- Flack, J. C. y De Waal, F. B. M. (2002). ‘Any Animal Whatever’. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes. *Journal of Consciousness Studies*, 7(1-2), 1-29.
- Fodor, J. A. (1983). *The Modularity of Mind*. MIT Press.
- Friedman, B. M. (2005). *The Moral Consequences of Economic Growth*. Vintage Books.
- Gausel, N. y Leach, C. (2011). Concern for Self-Image and Social Image in the Management of Moral Failure: Rethinking Shame. *European Journal of Social Psychology*, 41, 468-478. DOI: <https://doi.org/10.1002/ejsp.803>.
- Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Harvard University Press.
- Gould, S. J. y Vrba, E. S. (1982). Exaptation—A Missing Term in the Science of Form. *Paleobiology*, 8(1), 4-15
- Greenfield, M. D. (2006). Honesty and Deception in Animal Signals. En J. R. Lucas y L. W. Simmons (eds.), *Essays in Animal Behaviour: Celebrating 50 Years of Animal Behaviour*. (pp. 281-300). Elsevier Academic Press.

- Haidt, J. y Joseph, C. (2004). Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues. *Daedalus*, 133(4), 55–66.
- Hamilton, W. D. (1964). The Genetical Theory of Social Behaviour. II. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 17-52.
- Harms, W. F. y Skyrms, B. (2008). Evolution of Moral Norms. En M. Ruse (ed.), *The Oxford Handbook on the Philosophy of Biology*. (pp. 434-450). Oxford University Press.
- Haun, D. B. M. y Tomasello, M. (2011). Conformity to Peer Pressure in Preschool Children. *Child Development*, 82(6), 1759–1767. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2011.01666.x>.
- Huneman, P. (2013). *Functions: Selection and Mechanisms*. Springer.
- Jackson, T. N. W. y Fry, B. G. (2016). A Tricky Trait: Applying the Fruits of the “Function Debate” in the Philosophy of Biology to the “Venom Debate” in the Science of Toxinology. *Toxins*, 8, 263.
- James, H. (2002). *The End of Globalization: Lessons from the Great Depression*. Harvard University Press.
- Jamieson, D. (2002). Is There Progress in Morality? *Utilitas*, 14(3), 318-338.
- Joyce, R. (2006). *The Evolution of Morality*. MIT Press.
- Kitcher, P. (2006). Biology and Ethics. En D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. (pp. 163-186). Oxford University Press.
- Krebs, J. R. y Dawkins, R. (1984). Animal Signals: Mind-Reading and Manipulation. En J. R. Krebs y N. B. Davies (ed.), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*. (pp. 380-402). Blackwell.
- Lewis, D. (1969). *Convention. A Philosophical Study*. Harvard University Press.
- Machery, E. y Mallon, R. (2010). Evolution of Morality. En J. M. Doris y The Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*. (pp. 3–47). Oxford University Press.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a Psychology of Being*. Van Nostrand.
- Maynard Smith, J. y Harper, D. (2003). *Animal Signals*. Oxford University Press.
- Millikan, R. (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. MIT Press.
- Neander, K. (1991). Functions as Selected Effects: The Conceptual Analysts Defense. *Philosophy of Science*, 58(2), 168–184.

- Over, H. (2016). The Origins of Belonging Social Motivation in Infants and Young Children. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 371. DOI : <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0072>.
- Peterson, D. (2011). *The Moral Lives of Animals*. Bloomsbury Press.
- Prinz, J. J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- ____ (2008). Is Morality Innate? En W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology. Volume 1. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. (pp. 367-406). MIT Press.
- Rizzolatti, G. y Craighero, L. (2004). The Mirror-Neuron System. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192.
- Rogers, C. (1961). *On Becoming a Person*. Houghton Mifflin.
- Rosas, A. (2005). La moral y sus sombras: la racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 37(110), 79-104.
- Ruse, M. y Wilson, E. O. (1986). Moral Philosophy as Applied Science. *Philosophy*, 61(236), 173-192.
- Sartre, J.-P. (1946). *L'esistenzialismo è un umanismo*. Les Éditions Nagel.
- Schacter, S. (1959). *The Psychology of Affiliation. Experimental Studies of the Sources of Gregariousness*. Stanford University Press.
- Smetana, J. G. y Braeges, J. L. (1990). The Development of Toddlers' Moral and Conventional Judgments. *Merrill-Palmer Quarterly*, 36(3), 329-346.
- Sinclair, N. (2012). Metaethics, Teleosemantics and the Function of Moral Judgements. *Biology and Philosophy*, 27(5), 639-662.
- Singer, P. (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton University Press.
- Slocombe, K. E. y Zuberbühler, K. (2007). Chimpanzees Modify Recruitment Screams as a Function of Audience Composition. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104(43), 17228-17233.
- Street, S. (2006). A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*, 127, 109-166.
- Tajfel, H. (1981). Human Groups and Social Categories. Cambridge University Press [(1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Herder].
- Trivers, R. L. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35-57.

- Von Rohr, C. R., Burkart, J. M. y Van Schaik, C. P. (2011). Evolutionary Precursors of Social Norms in Chimpanzees: A New Approach. *Biology and Philosophy*, 26, 1–30.
- Wong, D. B. (2006). *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford University Press.
- Wright, L. (1973). Functions. *The Philosophical Review*, 82(2), 139–168.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1594>

On the Distinction Between the Epistemic Principles of Closure and Transmission

Sobre la distinción entre los principios epistémicos de clausura y de transmisión

Diego Rodríguez Téllez
Pontificia Universidad Javeriana (Cali)
Colombia
diegoart11@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7507-9265>

Recibido: 11 – 09 – 2019.

Aceptado: 15 – 02 – 2020.

Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

This paper argues that two claims usually included in any minimally detailed presentation of the epistemic closure principle are inconsistent. The first claim states that the closure principle explains how we extend our knowledge through deduction, while the second claim states that the closure principle is different from another epistemic principle, namely, the principle of transmission. The attempt to offer a correct diagnosis of reasonings such as the one involved in Dretske's zebra case is an instance of a discussion in which the distinction plays a role. To defend my position, I first introduce the distinction between closure and transmission following the standard presentation. Second, I introduce the main motivations behind the principles; in particular, I establish that the main motivation behind closure consists in explaining the phenomenon that we extend our knowledge through deductive reasoning. Third, based on the identification of a restriction on any plausible formulation of closure capable of explaining this phenomenon, I cast doubt on the distinction between this principle and transmission. I conclude that any formulation of the epistemic principle of closure which satisfies its main motivation collapses into the epistemic principle of transmission.

Keywords: closure principle; transmission principle; competent deduction; Moore's proof; knowledge.

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar que dos afirmaciones que suelen mencionarse en cualquier presentación mínimamente detallada del principio epistémico de clausura son inconsistentes, a saber, que el principio de clausura explica cómo ampliamos nuestro conocimiento a través de deducciones y que este principio se distingue del principio epistémico de transmisión. Una discusión en la que esto sucede es la que se da en torno al diagnóstico adecuado de razonamientos, como el involucrado en el caso de las cebras de Dretske. Para desarrollar mi postura, en primer lugar, introduzco la distinción entre los principios de clausura y de transmisión de la manera en que

usualmente es presentada. Segundo, expongo las motivaciones más fuertes detrás de los principios; en particular, establezco que la motivación central detrás del de clausura consiste en explicar el fenómeno de ampliación del conocimiento mediante la deducción. Tercero, basado en la identificación de una restricción sobre cualquier formulación apropiada de clausura capaz de explicar el fenómeno mencionado, cuestiono la aceptación de la distinción entre este principio y el de transmisión. Finalmente, concluyo que cualquier formulación del principio epistémico de clausura que satisfaga la motivación central tras el principio lo colapsa con el principio epistémico de transmisión.

Palabras clave: principio de clausura; principio de transmisión; deducción competente; prueba de Moore; conocimiento.

Introducción¹

En la literatura filosófica,² las presentaciones del principio epistémico de clausura típicamente involucran las siguientes afirmaciones:

- (1) El principio de clausura explica cómo ampliamos nuestro conocimiento a través de deducciones.
- (2) El principio de clausura se distingue de otro principio epistémico, a saber, el de transmisión.

El propósito de este artículo es mostrar que (1) y (2) son inconsistentes. Esta conclusión es significativa por dos razones, cuando menos. Por un

¹ Muchas personas han aportado críticamente a la discusión de este artículo. Agradezco principalmente a los evaluadores anónimos que han revisado distintas versiones del texto, a Miguel Ángel Fernández y al seminario de epistemología del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) que está a su cargo, y a la audiencia del I Colóquio Latinoamericano de Estudios Céticos. Esta investigación ha recibido apoyo del programa "Pasaporte a la ciencia 2018" del Ministerio de Educación Nacional de Colombia (actualmente Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación). El proyecto se inscribe en el reto país 3, a saber, educación de calidad desde la ciencia, la tecnología y la innovación, perteneciente al foco Sociedad.

² Cfr., entre otros, Baumann (2011), Brown (2003), Zalabardo (2012), Hale (2000), Wright (2002) y Pryor (2012).

lado, permite acceder a una comprensión más refinada del principio de clausura en la medida en que, al establecer los requerimientos de una formulación correcta de este principio, nos permite comprender mejor su alcance explicativo respecto del fenómeno de la ampliación del conocimiento. En virtud de esto, tendríamos una razón para revisar la manera usual en que se suele presentar en detalle el principio de clausura, a saber, como un principio que, *a la vez*, explica la ampliación del conocimiento y es distinguible del principio de transmisión. Por otro lado, el hecho de que (1) y (2) sean inconsistentes es un punto de partida para repensar las ventajas teóricas que una postura como la de Crispin Wright reclama sobre otras, como las de Robert Nozick (1981) y Fred Dretske (1970, 2005), en el marco del debate acerca de la legitimidad de argumentos como la prueba del mundo externo de G. E. Moore.³

Para alcanzar la conclusión, en § 1 introduzco los principios de clausura y de transmisión, incluyendo una presentación de múltiples formulaciones que se han ofrecido de ellos. En § 2 identifico las motivaciones centrales detrás de la formulación de los principios. Al respecto, muestro que una formulación correcta del principio de clausura, que satisfaga la motivación de explicar el fenómeno de ampliación del conocimiento por medio de deducciones, debe satisfacer el requerimiento de evitar los problemas de la creencia y del respaldo. En § 3 discuto la manera en que interactúan el *desideratum* de una formulación correcta de clausura en los términos recién descritos con la postulación del principio de transmisión. En § 4 concluyo que cualquier formulación del principio epistémico de clausura que explique satisfactoriamente la ampliación del conocimiento lo colapsa con el principio epistémico de transmisión.

³ A lo largo del texto se alude a “inferencias mooreanas”, las cuales son razonamientos válidos, pero epistémicamente sospechosos (cfr. Zalabardo 2012, p. 306) y que parecen semejantes a la prueba del mundo externo de Moore (1959, pp. 145-146):

(M1) Aquí hay una mano y aquí hay otra.

(M2) Si aquí hay dos manos, entonces hay un mundo externo.

(M3) Hay un mundo externo.

En este texto no ahondo en la discusión de la legitimidad de las inferencias mooreanas. Para mis intereses, tomo el razonamiento concerniente al caso de las cebras de Dretske (CEBRA) para ilustrar la manera en que se traza la distinción entre clausura y transmisión, aunque cualquier inferencia mooreana resulta ilustrativa.

1. Clausura y transmisión: presentación de la distinción

1.1. Términos de la distinción

El principio epistémico de clausura afirma, en términos generales, que cierta propiedad epistémica (conocimiento, respaldo, justificación) está cerrada en virtud de cierta relación lógica (implicación lógica, implicación lógica conocida, deducción competente). Así, es posible obtener diversas formulaciones específicas del principio. En el presente texto me concentro en las diferencias que se dan entre conjuntos de versiones del principio en virtud de distintas maneras de entender la relación lógica a la que remiten al establecer que cierta propiedad epistémica está cerrada. Una formulación que se encuentra muy frecuentemente en la literatura es la del *principio de clausura del conocimiento bajo implicación conocida*:

CLAUSURA_{IC}: Si S sabe que p y sabe que p implica lógicamente q , entonces S sabe que q .

A lo largo del texto, tomo esta formulación de clausura —en la que la relación lógica que cierra la propiedad epistémica es la implicación conocida— como representativa del conjunto de versiones de clausura *bajo implicación conocida* (las otras versiones son las que remplazan la propiedad de conocimiento por la de respaldo o la de justificación) y se ha de entender que, cuando hable de clausura bajo implicación conocida, en realidad aludo al conjunto de versiones de clausura bajo implicación conocida. Quienes plantean la distinción entre los principios epistémicos de clausura y transmisión usualmente lo hacen remitiendo a versiones de clausura bajo implicación conocida de las que es representativa CLAUSURA_{IC}.⁴ Bajo esta interpretación—la cual denomino

⁴ Cfr. Kallestrup (2012, pp. 398-399), Dretske (2005, pp. 16-17), Hawthorne (2005, pp. 27-30). Versiones del principio en términos de justificación o de respaldo se encuentran en Zalabardo (2012, p. 312), Hale (2000, pp. 172-174), Wright (2002, pp. 331-332). En este texto entiendo el respaldo (*warrant*) como un estado epistémico de un sujeto respecto de una proposición que puede ser de dos tipos: justificación evidencial (en el sentido de que nos acerca a la verdad) ganada (*earned*), o acreditación (*entitlement*), que es un tipo de respaldo no evidencial y no ganado (*unearned*). Estoy al tanto de que muchos usan los

“débil” —, estas versiones de clausura plantean “un requerimiento de consistencia sobre las adscripciones de conocimiento” (Kallestrup 2012, p. 398)⁵ al establecer que *si* adscribimos conocimiento a un sujeto *S* de la premisa *p* de un razonamiento y *S* sabe que una conclusión *q* es implicada lógicamente por *p*,⁶ entonces hemos de decir que *S* también sabe que *q*; esto es, no puede suceder que las condiciones planteadas en el antecedente del condicional se cumplan sin que *S* sepa que *q*.

No obstante, este principio no establece que el *tipo* de conocimiento que *S* tenga de que *p* deba ser igual al *tipo* de conocimiento que tiene de que *q*, de manera que es posible que el tipo de conocimiento de que *p* sea, en principio, independiente del tipo de conocimiento de que *q*. A este respecto, vale aclarar que la identificación de “tipos de conocimiento” suele darse según las fuentes de formación de creencias (cfr. Kallestrup 2012, p. 398). Tomemos por caso el razonamiento CEBRA, introducido por Dretske (1970):

CEBRA

- (C1) En el corral hay una cebra.
- (C2) Si en el corral hay una cebra, entonces no hay una mula ingeniosamente disfrazada.
- (C3) No es el caso que en el corral hay una mula ingeniosamente disfrazada.

conceptos de manera tal que la justificación es el estado epistémico general que puede ser evidencial (en la forma de respaldos) o no evidencial (en la forma de acreditaciones). Cfr. Wright (2004, p. 167) y Pryor (2012, p. 275). Por otra parte, Baumann (2011, pp. 599-600) y Brown (2003, p. 118) plantean la distinción remitiendo al principio epistémico de clausura bajo deducción competente. Sin embargo, su interpretación del principio de clausura es la misma que menciono a continuación, a saber, como un principio que plantea un requerimiento de consistencia sobre adscripciones de conocimiento. Cfr. *infra*, §§ 2.1 y 3.

⁵ Esta y todas las traducciones de citas son mías.

⁶ La cantidad de proposiciones involucradas es una complicación innecesaria para la discusión en este texto. Para detalles sobre la dificultad aludida, cfr. Hawthorne (2005, pp. 29-30) y Schechter (2013).

Respecto de las proposiciones involucradas en CEBRA, un sujeto puede satisfacer las versiones de clausura bajo implicación conocida en el siguiente sentido: S puede saber (C1) gracias a una justificación derivada de la percepción visual, y puede saber (C2) de manera *a priori* tras reflexionar acerca de lo que se sigue de (C1); a su vez, por vía de un modo de saber independiente, como el testimonio, puede tener la justificación que le confiere conocimiento de (C3) (ver FIGURA 1). Todo lo que nos exigen las versiones de clausura bajo implicación conocida es que, si hemos de decir que S sabe (C1), entonces también hemos de decir que sabe (C3).



Figura 1. El argumento CEBRA satisface CLAUSURA_{ic}⁷

Si bien las versiones de clausura bajo implicación conocida imponen una restricción para el conocimiento de que p en cuanto exigen tener conocimiento de que q —asumiendo que se sepa que p implica lógicamente que q —, no hay una relación de dependencia *causal* entre la relación epistémica de S con q , por un lado, y la relación epistémica de S con p , por otro: la dependencia causal entre el hecho de que S sabe que p y el hecho de que S sabe que q no es esencial para las versiones de clausura bajo implicación conocida (cfr. Kallestrup 2012, p. 399).⁸

A partir de lo anterior, resulta evidente que puede plantearse un principio más fuerte que las versiones de clausura bajo implicación conocida; en particular, puede postularse un principio que sí establezca una relación de dependencia causal entre nuestro conocimiento de una premisa p y nuestro conocimiento de la conclusión q de un

⁷ Las flechas punteadas indican el apoyo de algún tipo de justificación (el cual se indica entre corchetes) a una proposición.

⁸ Con esta interpretación de clausura no defiende una tesis adicional sobre la relación del principio con un principio similar, a saber, el de subdeterminación. Para una discusión sobre ambos principios, cfr. Cohen (1998), quien defiende que cierta formulación de clausura implica subdeterminación.

razonamiento, de manera que, cuando un sujeto sabe que p porque tiene respaldo para ello e infiere deductivamente q a partir de p , entonces *en virtud de esto* llega a adquirir respaldo para la proposición q y, así, a tener conocimiento de que q :

TRANSMISIÓN: Si S sabe que p y S deduce competentemente q a partir de p , entonces S sabe que q *en virtud de esa deducción competente*.⁹

Puede decirse entonces que hay transmisión en un razonamiento si se cumplen tres condiciones: (i) S sabe que p , (ii) S deduce competentemente (o infiere con conocimiento) que q a partir de p , y (iii) al menos parte de lo que hace que S sepa que q se ha obtenido *en virtud de* (i) y (ii) (cfr. Moretti y Piazza, 2013b y Tucker, 2010b, pp. 498-504). Además, notemos que la locución “competentemente” en (ii) se entiende en el mismo sentido de “reconocer la validez de la inferencia” o de “inferir con conocimiento” y describen un mismo fenómeno, a saber, un episodio consciente en el que el sujeto considera la proposición “ p implica lógicamente q ” o el hecho de que el sujeto sabe que q se sigue deductivamente de p (cfr. Zalabardo, 2012, p. 313 y Kallestrup, 2012, p. 398). Para especificar, tomemos parte de la caracterización de “deducción competente” de Christopher Tucker (2010b, p. 517):

Deducción competente: la deducción que realiza S de q a partir de p es *competente* solo si:

- (a) S tiene y mantiene una creencia justificada en p durante la deducción.
- (b) p apoya evidencialmente q .

⁹ Cfr. Tucker (2010a, § 4), Brown (2003, p. 118) y Baumann (2011, p. 600). Kallestrup (2012, p. 398) caracteriza el principio así: “Si S sabe que p y S llega a creer que q infiriendo con conocimiento q a partir de p , entonces S puede, en virtud de esto [*thereby*], llegar a saber que q ”. El término “*thereby*” presente en la formulación de Kallestrup debe entenderse en el sentido de *en virtud del reconocimiento de la validez de la inferencia y del conocimiento de S de que p* (cfr. Moretti y Piazza, 2013a, §§ 1-2 y Tucker, 2010b, pp. 499-501). Se pueden formular distintas versiones del principio de transmisión según la propiedad epistémica en juego. Las observaciones que hago respecto del principio no dependen, en general, de la propiedad que se tome.

(c) S no tiene revocadores (*defeaters*) pertinentes.

Notemos que esta caracterización es aún insuficiente. En su reconstrucción de la noción de “basamento” (*basing*), John Turri (2010, pp. 314-319) destaca que el *modo* en que un sujeto *usa* sus razones para formar una creencia afecta el estatus normativo de esta —en particular, si está bien fundada—. De manera crucial, una formulación correcta de transmisión debería acomodar esta observación; después de todo, no parece aceptable que S sepa *q* a partir de su conocimiento de *p* y de la deducción competente de *q* a partir de *p*, si no se ha descartado la posibilidad de que S haga un uso inapropiado de sus razones a favor de que *p*. A la caracterización de *Deducción competente* habría que agregar una condición adicional:

(d) S forma la creencia de que *q* a partir de un uso *apropiado* del apoyo evidencial que *p* le presta a *q*.

Queda claro así que hay un *trabajo cognitivo* (cfr. Hawthorne 2005, p. 28) en el proceso de deducir competentemente (o inferir concienzudamente) una conclusión a partir de un conjunto de premisas. A la vez, queda claro que (d) es necesaria, pues no cualquier forma de usar la justificación a favor de que *p* permitiría que el sujeto adquiriera conocimiento de que *q* —es decir, no cualquier forma de usar la justificación a favor de que *p* en una deducción es *competente*—.

¿Cuáles son, entonces, las diferencias entre clausura bajo implicación conocida y transmisión? La diferencia fundamental consiste en que transmisión plantea un requerimiento mucho más fuerte para el sujeto en cuanto establece una relación de *dependencia causal* entre el conocimiento de que *p* y el conocimiento de que *q*. Esto se hace patente cuando se dice que S llega a saber que *q* o “de esta manera” o “en virtud de”; en efecto, la inclusión de estas locuciones en el principio de transmisión señala que este principio trata acerca de un método particular de adquisición del conocimiento de que *q*, a saber, a partir del reconocimiento de la validez de la inferencia de *q* a partir de premisas conocidas. En otros términos, transmisión establece que hay casos en los que un razonamiento ofrece conocimiento de la conclusión a partir del conocimiento que el sujeto tiene de que *p*, el cual, unido al reconocimiento de la validez de la inferencia de *q* a partir de *p*, se *transmite* a la creencia de que *q*. Al respecto, lo que le da sentido a la locución “de esta manera” (*thereby*) en la formulación del principio consiste en que se obtiene conocimiento de

que *q en virtud* tanto del conocimiento de que *p como* del reconocimiento de la validez de la inferencia, de manera que hay una relación de dependencia causal entre el conocimiento de ambas proposiciones. Por su parte, como he mencionado, clausura bajo implicación conocida no restringe el conocimiento de que *p* y el conocimiento de que *q* de esta manera.

Una segunda diferencia, anclada a la primera, consiste en que los casos en que se satisface transmisión son casos en los que también se satisface clausura bajo implicación conocida, aunque la afirmación inversa no es verdadera —esto es, satisfacer clausura bajo implicación conocida no es suficiente para satisfacer transmisión—. Consideremos el siguiente conjunto de proposiciones:

TABLERO

- (T1) Un lado del tablero cuadrado de ajedrez mide ocho casillas.
- (T2) Si el lado de un cuadrado mide ocho unidades, entonces el cuadrado tiene un área de sesenta y cuatro unidades.
- (T3) El tablero tiene un área de sesenta y cuatro casillas.

Supongamos que la justificación de Horacio para creer (T1) consiste en el conteo que ha hecho gracias a la percepción visual, mientras su justificación para creer (T2) es *a priori* y se deriva de su conocimiento matemático. En este caso, la justificación de Horacio para creer (T1) y (T2) es también justificación para creer (T3); la justificación para creer las premisas es justificación para creer (T3). Hay que destacar que, si Horacio razona siguiendo TABLERO, satisfaría las condiciones asociadas a transmisión y, así, también se cumpliría con los requerimientos de satisfacción de clausura bajo implicación conocida. Sin embargo, hay otros modos en que Horacio podría cumplir con los requerimientos de clausura bajo implicación conocida, y es por esto por lo que las condiciones necesarias para transmisión son innecesarias (aunque suficientes) para satisfacer clausura bajo implicación conocida. En particular, Horacio podría tener justificación a favor de (T1) y (T2) en los términos que se ha dicho, pero llegar a creer (T3), no derivándola a partir de (T1) y de (T2), sino gracias a justificación brindada por otra

fuente; por ejemplo, Horacio podría creer (T3) debido a que un manual de ajedrez dice que todo tablero de ajedrez tiene un área de sesenta y cuatro casillas. Si esto último fuera el caso, entonces Horacio no satisfaría las condiciones necesarias de transmisión, aunque sí satisfaría las condiciones de clausura bajo implicación conocida.¹⁰

Ahora bien, una tercera diferencia entre los casos en que se satisface transmisión y aquellos en los que se satisface clausura bajo implicación conocida consiste en que hay una labor cognitiva que debe hacer el sujeto al realizar la inferencia de que q que no es necesaria para satisfacer clausura bajo implicación conocida, pero que sí es una condición crucial de transmisión:¹¹ al ser leído como un principio que impone un requerimiento de consistencia en las adscripciones de conocimiento, clausura bajo implicación conocida no le exige necesariamente al sujeto que realice trabajo cognitivo a partir de su conocimiento de que p para tener conocimiento de que q .

De las diferencias que se han planteado entre los principios y , en particular, de las distintas condiciones que ambos imponen, se sigue que la versión pertinente de clausura bajo implicación conocida es más débil que la versión de transmisión asociada en el sentido de que, si bien todo caso que satisface transmisión satisface clausura bajo implicación conocida, no es el caso que toda forma de satisfacer esta versión de clausura sea una forma de satisfacer transmisión.

1.2. La distinción según Wright

Se suele atribuir a Wright (1985) la distinción *general* entre los principios epistémicos de clausura y el de transmisión (cfr. Zalabardo, 2012, p. 312, Kallestrup, 2012, p. 398 y Hale, 2000, pp. 172-174):

Clausura dice que siempre que hay respaldo a favor de las premisas de un argumento válido (conocido), también hay respaldo a favor de la conclusión. Transmisión dice más: en líneas generales, que adquirir un respaldo a favor de las premisas de un argumento

¹⁰ Un ejemplo similar es el caso del conteo (cfr. Tucker, 2010b, p. 503).

¹¹ Más adelante (§ 2.1), cuando se discute el problema de la creencia que afecta a $\text{CLAUSURA}_{\text{C}}$, vemos cómo es que esto es el caso. Sin embargo, veremos que una formulación adecuada del principio de clausura exige que se dé cuenta de dicha labor cognitiva.

válido y reconocer su validez es adquirir de ese modo [*thereby*] —tal vez por primera vez— un respaldo para aceptar la conclusión (Wright, 2002, p. 332).

Lo primero que hay que notar es que aquí Wright piensa en los principios, no en términos de conocimiento, sino en términos de respaldo, según la manera particular en que él entiende esta noción —aunque Wright (1985, p. 430, nota al pie 1) también menciona el conocimiento como la propiedad epistémica en cuestión—. Para Wright, hay al menos dos tipos de respaldo que un sujeto puede tener a favor de una proposición: por un lado, un sujeto puede tener respaldo evidencial —cuando él habla de “justificación” piensa en respaldos de este tipo—; por otro lado, un sujeto puede tener otro tipo de respaldo que no es evidencial, a saber, las acreditaciones (cfr. 2004, pp. 174-175). El principio de clausura que Wright tiene en mente corresponde a una versión de clausura bajo implicación conocida, en términos de respaldo:

CLAUSURA_{ICR}: Si S tiene respaldo a favor de que p y sabe que p implica q , entonces S tiene respaldo a favor de que q .

De manera análoga, tenemos el siguiente principio de transmisión:

TRANSMISIÓN_R: Si S tiene respaldo a favor de que p y S deduce competentemente q a partir de p , entonces S tiene respaldo a favor de q en virtud de esa deducción competente.

Basado en estas versiones, Wright traza la distinción entre clausura y transmisión para explicar la que sería la falla de ciertos argumentos, como el de McKinsey y, en general, inferencias mooreanas, como las que un sujeto podría realizar mediante CEBRA o la prueba de G. E. Moore. En efecto, si bien Wright considera que el principio de clausura es verdadero,¹² para él transmisión no es *irrestrictamente* verdadero, pues sería posible identificar *fallas de transmisión*.

Wright y Davies¹³ han configurado una de las posturas epistemológicas fuertes en torno a la estructura de los respaldos. Para

¹² Para un análisis detallado de distintas formulaciones de clausura, cfr. David y Warfield (2008) y Blome-Tillmann (2006).

¹³ Cfr., entre otros, Wright (1985, 2002, 2004) y Davies (2003).

ellos, al distinguir entre las condiciones de satisfacción de ambos principios es posible identificar casos de falla de transmisión, y esto ofrece las condiciones para diagnosticar lo que está mal con ciertos argumentos válidos que parecen epistémicamente ilegítimos, como las inferencias mooreanas.

Desde la perspectiva de Wright, aunque respecto de CEBRA se pueden presentar casos en los que el sujeto satisface clausura, surgen problemas para la satisfacción de transmisión. De hecho, la satisfacción de las versiones de clausura bajo implicación conocida sería una condición que está incluida en el diagnóstico de falla de transmisión. Wright asevera:

Debería estar de más observar que ningún caso de falla de transmisión que ejemplifique el patrón disyuntivo presenta un contraejemplo a clausura. Al contrario, forma parte del diagnóstico de falla de transmisión involucrado que no lo hacen. El diagnóstico es precisamente que un respaldo antecedente para aceptar las proposiciones pertinentes B, apreciables independientemente de su implicación lógica a partir de las proposiciones pertinentes A, es una condición necesaria de la posesión de los tipos pertinentes de respaldo a favor de las últimas. Entonces habrá respaldo a favor de las conclusiones de los argumentos pertinentes siempre que haya (ese tipo de) respaldo a favor de sus premisas (2003, p. 77, nota al pie 9).

[L]o que caracteriza los casos en que transmisión falla es que el respaldo a favor de la conclusión está presupuesto por el respaldo a favor de las premisas — que para lograr respaldo a favor de las premisas se debe proceder mediante el logro de respaldo a favor de la conclusión— (2003, p. 68).

Al buscar una explicación de por qué habría fallas en casos como CEBRA, la distinción entre los dos principios nos ofrece un marco explicativo en el que ahora la cuestión consiste específicamente en explicar por qué —aunque no violan versiones de clausura bajo implicación conocida— estos argumentos presentan una falla de transmisión del respaldo de las premisas hasta la conclusión. En esta tarea, Wright se ve en la necesidad de proponer cláusulas limitativas para transmisión. La

idea básica de Wright es la siguiente: “transmisión puede fallar en casos en los que hay respaldo para las premisas en primer lugar solo porque la conclusión está respaldada *de manera antecedente*” (2002, p. 332). En este sentido, según Wright, la distinción entre los principios nos permite ver, primero, que clausura no nos puede explicar qué está mal con los razonamientos en cuestión —pues de hecho satisfacen el principio— y, segundo, que en la medida en que lo que falla es la transmisión de respaldos entre las premisas y la conclusión, debemos enfocarnos en los detalles de esta falla para dar un diagnóstico apropiado.¹⁴

Es importante destacar que el hecho de que estos razonamientos satisfagan clausura constituiría una ventaja teórica del diagnóstico de Wright. En efecto, diagnósticos como los de Nozick (1981) o Dretske (1970; 2005) han sido fuertemente controvertidos en virtud de su rechazo de clausura. La razón del cuestionamiento consiste en que el rechazo de clausura es teóricamente muy costoso, pues abandonar clausura implicaría renunciar a una explicación verosímil del fenómeno de ampliación del conocimiento a través de la deducción. En la medida en que el diagnóstico de Wright no rechaza clausura, no implicaría este costo teórico, lo cual le daría una ventaja teórica sobre diagnósticos como los de Nozick o Dretske. Sin embargo, si mi argumento general se sostiene, esto sugeriría que Wright no puede simple y directamente reclamar esta ventaja sobre otros diagnósticos.

2. Clausura y transmisión: motivaciones de los principios

Como hemos visto hasta aquí, el diagnóstico ofrecido por Wright a propósito de razonamientos aparentemente problemáticos, como las inferencias mooreanas, presupone la distinción entre el principio de clausura y el de transmisión¹⁵ —según las formulaciones que él adopta— en el siguiente sentido: el problema con ese tipo de argumentos *no* es que el respaldo esté cerrado bajo implicación conocida —de hecho, que satisfagan las condiciones de $\text{CLAUSURA}_{\text{ICR}}$ reviste de particular interés este tipo de casos—; más bien hay un problema con la manera en que el respaldo a favor de las premisas, junto con el reconocimiento de la

¹⁴ Un análisis más detallado del diagnóstico de Wright excede el alcance de este artículo. Cfr. Wright (2002, 2004, 2012, 2014).

¹⁵ Otro diagnóstico de las inferencias mooreanas que presupone la distinción es el de Zalabardo (2012).

implicación de la conclusión a partir de las premisas, permitirían obtener respaldo a favor de la conclusión. Ahora examinemos un poco más lo que hay detrás de la distinción entre ambos principios. ¿Qué motiva su introducción.

2.1. Clausura a partir de la motivación central tras el principio

Usualmente la motivación a favor del principio epistémico de clausura consiste en que este principio es intuitivamente atractivo (cf. Nozick, 1981, p. 206 y Williamson, 2000, p. 117) en vista de que explica el fenómeno generalizado de que ampliamos nuestro conocimiento¹⁶ a través de la deducción.¹⁷ Es ilustrativo observar que tempranamente Wright afirma de clausura bajo implicación conocida, interpretado débilmente, que “debe a veces ser válido [...] si la inferencia lógica ha de ser fuente de nuevo conocimiento” (1985, pp. 444-445). En este sentido, para satisfacer la motivación en cuestión, cualquier formulación apropiada de clausura debería dar cuenta de cómo es que a partir de un

¹⁶ Nótese que no hay solo una forma de ampliar el conocimiento (o alguna otra propiedad epistémica). Siguiendo a Kallestrup, habría dos modos de hacerlo: adquiriendo conocimiento de una proposición que no sabíamos, y adquiriendo nueva justificación para una proposición ya conocida —lo que da lugar a casos en que reforzamos conocimiento existente— (cfr. 2012, p. 398). En adelante, uso “ampliación del conocimiento” para referirme tanto a la extensión cuantitativa de este como al mejoramiento, por decirlo de algún modo, cualitativo de este. Cfr. también Moretti y Piazza (2013a, § 2).

¹⁷ Kallestrup, por ejemplo, afirma: “Dejando de lado el escepticismo, es incuestionable que frecuentemente obtenemos nuevo conocimiento a través del razonamiento deductivo. En las situaciones normales, usualmente adquirimos nuevo conocimiento de algunas proposiciones al deducirlas a partir de proposiciones antiguas —proposiciones para las que ya tenemos conocimiento—” (2012, pp. 397-398). Cfr. también Blome-Tillmann (2006, pp. 384 y 391) y Collins (2014, introducción). Sin embargo, Kallestrup mismo considera que las versiones acordes con la interpretación débil, al imponer meramente un requerimiento de consistencia, son incapaces de dar cuenta de la ampliación del conocimiento y, por ello, según él, es necesario remitirse a transmisión (cfr. 2012, p. 398). Como veremos, Kallestrup tiene razón parcialmente, pues, si bien parece que las versiones de clausura bajo implicación conocida no hacen lo que queremos que haga un principio de clausura, no por ello estamos obligados a remitirnos a otro principio —como transmisión—: una reformulación apropiada de clausura bastaría.

conjunto de nuestras creencias conocidas podemos obtener por deducción nuevo conocimiento. El fenómeno de ampliación del conocimiento mediante la deducción —en adelante “ampliación del conocimiento”— es particularmente notorio en áreas como las matemáticas y la lógica, pero no se limita a ellas: ordinariamente también realizamos inferencias deductivas mediante las cuales ampliamos efectivamente nuestro conocimiento. Por ejemplo, podemos llegar a saber que la pelota en el campo no es de basquetbol basando esta creencia en una deducción competente a partir de la creencia de que es una pelota de fútbol —junto con evidencia sensorial de que es blanca y negra y de cierto material—.

Para que clausura explique la ampliación del conocimiento necesitamos una formulación satisfactoria del principio, pues no cualquier formulación explica satisfactoriamente el fenómeno en cuestión. Empero, al menos tanto en las discusiones con el escéptico como en las discusiones acerca de razonamientos como CEBRA se suelen adoptar versiones de clausura que todos reconocen como literalmente falsas, a saber, las versiones del principio de clausura *bajo implicación conocida*.

Marian David y Ted Warfield han argumentado convincentemente que cualquier versión de clausura bajo implicación conocida (ya sea en términos de conocimiento o en términos de respaldo) es incapaz de explicar el fenómeno de ampliación del conocimiento porque adolece de dos problemas básicos (cfr. 2008, pp. 143-144 y Blome-Tillman, 2006). El *problema de la creencia* consiste en que a veces ocurre que un sujeto sabe que p y sabe que p implica lógicamente que q , pero simplemente no forma la creencia de que q y, en consecuencia, no llega a saber que q . Este tipo de casos es verosímil en la medida en que el conocimiento de una implicación no garantiza que, a través de esta, el sujeto lleve a cabo *de hecho* la inferencia que debería hacer; al respecto, basta mencionar el célebre diálogo presentado por Lewis Carroll ([1895] 1995) entre la terca tortuga y el paciente Aquiles.¹⁸

Por su parte, el *problema del respaldo* consiste en que el hecho de que un sujeto sepa que p , sepa que p implica lógicamente que q y forme la

¹⁸ En el diálogo de Carroll, la tortuga tiene todo lo que parece racionalmente necesario y suficiente para formar una creencia a partir de una inferencia deductiva y, sin embargo, se empeña en introducir *ad infinitum* cláusulas que, según ella, deberían también aceptarse antes de llegar a crear la conclusión pretendida.

creencia de que q es consistente con casos en los que el sujeto forma esta creencia por razones inadecuadas, de manera que en realidad no sabe que q . Pensemos, por ejemplo, en el caso de Raquel, quien sabe que el perro de su amiga es un *golden retriever*, sabe que todo perro de esta raza es dorado, pero llega a creer que el perro de su amiga es dorado en virtud de que soñó que todo perro es dorado.¹⁹

Para evitar estos dos problemas graves de los que adolece clausura bajo implicación conocida y poder ofrecer un principio que explique la ampliación del conocimiento, se suele enmendar el principio remitiendo a las versiones de clausura *bajo deducción competente*, de las cuales la siguiente es representativa:

CLAUSURA_{DC}: Si S sabe que p y deduce competentemente q a partir de p , llegando así a creer que q al tiempo que retiene su conocimiento de que p , entonces S llega a saber que q .²⁰

Esta formulación del principio de clausura es suficientemente verosímil —esto es, “no es obviamente falsa”—, aunque aún es susceptible de algunas otras críticas (cfr. David y Warfield, 2008, pp. 147-151), las cuales son menores dados los intereses de este texto y por el momento he de dejar de lado. Algunas observaciones respecto de esta formulación: primero, las formulaciones del principio de clausura bajo deducción competente evitan el problema de la creencia por la inclusión en el antecedente de la condición de que el sujeto crea que q . Por su parte, recordemos que el problema del respaldo exige alguna manera de blindar el principio de clausura²¹ para evitar que el sujeto llegue a creer que q por malas razones. Así, con el objetivo de evitar este problema

¹⁹ *Clausura bajo implicación simple* (Si S sabe que p y p implica q , entonces S sabe que q) es otra formulación muy citada pero obviamente falsa. Además de adolecer de ambos problemas mencionados, no sucede que toda persona que sabe que p sabe también *todo* lo que se sigue lógicamente de p .

²⁰ Se toma la mejor formulación del principio en Hawthorne (2005, p. 29). Cfr. Williamson (2000, p. 117), David y Warfield (2008, p. 147), Blome-Tillmann (2006, p. 384), Brown (2003, p. 118), Baumann (2011, p. 599) y Tucker (2010b, p. 498).

²¹ Sobre estrategias para blindar clausura de los problemas identificados, cfr. David y Warfield (2008).

se introduce la condición de que el sujeto crea que q en virtud de una deducción competente a partir de p .

Ahora bien, bloquear el problema del respaldo es crucial porque parece que cualquier formulación del principio que no lo bloquee es incapaz de explicar apropiadamente la ampliación del conocimiento. En efecto, no parece que podamos explicarla si no podemos descartar que lleguemos a creer por malas razones la conclusión de una deducción. Algo similar sucede con el problema de la creencia: si no lo bloqueamos, entonces, al no excluir que el sujeto no forme la creencia de que q , no podemos garantizar que amplíe su conocimiento para llegar a saber que q —la creencia, condición necesaria del conocimiento, estaría ausente—. En breve, la lección que se desprende de esta discusión queda condensada en la siguiente tesis:

RESTRICCIÓN_C: cualquier formulación del principio de clausura que explique el fenómeno de ampliación del conocimiento mediante la deducción debe evitar los problemas de la creencia y del respaldo.

Notemos que las formulaciones de clausura susceptibles de una interpretación débil del principio, según la cual este plantea meramente un requerimiento de consistencia en las adscripciones de conocimiento, son incapaces de satisfacer RESTRICCIÓN_C. En efecto, como he mostrado con el ejemplo de Raquel, cualquier formulación susceptible de una interpretación tan débil no blindará a clausura del problema del respaldo. Esta observación es crucial para el argumento que desarrollo en adelante. Dos comentarios adicionales:

(i) Un modo alternativo de ver la motivación mencionada a favor del principio de clausura desde otro punto de vista conectado con consideraciones vinculadas a la relación entre lógica y racionalidad es el siguiente. Clausura articula la intuición de que debe haber alguna relación entre lógica y racionalidad al darle sentido a la idea de que los sujetos están justificados en creer las consecuencias lógicas de sus creencias justificadas (cfr. Schechter, 2013, pp. 429-430). Más aun, puede especificarse esta intuición al asociar la justificación con responsabilidad epistémica: “La intuición central que apoya a clausura es que la deducción es un método de formación de creencias que es *responsable*. Los sujetos son epistémicamente responsables al creer lo que infieren deductivamente a partir de creencias epistémicamente responsables” (Schechter, 2013, p. 433). En este sentido, podemos profundizar la

motivación central detrás del principio de clausura al observar que articula la intuición de que debe haber una relación entre lógica y racionalidad mediante una consideración de la deducción como un método *responsable* de formulación de creencias.

(ii) La manera en que se aborda el principio de clausura al explicar el fenómeno de ampliación del conocimiento asume un punto de vista de racionalidad *diacrónica*, explícitamente reconocido por Joshua Schechter: “Esta tesis [que la deducción es un modo legítimo de ampliar nuestras creencias] es entendida de manera más natural como una afirmación acerca de la racionalidad diacrónica y no tanto acerca de la racionalidad sincrónica. Esto es, la afirmación es acerca del cambio racional de la creencia y no acerca de la creencia en cierto momento” (2013, p. 432). Empero, los debates acerca de la racionalidad no están restringidos a un punto de vista diacrónico acerca de la racionalidad. En particular, la pregunta por la estructura de las creencias de un sujeto también ha sido abordada desde un punto de vista sincrónico.²² Al abordar sincrónicamente la pregunta por la estructura de las creencias, clausura bajo deducción competente no resulta pertinente, pues es un principio de racionalidad diacrónica. Además, bajo la perspectiva sincrónica, parece que no se satisface la que he identificado como la motivación central tras el principio de clausura.

Reconozco que la discusión del principio de clausura no se agota en la motivación central identificada en esta sección, a saber, explicar la ampliación del conocimiento. En este sentido, el resultado de la discusión en esta sección se restringe al principio de clausura entendido como aquel al que nos remitimos de manera generalizada para explicar el fenómeno diacrónico de ampliación del conocimiento. *Desde este punto de vista*, el resultado de la discusión en esta sección se puede precisar de la siguiente manera:

²² Cfr. Lehrer (1999). Harman (1986, p. 12) y Broome (2013, pp. 157 y ss.) discuten un principio de clausura lógica sincrónico. Atender sincrónicamente a los problemas de racionalidad suele introducir otras formas de concebir las creencias; en particular, suele remitirse a la distinción entre creencias implícitas y explícitas (cfr. Harman, 1986, pp. 13-14). Por su parte, Sharon y Spectre (2013) discuten el principio de clausura en términos de conocimiento implícito y explícito. Empero, estas distinciones y la discusión de racionalidad sincrónica exceden los límites del artículo.

RESTRICCIÓN_C*: cualquier formulación del principio de clausura interpretado débilmente como restricción sobre adscripciones de conocimiento es incapaz de explicar la ampliación del conocimiento mediante la deducción.

Por un lado, clausura bajo implicación conocida es típicamente interpretado de manera débil; por otro, cualquier formulación de clausura que pueda ser interpretada débilmente es incapaz de evitar el problema del respaldo, de modo que, en último término, es incapaz de explicar la ampliación del conocimiento. De lo anterior se sigue también la siguiente conclusión destacada: *no es posible que una misma formulación del principio de clausura a la vez explique la ampliación del conocimiento y sea interpretada débilmente como la imposición de un requerimiento de consistencia en la adscripción de conocimiento*. Notemos de manera importante que esto contradice directamente la temprana observación de Wright (1985, pp. 444-445) a la que aludí antes.

2.2. Motivación del principio de transmisión

Ahora bien, ¿cuál es la motivación para aceptar el principio de transmisión? Al revisar algunas presentaciones de la discusión respecto de transmisión pareciera que la motivación teórica más fuerte concierne al diagnóstico de cierto tipo de argumentos como casos de falla de transmisión. Quienes tratan de explicar la importancia del principio de transmisión, o el interés que suscita, muy pronto se abocan a presentar argumentos válidos que ejemplificarían una falla de transmisión y, así, serían contraejemplos para este principio, cuya formulación muchas veces no se ofrece explícitamente. Anclado a esta ruta teórica se encuentra el desafío de ofrecer una formulación del principio capaz de excluir el tipo de contraejemplos mencionado. Lo anterior da sentido a la siguiente observación de Luca Moretti y Tomasso Piazza: “no es una exageración decir que la literatura reciente ha investigado el fenómeno de falla de transmisión de la justificación de manera más extendida que el de transmisión de la justificación” (2013a, § 3.1). Al respecto también llama la atención que, en su discusión del principio, desde el mismísimo inicio del texto, Tucker (2010b) motiva el debate a través de la presentación de casos de falla de transmisión (que involucran la prueba de Moore y CEBRA). Asimismo, Tucker (2010a) liga explícitamente el interés en la transmisión al interés en la falla de transmisión:

Podría pensarse que las deducciones competentes son el paradigma del buen razonamiento, que estas *deben* transmitir justificación a sus conclusiones. El interés en la falla de transmisión *surge* porque, a primera vista al menos, hay argumentos que ejemplifican fallas de transmisión. El interés en la falla de transmisión *persiste* porque es muy difícil identificar lo que causaría que esos argumentos ejemplifiquen fallas de transmisión (§ 3.b).

Típicamente se reconoce que el origen de la discusión en torno a la distinción entre los principios epistémicos de clausura y de transmisión está en Wright (1985). Es a este lugar a donde se remonta la aparición del principio de transmisión en la literatura filosófica, precisamente motivada por la identificación del fenómeno de falla de transmisión. Así, una motivación muy fuerte para aceptar el principio de transmisión consistiría en la identificación de casos de falla de transmisión, en cuanto se cree que a partir de un principio así podemos explicar nuestras reservas respecto de razonamientos *peculiares*, como las inferencias mooreanas.²³

Ahora bien, ¿hay otra motivación para un principio de transmisión que vaya más allá de la identificación de fallas de transmisión? Es difícil encontrar algo específico al respecto. Sin embargo, hay quienes defienden que el de transmisión es un principio que explica un fenómeno generalizado: “Gracias al fenómeno de transmisión epistémica es que el razonamiento inferencial es un medio para corroborar predicciones de sucesos futuros y, de manera más general, para expandir la esfera de nuestras creencias justificadas o reforzar la justificación de creencias que ya contemplábamos” (Moretti y Piazza, 2013a, presentación). Puede verse en esta observación que, como el principio de clausura, también el de transmisión explicaría un fenómeno generalizado. Pero

²³ Podría considerarse que una motivación teórica para distinguir entre los principios consiste en que con ella se puede formular el diagnóstico de falla de transmisión. Sin embargo, me parece que esta motivación solo se satisface si se aceptan los términos de este tipo de diagnóstico. Pero este diagnóstico no es aceptado por todos; por ejemplo, Silins (2005) lo rechaza (ver *infra*, § 3), y también Pryor. Así, no parece correcto que esta motivación teórica deba satisfacerse categóricamente. Cfr., entre otros, Fernández (2011) y Silins (2005) para discusión crítica de la epistemología de Wright.

¿son realmente distintos los fenómenos que tratan de explicar ambos principios? Más adelante en el mismo texto, Moretti y Piazza especifican su observación diciendo:

Quienes hacen epistemología típicamente se concentran en la transmisión de justificación (proposicional o doxástica) a través de argumentos *deductivamente válidos* (o argumentos deductivamente válidos dada la información de fondo). El hecho de que la justificación pueda transmitirse a través de la deducción es crucial para nuestros procesos cognitivos porque hace posible la ampliación de nuestro conocimiento —o de la creencia justificada— a través del razonamiento deductivo. Todos estamos suficientemente familiarizados con este tipo de procesos cognitivos. Supongamos que la evidencia *e* nos da justificación para creer la hipótesis o proposición *p* y que sabemos que *p* implica lógicamente otra proposición *q*, la cual no hemos revisado directamente. Si la justificación que tenemos a favor de *p* se transmite a través de la implicación lógica a la predicción no revisada *q*, también adquirimos justificación para creer que *q* (2013a, § 1).

Esta forma de explicar el papel que cumple el principio de transmisión lo acerca a aquello que había formulado como la motivación principal del principio de clausura —a saber, explicar la ampliación del conocimiento—, de manera que ambos apuntarían a explicar el mismo fenómeno. De la explicación del principio de transmisión que ofrecen Moretti y Piazza (2013a), por ejemplo, tenemos que este desempeña prácticamente la misma labor que la que desempeña clausura como explicación de la ampliación del conocimiento. Moretti y Piazza no están solos a este respecto. Wright mismo afirma: “un respaldo *transmisible* debe dar lugar al posible avance del conocimiento, o de la creencia respaldada, y a la superación de la duda o del agnosticismo” (2002, p. 332; el énfasis s mío).²⁴ Mas si esto es así, entonces parece que se pone

²⁴ Tal vez la única diferencia importante en este asunto es que en la explicación de transmisión se habla en particular de que hay algo que se transmite a través de la deducción, y es la justificación, mientras que en la explicación de clausura hablamos, en general, del conocimiento. No obstante,

en duda la distinción entre el principio de transmisión y el de clausura, entendido este como el que explica satisfactoriamente la ampliación del conocimiento.

3. Discusión de la distinción entre los principios

En § 2.1 concluimos con $RESTRICCIÓN_C^*$, según la cual *cualquier formulación del principio de clausura interpretado como restricción sobre adscripciones de conocimiento es incapaz de explicar la ampliación del conocimiento*. Con base en esta restricción, en la medida en que las versiones de clausura bajo implicación conocida —susceptibles de la interpretación débil en términos de un mero requerimiento de consistencia en adscripciones de conocimiento— adolecen de los problemas del respaldo y de la creencia, son incapaces de fungir como formulaciones de clausura que expliquen la ampliación del conocimiento. En este sentido, atender a dichos problemas nos hace decantarnos por las versiones de clausura bajo deducción competente. Y, ¿cómo es que estas versiones del principio evitan los problemas? Las versiones de clausura bajo deducción competente garantizan que el sujeto forme la creencia de que q por las razones adecuadas *en virtud de* la condición de que el sujeto *deduzca competentemente* la conclusión a partir de p . Esta condición da cuenta del trabajo cognitivo que el sujeto debe hacer en la ampliación de su conocimiento, lo cual era descuidado por clausura bajo implicación conocida.

Una vez que se atiende a $RESTRICCIÓN_C^*$, al dar cuenta del trabajo cognitivo que los sujetos hacen al ampliar su conocimiento son excluidas de antemano versiones del principio susceptibles de la interpretación débil. Para que un principio sea capaz de explicar satisfactoriamente la ampliación del conocimiento debe dar cuenta del trabajo cognitivo realizado por el sujeto y, así, debe ser un principio *diacrónico*. La interpretación débil de clausura, por su parte, es una interpretación *sincrónica*; en virtud de esto, es incapaz de darle un lugar al trabajo

también hay formulaciones del principio de clausura en las que la propiedad epistémica cerrada bajo deducción competente es la justificación (cfr. David y Warfield, 2008, pp. 140-141, Zalabardo, 2012, pp. 312-313 y Baumann, 2011, p. 600). Viceversa, hay formulaciones del principio de transmisión en términos de conocimiento, como la ofrecida al inicio de este texto siguiendo a Kallestrup. Incluso en la cita reciente de Wright, él mismo vincula la transmisión al “posible avance del conocimiento, o de la creencia respaldada” (2002, p. 332).

cognitivo que realiza el sujeto *y*, en último término, como hemos señalado, las versiones asociadas a esta interpretación son incapaces de explicar la ampliación del conocimiento.

Respecto del principio de transmisión, he identificado dos motivaciones: la primera consiste en que nos ofrecería una herramienta para explicar la extrañeza que nos suscitan ciertos razonamientos — como CEBRA o la prueba de Moore—, remitiendo al diagnóstico de falla de transmisión. Empero, considero que la exigencia de satisfacer esta motivación solo surge tras aceptar los compromisos de una epistemología como la de Wright, así que no es una motivación que cualquiera que haga epistemología deba atender.²⁵ Una segunda motivación tiene que ver con el hecho de que hay quienes consideran que este principio explica la ampliación del conocimiento. Esta segunda motivación coincide con la que he identificado como la motivación central tras el principio de clausura.

¿Qué conclusión hemos de extraer de la discusión de estos principios? Asumamos que clausura es el principio que explica el fenómeno de ampliación del conocimiento y enfoquémonos nuevamente en las formulaciones de ambos principios que he considerado como apropiadas, a saber, CLAUSURA_{DC} y TRANSMISIÓN. Ambas formulaciones son sospechosamente semejantes. Sin embargo, Tucker considera que es posible, *basados en estas formulaciones*, diferenciarlos y, al hacerlo, afirma:

En términos generales, los principios de clausura dicen que si P_a y R_{ab} , entonces P_b . En contextos epistemológicos, la P pertinente es una propiedad epistémica, como estar justificado o saber, y R , algo como ser deducido competentemente de o ser sabido que implica lógicamente. Los principios de transmisión son más fuertes que sus contrapartes en términos de clausura y sostienen que si P_a y R_{ab} , entonces P_b *en virtud de P_a y R_{ab}* . En principio, es posible que la deducción viole un principio de transmisión sin violar

²⁵ Defender esta afirmación excede los propósitos de este artículo, aunque en la conclusión sugiero cómo el resultado de este texto socavaría una ventaja teórica del diagnóstico de Wright. No obstante, incluso si la epistemología de Wright fuera correcta, la conclusión general de este artículo no se pondría en cuestión.

su contraparte en términos de clausura (a saber, cuando Pa, Pb y Rab se sostienen, pero Pb no se sostiene en virtud de Pa y de Rab) (2010b, p. 498).²⁶

Podemos ver que la diferenciación que hace Tucker de ambos principios parte de formulaciones más adecuadas que otras que ya hemos visto, en las cuales, en específico, se remite a clausura bajo implicación conocida. En efecto, como se observa en la cita, Tucker sí considera explícitamente al menos otras versiones verosímiles de clausura, a saber, clausura bajo deducción competente (cfr. también Tucker, 2010a, § 4.c). Sin embargo, como en la literatura que he presentado,²⁷ Tucker persiste en distinguir el principio de clausura (aunque en las versiones bajo deducción competente) del de transmisión al seguir afirmando que el primero es más débil que el segundo (cfr. además Tucker, 2010a, § 4.a; 2010b, pp. 498-499). Esto lo hace observando que, a diferencia de las versiones de clausura bajo deducción competente, transmisión sí especifica *en virtud de qué* es que el sujeto llega a tener conocimiento de la conclusión, a saber, la justificación (conocimiento) de las premisas y la deducción competente de q a partir de p (esto es lo que está destacado en cursivas por el mismo autor). Entonces, aunque Tucker sí tiene en cuenta versiones verosímiles de clausura, se empeña en sostener las mismas diferencias entre este principio —interpretado de manera débil— y el de transmisión que ya se mencionaron en § 1.1.

No obstante, según RESTRICCIÓN_C para explicar la ampliación del conocimiento es menester bloquear los problemas de la creencia y del respaldo. Para lograr esto, es menester incorporar una condición en la que el conocimiento de que p se ligue al conocimiento de que q a través de una *deducción competente*. Así, es *en virtud de la deducción competente* (y del conocimiento de que p) que garantizamos —al evitar los problemas de la creencia y del respaldo— que el sujeto sabe que q . En este sentido, hemos dicho que cualquier formulación del principio de clausura que pretenda explicar la ampliación del conocimiento debe reconocer el papel

²⁶ Baumann (2011, pp. 599-600) y Brown (2003, p. 118) también se empeñan en trazar la distinción entre los principios, incluso basados en las formulaciones CLAUSURA_{DC} y TRANSMISIÓN. Ambos persisten en la interpretación débil de clausura.

²⁷ Cfr. Wright (2002, pp. 331-332), Hale (2000, pp. 173-174), Zalabardo (2012, § 3) y Kallestrup (2012, § 2).

que juega la inclusión de la condición de deducción competente para eludir los problemas de la creencia y del respaldo. En esto, la deducción competente es interpretada como un proceso causal que da respaldo para creer la conclusión a partir del uso apropiado del respaldo que se tiene para las premisas. Al respecto, Michael Blome-Tillmann asevera: “Si se supone que [“ Cree mediante deducción competente”] cualifica *lo que sustenta causalmente la creencia pertinente*, entonces [clausura bajo deducción competente] es aceptable” (2006, p. 389; el énfasis es mío).²⁸

Volvamos sobre las observaciones de Tucker recién mencionadas. En ellas podemos ver que la diferenciación que trata de hacer entre las versiones de clausura bajo deducción competente y transmisión depende de una interpretación empobrecida —débil— de las primeras que no da cuenta adecuadamente del papel que tiene la condición de deducción competente en el principio (en los términos que he explicado). En efecto, si lo que he dicho sobre este asunto es correcto, la afirmación de Tucker de que las versiones de clausura bajo deducción competente son más débiles que transmisión es falsa: no es posible violar las versiones de clausura bajo deducción competente sin violar transmisión, toda vez que, al satisfacer las primeras, se satisface, *eo ipso*, transmisión. Para expresarlo en los términos de Tucker, dando por sentado que lo que clausura dice pudiera simplificarse en algo como “si Pa y Rab , entonces Pb ”, una correcta interpretación de clausura según las versiones de clausura bajo deducción competente —y, en particular, teniendo en cuenta que la relación R significa deducción competente de b a partir de a —, llevaría a que en realidad estos mismos términos, bien interpretados, son *suficientes* (pero también necesarios) para transmisión, de manera que no es posible pensar una situación en la que Pa , Pb , y Rab sean el caso,

²⁸ Es usual que se haga una distinción entre creer q con base en p y creer q a partir de un proceso causal —como una deducción— que tiene su origen en p . La idea de la distinción consiste en diferenciar los fundamentos de una creencia de su origen causal. En el caso de las versiones de clausura bajo deducción competente, hay que notar que, cuando q se deduce competentemente de p , p es tanto el origen causal de q como el fundamento de la creencia de que q ; recordemos que la condición (b) de una deducción competente de q a partir de p es que p sea evidencia de que q (cfr. § 1.1). En este sentido, para satisfacer las condiciones de deducción competente no puede ser el caso que p sea fundamento de q pero no su causa ni, viceversa, que p sea causa de q pero no su fundamento. Esto, a su vez, descarta formas de dependencia epistémica más débiles.

pero no sea el caso que Pb se dé en virtud de Pa y Rab . En consecuencia, para reafirmar, bajo las versiones en consideración, no hay una situación que a la vez viole un principio y no viole el otro. Y si la hubiera, sería solo gracias a versiones de clausura acordes con la interpretación débil de clausura, incapaces de explicar la ampliación del conocimiento.

Tucker afirma adicionalmente que ambos principios se mantienen o sucumben juntos sobre la base de que es difícil pensar una epistemología que retenga el principio de transmisión, pero no el de clausura (cfr. 2010b, p. 498). Desde luego, su afirmación se hace a partir de la posibilidad de distinguir entre los principios y de su consideración de que la corrección de clausura no depende de la corrección de transmisión (2010a, § 5.c). Empero, de lo que he dicho se sigue que, si pensamos que la motivación central de clausura es explicar la ampliación del conocimiento, ambos principios se mantienen o sucumben juntos, mas no por las razones que Tucker cita, sino porque, en realidad, no parece que sean distinguibles.

A continuación, presento tres sugerencias más que van en contra de la posibilidad de trazar la distinción entre los dos principios tal como se ha planteado. Primero, John Collins señala la tensión que hay en la distinción entre los principios:

Clarificar el principio de clausura como un principio acerca de la distribución del conocimiento a través de implicación lógica conocida, en lugar de como un principio acerca de la transmisión o adquisición de conocimiento, divorcia al principio de clausura, en cierta medida, del soporte inicial intuitivo a su favor, a saber, la idea de que podemos agregar a nuestra provisión de conocimiento (o de creencia justificada) mediante la aceptación de lo que sabemos que se sigue lógicamente de las proposiciones que sabemos (o creemos justificadamente). Según esta manera de entender clausura, el conocimiento y la creencia justificada están distribuidos a través de implicación lógica conocida, incluso cuando hacer la inferencia en cuestión no podría agregar nada a nuestra provisión de conocimiento o de creencia justificada (2014, § 5.b).

He ofrecido razones para pensar que la motivación principal de clausura es explicar la ampliación del conocimiento; empero, si nos empeñamos en interpretar dicho principio de manera débil —o como

un principio de distribución del conocimiento—, parece que pierde su capacidad de satisfacer dicha motivación —este resultado ha sido recogido en la RESTRICCIÓN_C^* —. Lo que se nos sugiere entonces es que cualquier formulación de clausura que pretenda explicar la ampliación del conocimiento debe hacerse según la línea establecida en las versiones de clausura bajo deducción competente.²⁹

Segundo, también se encuentran formulaciones de clausura en términos de justificación proposicional —justificación que un sujeto *podría* emplear para creer que p — (por ejemplo, Zalabardo, 2012, p. 313) y en términos de justificación doxástica —justificación que da lugar *de hecho* a la creencia del sujeto de que p —. Sin embargo, desde mi punto de vista, ambos tipos de formulaciones reproducen, *mutatis mutandis*, la dialéctica respecto de las versiones de clausura bajo implicación conocida y bajo deducción competente.³⁰

Tercero, Nicholas Silins (2005, § 5) muestra que el diagnóstico de Wright acerca de razonamientos como la prueba de Moore o CEBRA en términos de falla de transmisión es incompatible con las versiones de clausura bajo deducción competente. Además, dado que para estas versiones del principio tenemos una motivación independiente fuerte —a saber, que, si alguien sabe una premisa y deduce competentemente una conclusión, intuitivamente resulta incorrecto decir de esta persona que no tiene, a pesar de todo, conocimiento de la conclusión—, entonces hemos de rechazar el diagnóstico de Wright. De acuerdo con Silins, la construcción de un caso en el que las versiones de clausura bajo deducción competente sean satisfechas exige que el sujeto sepa la

²⁹ Llama la atención que Williamson —quien es citado frecuentemente al presentar formulaciones de clausura—, al explicar cómo es que ampliamos nuestro conocimiento a través de deducciones, formula el principio de “clausura intuitiva” en términos que corresponden básicamente a los empleados en la formulación de transmisión: “[...] la deducción es una manera de extender el conocimiento propio: esto es, [...] saber p_1, \dots, p_n , deducir competentemente q y llegar de ese modo [thereby] a creer que q es en general una manera de llegar a saber q ” (2000, p. 117; el énfasis es mío).

³⁰ No es este el espacio para defender a plenitud esta afirmación. Cfr., por ejemplo, Pryor (2012, p. 272, nota al pie 2), quien considera que hay incompatibilidad entre la formulación de clausura en términos de justificación doxástica y la afirmación de Wright de que clausura es consistente con su diagnóstico de falla de transmisión.

conclusión únicamente *en virtud de* la deducción competente que hace a partir de su conocimiento de la premisa. Notemos que en el marco del diagnóstico de Wright se preservaría clausura (según las versiones de clausura bajo implicación conocida) solo porque el sujeto tiene justificación antecedente independiente para creer la conclusión. Pero esta forma de preservar clausura no funcionaría para las versiones de clausura bajo deducción competente, pues, gracias a la exigencia del principio mismo, el sujeto tiene que saber la conclusión *en virtud de* la deducción y su conocimiento de las premisas y, así, no puede alegarse que satisface las versiones de clausura bajo deducción competente echando mano de esta justificación antecedente independiente para creer la conclusión (las acreditaciones), lo cual es el recurso clave de Wright (cfr. Silins, 2005, pp. 91-94).

Como consecuencia de toda la discusión, se ha puesto en duda la posibilidad de distinguir entre los principios de clausura y de transmisión, asumiendo que con el principio de clausura se pretenda explicar el fenómeno de ampliación del conocimiento. Hemos llegado entonces a que, si lo que queremos es un principio de clausura que explique este fenómeno, entonces las versiones susceptibles de la interpretación débil de clausura —como clausura bajo implicación conocida— resultan insatisfactorias. Los refinamientos de clausura apuntan a un principio en la línea de las versiones en términos de deducción competente, las cuales neutralizan el problema de la creencia y del respaldo. Pero, al adoptar estas versiones, la distinción entre clausura y transmisión colapsa.

Una observación adicional: Tucker (2010b, pp. 498-499) defiende que la verosimilitud de clausura se explica justo porque algún principio de transmisión es verdadero. Así, él concentra su discusión en el principio de transmisión por dos razones. La primera (muy débil) es que la literatura con la que él está involucrado habla más en términos de falla de transmisión que en términos de falla de clausura; la segunda, un poco más interesante, es que, según él, hay un sentido en el que la transmisión es más fundamental, a saber, que la consideración intuitiva de que un principio de clausura debe ser verdadero responde a que las deducciones *transmiten* justificación de las premisas a la conclusión. Empero, si lo que he mostrado a lo largo del texto es verosímil, el cuestionamiento de la

distinción entre principios debería minar la posibilidad de pensar que uno de los principios es más fundamental que el otro

4. Conclusión

La literatura epistemológica ofrece evidencia a favor de que la motivación central al momento de postular un principio epistémico de clausura consiste en explicar el fenómeno de ampliación del conocimiento. He argumentado que cualquier formulación de clausura que explique este fenómeno debe evitar los problemas del respaldo y de la creencia, es decir, debe satisfacer RESTRICCIÓN_C . Por su parte, la manera usual de plantear la distinción entre clausura y transmisión exige que clausura sea interpretado débilmente como un principio que plantea un requerimiento de consistencia sobre adscripciones de conocimiento. Pero cualquier interpretación de clausura en esta línea —acorde con las versiones de clausura bajo implicación conocida— resulta en versiones del principio que adolecen del problema del respaldo (y de la creencia) —es decir, resulta en versiones que no satisfacen RESTRICCIÓN_C . Para evitar dicho problema, cualquier formulación de clausura debe imponer alguna restricción a las razones del sujeto para creer q ; en particular, solo se logra evitar el problema del respaldo si tanto el conocimiento de p como la deducción competente que S hace de q a partir de p sostienen causalmente la creencia de que q . Versiones de clausura susceptibles de la interpretación débil no imponen la restricción mencionada. Por ende, las versiones de clausura empleadas al trazar la distinción entre este principio y el de transmisión son incapaces de dar cuenta de la motivación central detrás de clausura. Además, cualquier versión de clausura que evite el problema del respaldo y que explique la ampliación del conocimiento debe dar cuenta del trabajo cognitivo que realiza S para llegar a la conclusión. Pero la inclusión del trabajo cognitivo es justamente lo que da lugar al principio epistémico de transmisión. Por lo tanto, mantener la distinción entre los principios solo es posible si nos remitimos a versiones de clausura que no satisfacen la motivación tras este principio.

En consecuencia, las afirmaciones que suelen encontrarse en la literatura epistemológica —y mencionadas al inicio del artículo—, según las cuales (1) el principio de clausura explica cómo ampliamos nuestro conocimiento a través de deducciones, y (2) este principio se distingue del principio de transmisión, son inconsistentes y requieren de revisión en las presentaciones detalladas de aquel principio. Dicho de otro modo,

cualquier formulación de clausura que satisfaga la motivación central tras el principio lo colapsa con el principio epistémico de transmisión.

Si este resultado es correcto, parece además que, en el marco de la discusión en torno a las inferencias mooreanas, el diagnóstico de Wright no podría reclamar *de manera directa* una ventaja teórica sobre diagnósticos controvertidos como los de Nozick y Dretske. En efecto, no podría *directamente* afirmarse que, a diferencia de estos, en el diagnóstico de Wright no se cuestiona el principio de clausura y se retiene, por lo tanto, la posibilidad de explicar la ampliación del conocimiento.³¹

Bibliografía

- Baumann, P. (2011). Epistemic Closure. En S. Bernecker y D. Pritchard (eds.), *The Routledge Companion to Epistemology*. (pp. 597-608). Routledge.
- Blome-Tillmann, M. (2006). A Closer Look at Closure Scepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, 383-392.
- Broome, J. (2013). *Rationality Through Reasoning*. Blackwell.
- Brown, J. (2003). The Reductio Argument and Transmission of Warrant. En S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. (pp. 117-130). MIT Press.
- Carroll, L. ([1895] 1995). What the Tortoise Said to Achilles. *Mind*, 104(416), 691-693.
- Cohen, S. (1998). Two Kinds of Skeptical Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(1), 143-159.
- Coliva, A. (2012). *Mind, Meaning, and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright*. Oxford University Press.
- Collins, J. (2014). Epistemic Closure Principles. En J. Fieser y B. Dowden (eds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/epis-clo/>.
- David, M. y Warfield, T. (2008). Knowledge-Closure and Skepticism. En Q. Smith (ed.), *Epistemology: New Essays*. (pp. 137-186). Oxford University Press.

³¹ En la epistemología de Wright hay elementos para explicar la ampliación del conocimiento; el propio principio de transmisión permitiría generar tal explicación. Pero ¿llevaría esto a considerar, eventualmente, el diagnóstico de falla de transmisión como uno de falla de clausura? Una discusión detallada de la manera en que el resultado de este artículo afecta el diagnóstico de Wright excede los propósitos del artículo.

- Davies, M. (2003). The Problem of Armchair Knowledge. En S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. (pp. 23-55). MIT Press.
- Dretske, F. (1970). Epistemic Operators. *Journal of Philosophy*, 67, 1007-1023.
- (2005). The Case Against Closure. En M. Steup y E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. (pp. 13-26). Blackwell.
- Fernández, M. Á. (2011). Wright on the Cognitive Role of Entitlements. *APA Newsletters*, 10(2), 21-29.
- Hale, B. (2000). Transmission and Closure. *Philosophical Issues*, 10, 172-190.
- Harman, G. (1986). *Change in View*. MIT Press.
- Hawthorne, J. (2005). The Case for Closure. En M. Steup y E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. (pp. 26-43). Blackwell.
- Kallestrup, J. (2012). Bootstrap and Rollback: Generalizing Epistemic Circularity. *Synthese*, 189, 395-413.
- Lehrer, K. (1999). Rationality. En J. Greco y E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*. (pp. 206-219). Blackwell.
- Moore, G. E. (1959). *Philosophical Papers*. George Allen & Unwin.
- Moretti, L. y Piazza, T. (2013a). Transmission of Justification and Warrant. En E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/transmission-justification-warrant/>.
- (2013b). Transmission of Propositional Justification versus Transmission of Doxastic Justification. En E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/transmission-justification-warrant/propositional-doxastic.html>.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Pryor, J. (2000). The Skeptic and the Dogmatist. *Noûs*, 34(4), 517-549.
- (2012). When Warrant Transmits. En A. Coliva (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright*. (pp. 269-303). Oxford University Press.
- Schechter, J. (2013). Rational Self-Doubt and the Failure of Closure. *Philosophical Studies*, 163, 429-452.
- Sharon, A. y Spectre, L. (2013). Epistemic Closure Under Deductive Inference: What Is It and Can We Afford It? *Synthese*, 190(14), 2731-2748.
- Silins, N. (2005). Transmission Failure Failure. *Philosophical Studies*, 126, 71-102.

- Tucker, C. (2010a). Transmission and Transmission Failure in Epistemology. En J. Fieser y B. Dowden (eds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/transmis/>.
- ____ (2010b). When Transmission Fails. *Philosophical Review*, 119(4), 497-529.
- Turri, J. (2010). On the Relationship Between Propositional and Doxastic Justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(2), 312-326.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and Its Limits*. Oxford University Press.
- Wright, C. (1985). Facts and Certainty. *Proceedings of the British Academy*, 71, 429-472.
- ____ (2002). (Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(2), 330-348.
- ____ (2003). Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference. En En S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. (pp. 57-77). MIT Press.
- ____ (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78 (volumen suplementario), 167-212.
- ____ (2012). Replies Part IV: Warrant Transmission and Entitlement. En A. Coliva (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright*. (pp. 451-586). Oxford University Press.
- ____ (2014). On Epistemic Entitlement (II). En D. Dodd y E. Zardini (eds.), *Scepticism and Perceptual Justification*. (pp. 213-247). Oxford University Press.
- Zalabardo, J. (2012). Wright on Moore. En A. Coliva (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright*. (pp. 304-321). Oxford University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1634>

Raymond Aron, Reader of Max Weber. A Critical Legacy

Raymond Aron, lector de Max Weber. Una herencia crítica

Daniel Mansuy
Universidad de los Andes
Chile
dmansuy@uandes.cl
<https://orcid.org/0000-0002-9861-1509>

Recibido: 14 – 11 – 2019.
Aceptado: 15 – 02 – 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution

Abstract

This article aims to describe the way in which Raymond Aron received and interpreted Max Weber's intellectual work. This reception can be divided in two periods. The first period is marked by discovery: Aron meets Weber in the 1930s and is very well impressed by his methodological rigor and his way of understanding political reality. Then, from the 1950s onwards, Aron distances himself somewhat from some of Weber's central theses. Particularly, he does not believe that a scientist, as such, is able to reach something akin to neutrality. This distancing, however, did not prevent him from recognizing in Weber's work a rather solid contribution to social sciences, nor did it prevent him from accepting many of his teachings.

Keywords: Raymond Aron; Max Weber; political liberalism; decisionism.

Resumen

El presente artículo busca describir el modo en que Raymond Aron recibió e interpretó la obra de Max Weber. Esta recepción puede dividirse en dos etapas. La primera etapa está marcada por el descubrimiento: Aron conoce a Weber en los años treinta y se siente muy atraído por su rigor metodológico y su modo de comprender la realidad política. Luego, a partir de los años cincuenta, Aron toma cierta distancia de algunas tesis centrales de Weber. En particular, no cree que el científico, en cuanto tal, pueda alcanzar algo así como la neutralidad. Sin embargo, esto no le impide reconocer en la obra de Weber un aporte de gran relevancia para las ciencias sociales y recoger muchas de sus enseñanzas.

Palabras clave: Raymond Aron; Max Weber; liberalismo político; decisionismo

Introducción¹

Es difícil sobreestimar la influencia de los trabajos de Max Weber en el desarrollo de la sociología del siglo XX. Su presencia ha sido tan profunda y duradera en todos los campos de dicha disciplina que resulta imposible aproximarse a ella sin remitirse de algún modo a su obra. Desde luego, nada de esto quita que la recepción de Weber haya estado atravesada por múltiples momentos y que haya sido objeto también de lecturas críticas; sin embargo, en rigor eso mismo confirma que se trata de una figura tutelar (cfr. Passeron, 2006). Un ejemplo de esta influencia puede apreciarse en los trabajos de Raymond Aron, cuya obra recibe un constante influjo de Weber. Se trata, en todo caso, de una herencia crítica, pues en ella conviven —en dosis variables según la época— la admiración intelectual con algunas divergencias relevantes. Esta recepción, nos parece, constituye un ejemplo especialmente interesante del modo en que Weber fue leído durante el siglo XX.

Aunque Aron fue conocido como sociólogo, no resulta fácil encasillarlo de modo muy rígido en alguna disciplina. En efecto, sus preocupaciones atraviesan campos tan variados como la filosofía, la historia, la economía, la ciencia política y las relaciones internacionales. Esa diversidad de intereses vuelve particularmente relevante el modo en que recoge las enseñanzas de Weber, cuyas preocupaciones también son muy variadas. Por otro lado, se trata de un joven francés que conoce a Weber a principios de los años treinta mientras vive en Alemania y después de haber recibido su primera formación intelectual. En ese contexto, no debe extrañar que su reacción inicial haya sido contrastar sus tesis con las de Émile Durkheim, figura dominante de la sociología francesa. Como veremos, Aron se fascina al descubrir la ambición intelectual y el rigor metodológico que atraviesan el corpus weberiano. Por lo mismo, una vez que regresa a su país natal, difunde su obra, relativamente desconocida hasta entonces en Francia. Ahora bien, su modo de leer a Weber tuvo varias etapas. Si en un primer momento Aron se maravilla con los trabajos del sociólogo germano, más tarde

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto Fondecyt n. 1160873.

—en los años cincuenta y sesenta— iría tomando distancia respecto de algunos aspectos de su obra.

El objetivo del presente artículo es aproximarse al modo en que Aron recibe e integra a Weber e intentar determinar qué elementos conserva y qué elementos rechaza en su propia obra. Además, buscaremos evaluar la pertinencia de algunas críticas aronianas al pensamiento de Weber. Con este fin, dividiremos el trabajo en cinco secciones. En la primera de ellas aludiremos al descubrimiento de los años treinta. En la segunda sección nos referiremos a la crítica de Strauss a Weber, indispensable para comprender luego la posición de Aron. En la tercera sección veremos cómo afronta Aron —en los años cincuenta— la crítica straussiana de la distinción entre hechos y valores. Luego, en la cuarta sección, nos referiremos a las diferencias epistemológicas de Aron respecto de Weber. Finalmente, consideraremos los elementos weberianos que —más allá de las críticas— la obra de Aron nunca dejó de integrar.²

1. El descubrimiento

En la primavera de 1930, con veinticinco años, Raymond Aron llega a Alemania, donde viviría hasta 1933. Nuestro autor optó por salir de Francia, decepcionado de la enseñanza que había recibido. Según él, su educación no le había ayudado en su principal inquietud: comprender el mundo. Aunque intuye que se avecinan acontecimientos que cambiarán la faz del mundo, no percibe nada en el universo intelectual francés que le ayude a reflexionar sobre ellos. La nación francesa había quedado tan exhausta después del esfuerzo desplegado en la Gran Guerra que durante los años treinta predominaba un síndrome de negación y pocos se tomaban en serio la amenaza germana (cfr. Aron, 1997, pp. 13-30; 2004; 1983, pp. 44-46 y 57).

² Los principales textos en los que Aron se refiere a Weber son *La sociologie allemande contemporaine* (2007a, primera edición de 1935), la introducción de *Le savant et le politique* (2018, primera edición de 1959), y un capítulo de *Les étapes de la pensée sociologique* (2007b, primera edición de 1967). Aron también se refiere a Weber en algunos artículos (2006e, 2006g, 2006h) y en su lección inaugural en el Collège de France, “De la condition historique du sociologue” (2006b). Estos artículos están publicados en Aron (2006d). Cabe precisar que, en el contexto de este trabajo, no podemos hacernos cargo de la enorme bibliografía que examina la obra de Weber, pues solo buscamos aproximarnos al modo en que Aron leyó al alemán (de allí la prevalencia de literatura francófona).

Es en ese contexto que Aron llega a Alemania y recibe aquello que más tarde llamaría su “educación política”.³ Por un lado, se enfrenta con la llegada al poder del nazismo, el auge del antisemitismo (que lo hace tomar conciencia de su condición de judío) y la fuerza creciente del sentimiento nacionalista. Por otro lado, descubre nuevos horizontes intelectuales que le permiten aproximarse a una serie de cuestiones que en Francia no eran objeto de reflexión. Conoce, por ejemplo, la fenomenología de Husserl, que le presenta luego a su amigo Jean-Paul Sartre (cfr. Aron, 1983, p. 68).⁴ En ese momento, el contraste con los pensadores galos fue muy fuerte: en términos generales, Aron se maravilla con la riqueza del pensamiento alemán al compararlo con la relativa pobreza de la filosofía francesa.⁵ Como fuere, no cabe duda de que su gran descubrimiento fue la sociología de Max Weber: en palabras de Pierre Manent, fue el héroe de juventud de Aron (cfr. Manent, 2007b, p. 252). Dice el mismo Aron:

En Max Weber encontré lo que andaba buscando; un hombre que tenía al mismo tiempo la experiencia de la historia, la comprensión de la política, la voluntad de la verdad y, en el punto de llegada, la decisión y la acción. La voluntad de ver, de captar la verdad, la realidad, por un lado; y, por el otro, actuar: esos son, me parece, los dos imperativos a los que he intentado obedecer toda mi vida. Encontré en Max Weber esa dualidad de imperativos (Aron, 2004, p. 48).⁶

³ Años después, Aron resumiría así su experiencia germana: “a partir de 1930, asistente en la Universidad de Colonia o pensionista de la casa académica de Berlín, sentía, casi físicamente, la proximidad de tormentas históricas [...]. Quedé marcado para siempre por esta experiencia, que me inclinó hacia un pesimismo activo [...] [.] dejé de creer que la historia obedece por sí misma a los imperativos de la razón [...]. Perdí la fe y conservé, no sin algún esfuerzo, la esperanza [...]. En todos los fanatismos, incluso en aquellos animados por el idealismo, sospecho un nuevo avatar del monstruo” (Aron, 2006b, p. 1073).

⁴ Simone de Beauvoir relata el momento en que, por medio de Aron, Sartre descubre la fenomenología de Husserl (cfr. De Beauvoir, 1960, pp. 156-157).

⁵ Este juicio se matizaría más tarde (cfr. Aron, 1983, p. 68).

⁶ Salvo indicación contraria, las traducciones del francés son nuestras.

Aron descubre en Weber un modo de pensar la política que no había encontrado antes. Uno de los resultados de este descubrimiento fue un breve libro escrito al regresar a Francia, *La sociologie allemande contemporaine* (1935).⁷ Allí, Aron presenta los autores y corrientes más relevantes de la sociología germana. Un tercio del libro está dedicado a Weber, que es descrito como el “sociólogo alemán más importante” y “maestro de la sociología comprensiva”. La obra de Weber se impone como “el modelo de una sociología histórica y sistemática a la vez” por “la amplitud de su erudición, por la variedad de interrogaciones, por el rigor del método” y por “la profundidad de la filosofía que lo inspira” (Aron, 2007a, p. 81).

Como dijimos, la sociología francesa estaba marcada por la obra de Émile Durkheim. Sin embargo, lo menos que puede decirse es que su filosofía no había convencido al joven Aron. Así, por mencionar solo dos ejemplos, tanto su propuesta de reemplazar la moral cristiana por una moral laica como los estudios estadísticos sobre el suicidio le provocaban una indiferencia fría (cfr. Aron, 1983, pp. 70-71). El contraste con Weber era muy marcado y puede describirse del modo siguiente: el alemán nunca dejó de asumir plenamente el carácter trágico de lo humano, mientras que Durkheim estaba muy poco interesado en ese aspecto de las cosas. Según Aron, la escuela durkheimiana fallaba por “la serenidad de su elección, su optimismo irreductible, su indiferencia hacia Marx, su tendencia a despreciar las luchas, a veces inexpiables, entre las clases, los partidos y las ideas” (Aron, 2006b, p. 1072). Si la vida política es conflicto, Durkheim no ofrecía herramientas para comprenderla. No es de extrañar entonces que el autor de *El suicidio* no le haya otorgado mayor relevancia a la investigación histórica ni a los hechos políticos, pues solo le interesaban las generalidades. En su lógica, lo contingente no posee dignidad propiamente científica.⁸ Además, Durkheim creía que la sociología puede entregar una respuesta definitiva a los problemas

⁷ Sobre la importancia de este libro en la escena francesa, cfr. Hirschhorn (1988, p. 56 y *passim*).

⁸ Cf. Aron (2007a, p. 83). En el fondo, Durkheim no le da mayor importancia a lo singular y, por lo mismo, la curiosidad histórica debe estar subordinada a “la búsqueda de generalidades” (cf. Aron, 2007b, p. 506). Aron agrega que la Alemania de principios de los treinta lo obligó a pensar “contra sí mismo”. Así, fue sintiendo “una especie de rebelión contra las enseñanzas recibidas en la Universidad, contra el espiritualismo de los filósofos, contra la tendencia de

sociales: la ciencia podría, según él, liberar a la humanidad de sus contradicciones (cfr. Aron, 2007b, p. 381).

Así, Aron admite haber sentido alergia por la escuela fundada por Durkheim, mientras que tenía algo así como una afinidad electiva —habla incluso de “armonía preestablecida”— respecto de la obra weberiana. A partir de esta, Aron logró vincular dos inquietudes que le habían parecido divergentes: “curiosidad científica y preocupación política”, “reflexión desapegada y acción resuelta” (Aron, 2006b, p. 1074). Aron nunca se sintió llamado a dedicarse a la política (siempre se definió y fue visto como un espectador crítico),⁹ pero buscó siempre un modo de reflexionar que estuviese conectado con la acción. Al considerar solo las generalidades, Durkheim y su escuela renunciaban, a ojos de Aron, a responder las preguntas relevantes.¹⁰ En contraste, Max Weber las formulaba en toda su radicalidad y, por tanto, permitía pensar la condición histórica del hombre (cfr. Aron, 2006b, pp. 1074-1075).

Un aspecto de Weber destacado por Aron es la llamada “sociología comprensiva” (cfr. Weber, 2002, pp. 6-19). Según esta, resulta imposible comprender un hecho social sin atender al sentido vivido, en primera persona, por los agentes (cfr. Weber, 2016, p. 280). Esto lo aleja tanto de Pareto (quien intenta explicar la acción desde la perspectiva del observador) como de Durkheim (que privilegia una mirada externa, y por eso afirma que los hechos sociales equivalen a “cosas”).¹¹ Sin embargo, para Weber no puede suponerse *a priori* que la acción deba explicarse a partir de estructuras y lógicas que el agente ignora. En efecto, ¿qué queda de la acción humana diluida en esa aproximación? Para salir de ese dilema, Weber busca comprender “el sentido que cada actor le da a su conducta” (Aron, 2007b, p. 501). Desde luego, el trabajo del sociólogo no acaba allí, y por eso Weber —inspirado en Jaspers— distingue entre “comprender” y “explicar” (cfr. Aron, 2007b, p. 505).¹² Con todo, el punto

algunos sociólogos a desconocer el impacto de los regímenes” (Aron, 2006b, p. 1073; 2007b, p. 383).

⁹ Cf. Aron (1983, p. 75).

¹⁰ Sobre la ausencia de diálogo entre las escuelas de Durkheim y Weber, cfr. Hirschhorn (1988, cap. 1).

¹¹ Cfr. Aron (2007b, pp. 325, 363 y 501). Durkheim elabora una metodología positivista que intenta acceder a la objetividad sin considerar la dimensión subjetiva (cfr. Hirschhorn, 1988, p. 45 y Durkheim, 1988, pp. 77-86).

¹² Sobre esto, cfr. Kaesler (1996, p. 203).

de partida debe ser la perspectiva del agente. Esto no implica negar la importancia ni el peso de las estructuras, que pueden llegar a ser muy determinantes (el mismo Weber se muestra particularmente preocupado por el lugar de la libertad en la sociedad racionalizada). Como fuere, la distinción permite restituir al acontecimiento la incertidumbre propia de la acción (cfr. Aron, 2007b, p. 517). La actividad política sería vana sin algún grado de incertidumbre, que dota de sentido a nuestra libertad: actuamos porque creemos que podemos incidir en la realidad (cfr. Aron, 2007b, p. 514).¹³

2. La crítica de Strauss a Weber

Después del descubrimiento sigue un período de mayor equilibrio en la relación entre ambos autores. Aron asume una actitud más crítica y se distancia de algunas tesis centrales de Weber. El trabajo que mejor refleja esta inflexión es sin duda la introducción escrita por Aron a *El político y el científico* (1959).¹⁴ Allí, el pensador francés discute con Leo Strauss, uno de los críticos más duros de Weber. En un texto muy trabajado, que constituye un extraordinario ejercicio hermenéutico, Aron intenta una difícil mediación entre ambos pensadores germanos.

Para comprender la posición de Aron resulta indispensable referirse brevemente a la crítica de Strauss. En *Natural Right and History* (1953), el filósofo alemán se pregunta por las causas intelectuales del nazismo. En esa exploración se encuentra inevitablemente con la figura de Weber. Aunque Strauss reconoce sus virtudes intelectuales,¹⁵ piensa que sus

¹³ Weber se vio obligado a precisar el sentido de su individualismo metodológico: “en todo caso, conviene apartar el enorme malentendido según el cual un método individualista significaría (en cualquier sentido que se le tome) una valoración individualista” (Weber, 2016, p. 113; cfr. 2002, pp. 15-17). Sobre todo esto, cfr. Boudon (1991, pp. 45-59), Bourricaud (2006, pp. 680-687), Aron (1989, pp. 274-311) y Fleury (2009, pp. 22-23).

¹⁴ El otro texto que marca la segunda etapa es el capítulo sobre Weber de *Les étapes de la pensée sociologique* (1967).

¹⁵ “Después de él, nadie ha consagrado tal inteligencia, perseverancia y dedicación casi fanática al problema esencial de las ciencias sociales. Más allá de los errores que pudo haber cometido, es el sociólogo más grande de nuestro siglo” (Strauss, 1953, p. 36).

ideas contribuyeron al desastre.¹⁶ Por ejemplo, la distinción radical entre hechos y valores conduce a Weber a rechazar cualquier posibilidad de salida racional a los conflictos de valor. En lógica estrictamente weberiana, las valoraciones últimas —el demonio al que cada cual elige consagrarse— escapan al ámbito de la racionalidad. Esto implica, en palabras del mismo Weber, que “los distintos sistemas de valores libran entre sí una batalla sin solución posible” (Weber, 2015, pp. 211-212).¹⁷ Así, el sociólogo germano cancelaría cualquier posibilidad de aproximación racional a las diferencias últimas. El deber de neutralidad del científico le impide decir algo relevante respecto de este combate. Así, según Strauss:

La tesis de Weber conduce necesariamente al nihilismo, o a la idea según la cual toda preferencia, sea esta malvada, vil o demente, debe ser considerada tan legítima como las otras por el tribunal de la razón (Strauss, 1953, p. 42).

De hecho, sigue Strauss, ni siquiera podríamos calificar de noble el nihilismo weberiano, pues en su sistema no cabe ninguna distinción cualitativa entre tipos de nihilismo (cfr. Strauss, 1953, p. 42). Por otro lado, Strauss asevera que los trabajos de Weber no son coherentes con sus propios postulados metodológicos. La pregunta straussiana puede resumirse así: ¿es posible decir algo interesante sobre cualquier fenómeno social si se toma en serio la distinción entre hechos y valores? ¿Cómo distinguir entre un profeta y un charlatán sin establecer distinciones cualitativas entre los fenómenos? Pero, ¿cómo distinguir cualitativamente si los “valores” han sido expulsados de la esfera del conocimiento científico? Desde luego, y dado que resulta inverosímil cuestionar la calidad de la sociología de Weber, este no pudo sino contradecir sus premisas. Para Strauss:

¹⁶ Según Eugène Fleischmann, Max Weber fue el “ejecutor testamentario de Nietzsche en el plano político” (Fleischmann, 1964, p. 219). Cfr. Undurraga (2016).

¹⁷ Cabe señalar que, en Weber, esa imposibilidad de evaluar racionalmente viene dada por la progresiva fragmentación de la vida humana, cuyo resultado es la separación de esferas de la existencia. Este proceso vuelve imposible cualquier pretensión universalista de la razón (y de allí su incapacidad para zanjar definitivamente las cuestiones últimas).

La obra de Weber habría sido no solamente aburrida cuando no absurda si no hubiera hablado todo el tiempo de virtudes y vicios intelectuales y morales en el registro apropiado, el de la alabanza o la crítica [...]. Weber tenía que elegir entre el rechazo de los fenómenos y el juicio de valor. Como sociólogo de oficio, supo decidir sabiamente (Strauss, 1953, pp. 51-52).

Como puede verse, la crítica straussiana es muy severa: la distinción entre hechos y valores no solo carece de asidero intelectual, sino que deja al mundo en un peligroso estado de desorientación. Si no podemos decir nada relevante sobre los valores, entonces nuestro rechazo de los horrores vinculados al nazismo no está justificado racionalmente. Un poco por lo mismo, la distinción tajante, formulada por el mismo Weber, entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad¹⁸ no le parece a Strauss más justificada, pues se funda también en la impotencia de la razón para alcanzar algún tipo de objetividad (cfr. Strauss, 1953, pp. 69-70).

3. El problema de los valores y las antinomias de la acción

Aron intenta retomar esta discusión desde un lugar distinto. Allí donde Strauss juzga las tesis weberianas según su estricto mérito filosófico, el pensador francés las pone en el contexto de una reflexión más amplia que permita comprender el itinerario que conduce a tales conclusiones. Desde luego, esto no le impide formular críticas, pero está atento a ciertas consideraciones que Strauss tiende a omitir. Para Aron, Weber no puede ser analizado sin recordar que buena parte de su trabajo busca develar las antinomias propias de la acción humana. Aunque es innegable que Weber las lleva al extremo, las antinomias conservan un valor explicativo. Si se quiere, Aron establece un horizonte hermenéutico mucho más cercano a Gadamer que a las tesis exegéticas de Strauss.¹⁹ En

¹⁸ “Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentales distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la ética de la convicción o a la ética de la responsabilidad” (Weber, 2015, p. 161).

¹⁹ Sobre la hermenéutica de Gadamer, cfr. Grondin (2003) y Gadamer (1977). Para las diferencias entre Strauss y Gadamer, resulta muy ilustrativa la correspondencia entre ambos autores (cfr. Strauss y Gadamer, 2002).

la medida en que Strauss busca iluminar la acción efectivamente política en el aquí y ahora —cuestión que Strauss nunca pretendió hacer—, las enseñanzas de Weber le parecen sumamente pertinentes, pues se toman en serio los dilemas del agente.²⁰ Sin embargo, y precisamente porque le interesa orientar la acción, Aron no puede quedar completamente satisfecho con las aporías weberianas.

Así debe entenderse, por ejemplo, la disyuntiva entre las vocaciones política y científica. Mientras el compromiso del científico con la verdad debe ser incondicional, el político puede (y debe) permitirse ciertas licencias. Las dudas del político deben ser silenciadas en pos de la eficacia de la acción, ejercicio que el científico no está autorizado a practicar (cfr. Aron, 2015, pp. 42-43). Esto guarda relación con algo que hemos visto: a ojos de Weber, la decisión política implica una valoración que no puede fundarse en la razón. De aquí se deriva la obligación que tiene el sociólogo —en cuanto tal— de abstenerse de emitir juicios de valor. Aron cree —con Strauss— que la exigencia es imposible de cumplir, pues toda interpretación supone juicios de valor en la medida en que estos son constitutivos de la realidad misma.²¹ Además, toda observación supone categorías conceptuales que no pueden ser neutras. Con todo, para Aron el problema es más complicado de lo que supone Strauss. En efecto, no basta con detectar la contradicción, sino que también cabe preguntarse por qué “un sabio tan preocupado por la claridad y el rigor ha podido desconocer su propia práctica” (Aron, 2015, p. 47).

Desde luego, Weber tiene conciencia de la dificultad implícita en la abstinencia de juicios de valor y, para superarla, distingue entre juicio de valor y relación a los valores. El primero no cabe en la ciencia, pero el segundo es indispensable. Este concepto intenta resolver el siguiente problema: el estudio de los hechos sociales nunca puede ser neutro, pues la elección del tema y el modo de aproximarse a él implican valoraciones. Así, todo estudio exige una selección. La reconstrucción histórica, por ejemplo, es selectiva, y esa selección está guiada por los valores de los actores (cuyos testimonios dependen de sus preferencias) y también por

²⁰ Sobre el misterioso silencio de la obra straussiana respecto de fenómenos políticos del siglo XX, cfr. el espléndido trabajo de Louis (2019).

²¹ Para Aron, es evidente que toda narración o interpretación de acontecimientos “no puede dejar de incluir juicios de valor, en la medida en que éstos son internos al universo de acción o de pensamiento, constitutivos de la realidad misma” (Aron, 2015, p. 47).

los del historiador (cuya selección depende de lo que considera digno de ser estudiado).²² Así, el científico podría establecer una “relación a los valores” que no implique necesariamente un juicio de valor.²³

A ojos de Aron, la distinción es “extrañamente sumaria” y no alcanza a justificar la epistemología weberiana (cfr. Aron, 2015, p. 47). Aron nota que Weber jamás intentó definir lo que entiende por “valor” (cfr. Aron, 2015, p. 48). Además, el concepto de “relación a los valores” no resuelve las principales dificultades (cfr. Aron, 2015, p. 49). Al intentar abstenerse de cualquier juicio valorativo, el sociólogo simula una falsa indiferencia, pues es imposible abstraerse de aquello que se considera —*prima facie*— como justo o injusto y que excede la “relación a los valores” (cfr. Aron, 2006a, p. 598). Para Aron, la verdadera imparcialidad no consiste en evitar todo juicio de valor, sino en considerar con honestidad las ventajas y desventajas de cada régimen (cfr. Aron, 2006f, pp. 66-70).

A partir de lo dicho, ¿es posible seguir a Strauss en su imputación de nihilismo? Aron comprende bien la crítica y, de hecho, Weber le parece por momentos casi nietzscheano. En efecto:

Se niega a poner las reglas formales de la moralidad por encima de la relatividad histórica [...]. Es incontestable que las reglas formales no son independientes de una moral material, y que esta última es incompatible con el culto a los valores vitales o de la voluntad de poder. Pero si ponemos en el mismo plano el imperativo de reciprocidad y el rechazo de este imperativo, ya no es lícita la duda; caemos en puro y simple nihilismo [...]. Si lo único que finalmente subsiste es la obligación de fidelidad hacia sí mismo, el nietzscheano que no se detiene ante nada vale más que el violento a quien detienen los escrúpulos (Aron, 2015, pp. 57).

²² Para todo esto, cfr. Aron (2007b, pp. 507-509).

²³ El concepto de “relación a los valores” le permite además a Weber alejarse de las concepciones universalistas de la ciencia. Si la investigación científica está determinada por la perspectiva del observador (que elige los aspectos a estudiar), entonces no es posible concebir algo así como una ciencia objetiva, porque el punto de partida es —en palabras de Aron— legítimamente arbitrario (cfr. Aron, 2007a, pp. 84-85).

No hay modo de fundar la ciencia sin recurrir a la idea de “verdad”.²⁴ Dicho de otro modo, no hay ciencia sin previa afirmación moral con pretensión de validez universal. Pero Aron matiza de inmediato el juicio: si bien es innegable que muchos textos de Weber tienen implicaciones nihilistas, no puede decirse que sea la única tendencia de su pensamiento. Aron añade otro dato: ese nihilismo no es objeto de una decisión deliberada, sino más bien una “consecuencia semi-involuntaria” de una idea que consideraba crucial (y que ya hemos encontrado): “la imposibilidad de demostrar científicamente un juicio de valor o un imperativo moral” (Aron, 2015, p. 57). Como bien nota Pierre Bouretz al comentar este pasaje, Aron admite que Weber confunde los planos, pero no cree que toda la filosofía weberiana deba leerse desde esa confusión (cfr. Bouretz, 1996, pp. 377-378).²⁵

Según Aron, Weber detecta disyuntivas reales, pero las extrema hasta el punto de volver incoherente su mirada sobre ellas. Ahora bien, el pensador francés no deja nunca de esforzarse por tomarse en serio las preguntas formuladas por el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En ese punto se muestra ciertamente más comprensivo que Strauss, lo que puede explicarse por varios motivos. Por un lado, Aron siempre consideró a Weber como un maestro de primera línea y, por lo mismo, intenta rastrear los elementos valiosos que puedan contener incluso sus errores. Por otro lado, también debe tomarse en cuenta que *Natural Right and History* no es un trabajo centrado en Weber. En dicho libro, Strauss intenta mostrar cómo y por qué el olvido de la noción de “derecho natural” condujo a Europa a las catástrofes que conocemos (cfr. Strauss, 1953, pp. 4-5). En ese sentido, Weber es una pieza más en una amplia exploración en torno a los orígenes de la racionalidad moderna, que habría conducido a los horrores de la Segunda Guerra. Por último, Strauss es —en general— muy poco atento a los contextos históricos, pues le interesa sobre todo el valor filosófico de una idea. En este plano, Aron es tan sociólogo como filósofo: Weber formula ciertas preguntas en un momento dado, y sus respuestas no pueden separarse de ese contexto.

Estas diferencias se perciben de modo claro cuando Aron trata la difícil cuestión de la ética de convicción y de la responsabilidad. Las

²⁴ El mismo Weber es consciente de esto, al menos parcialmente (cfr. Weber, 2015, pp. 219-220 y 222).

²⁵ Cfr. Aron (2015, pp. 58-59).

objeciones que ofrece Strauss para rechazar esta distinción le parecen “demasiado sumarias para resultar convincentes” (Aron, 2015, p. 60). Weber —sigue Aron— no pretende afirmar que el moralista de la convicción carezca de toda responsabilidad, ni que el moralista de la responsabilidad carezca de toda convicción. Solo le interesa mostrar que, en algunas situaciones extremas, hay bienes que entran en conflicto, y es imposible preservarlos todos a la vez. El fraccionamiento del mundo implica que la moralidad pierde unidad: de actos buenos pueden seguirse consecuencias malas, y a la inversa. En último término, ante la situación extrema, hay quienes prefieren salvar sus convicciones, mientras otros optan por sacrificarlas. Aunque Aron cree que “la prudencia sugeriría un compromiso razonable” en la mayoría de los casos (cfr. Aron, 2015, p. 61), también admite que hay algo de verdad en la tesis. La distinción entre las dos éticas sintetiza el carácter trágico de la acción humana, que puede obligarnos a elegir entre bienes irreconciliables. No hay modo de acabar definitivamente con los conflictos, y el despliegue de la racionalidad no nos salvará de los dilemas radicales. Weber quiere derribar las ilusiones que nos impiden enfrentar al mundo tal y como es, y no como quisiéramos que sea.²⁶ Además, el proceso de racionalización acentúa estas disyuntivas. Por lo mismo, Aron cree que no es vano formular rigurosamente este problema (cfr. Aron, 2007b, p. 529). Se trata, en el fondo, de una lección de lucidez política frente a cierto racionalismo optimista.

Por cierto, nada de esto quita que, llevada hasta sus últimas consecuencias, la tesis de Weber sea “una filosofía humanamente impensable” (Aron, 2015, p. 75)²⁷ e incluso destructiva (cfr. Nelson y Colen, 2015, p. 207). Si el sociólogo alemán quiere salvarnos de las ilusiones dogmáticas que inspiraron un tipo de totalitarismo, lo hace desde una filosofía del compromiso que “no ofrece necesariamente una mejor protección contra el regreso de los bárbaros” (Aron, 2007b, pp.

²⁶ En palabras del mismo Weber: “quien opera conforme a una ética de la convicción no soporta la irracionalidad ética del mundo. Es un racionalista cósmico ético” (Weber, 2015, p. 164). “Quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión ha de tener conciencia de estas paradojas éticas” (Weber, 2015, pp. 170 y 172).

²⁷ De hecho, Aron está de acuerdo con Strauss en que los trabajos sociológicos de Weber no son coherentes con sus principios metodológicos (cfr., por ejemplo, Aron, 1986, p. 118; 2006f, p. 68; 2007b, p. 570).

569-570). Si las filosofías optimistas de la historia le abrieron las puertas al horror, la filosofía subyacente en Weber no está libre de ese riesgo. Con todo, Weber tenía conciencia de este problema y, de hecho, su visión de la modernidad es más bien pesimista (no excluye, por ejemplo, la posibilidad de la barbarie).²⁸ Por otro lado, cabe señalar que el mismo Weber conoce los límites de su tesis y acepta el principio según el cual hay acciones que nadie debería estar dispuesto a realizar (cfr. Weber, 2015, p. 173). En términos prácticos, nunca justificó, por ejemplo, la violación de la neutralidad belga por parte de Alemania en la Gran Guerra (como más tarde Aron nunca justificaría los bombardeos masivos de ciudades alemanas).²⁹

4. El estatuto de la ciencia social: política y epistemología

Ahora bien, a partir de la lectura de Aron surge una pregunta: ¿por qué motivo Weber elige extremar las antinomias de la acción? Aquí nos volvemos a encontrar con la distinción entre ciencia y política, en virtud de la cual ninguna decisión “puede revestir la dignidad de una verdad científica” (Aron, 2015, p. 63). La política queda condenada, en consecuencia, a convertirse en una interminable lucha de demonios. Con todo, Aron recuerda que en el origen de este razonamiento hay una interrogante que afectaba existencialmente a Weber. Este creía que el proceso de racionalización podía terminar subsumiendo toda libertad auténtica.³⁰ En ese contexto, tiende a pensar que solo la decisión vital puede preservar algo de libertad. En otras palabras: o bien somos capaces de tomar decisiones (aunque estén fuera del ámbito de la razón), o bien nuestra libertad será absorbida por una ciega racionalidad burocrática.³¹ Este diagnóstico lo conduce a exaltar una libertad fundada en la decisión, que estaría liberada del proceso racionalizador.

²⁸ Cfr. Bendix (1970, pp. 433-435).

²⁹ Cfr. Aron (2007a, p. 108).

³⁰ Para Weber, “la burocracia tiene por delante una larga vida, y cualquier orden social futuro sólo promete ser más opresor que la sociedad capitalista de nuestro tiempo” (Bendix, 1970, p. 402).

³¹ Cfr. Weber (1992, p. 130) y Aron (2005, p. 764). Las opiniones políticas del sociólogo alemán son fiel reflejo de lo señalado. Para escapar de la opresión burocrática, el ciudadano Weber decidió consagrarse a un demonio específico: la grandeza de la nación alemana (cfr. Aron, 2007a, p. 105; 2007b, p. 563). Sobre la naturaleza exacta del “decisionismo” weberiano, cfr. Raynaud (1995, pp. 215-

Aron entiende el problema, pero no comparte las conclusiones de Weber. Aunque es cierto que las sociedades modernas están cruzadas por controversias profundas entre distintos bienes, siempre queda la posibilidad de una discusión razonable:

Entre la proposición racional, válida para todos, porque ha sido demostrada según métodos que a todos se imponen, y la elección que cada cual hace por sí solo y que a nadie más obliga, queda espacio para la decisión razonable, la decisión fundada sobre la razón, aunque contraria al interés de algunos (Aron, 2015, p. 65).³²

El dilema sugerido por Weber sería, entonces, falaz: no es verdad que solo podamos elegir entre el método científico (riguroso) y la decisión (ajena a la razón). Aron prefiere rescatar un viejo principio aristotélico: no hay que pedirle el mismo tipo de precisión a las distintas disciplinas y, de hecho, la reflexión sobre la praxis no tiene grados muy elevados de exactitud.³³ El objetivo del Estagirita es, precisamente, intentar preservar la razonabilidad de la política a pesar de su variabilidad. Si no aceptamos esa posibilidad, la política queda reducida a un mero juego de fuerzas, donde gana el más violento (y el siglo XX supo algo de eso). Al pensador francés le asiste la convicción de que es posible buscar el espacio para la decisión razonable. La expresión es importante: es evidente que en política hay que *decidir*, pero eso no quita que haya decisiones más razonables que otras. Si la reflexión carece de herramientas para distinguir entre Sócrates y Hitler, se vuelve vana (cfr. Aron, 2006b, p. 1087). Dicho de otro modo, Aron toma distancia frente a cualquier decisionismo que ponga demasiado énfasis en la voluntad, desdeñando la razonabilidad.³⁴ El fraccionamiento del mundo

239). Sus opiniones políticas le valieron las críticas de Lukács y de Mommsen, quienes consideran que Weber fue, de algún modo, precursor del nacional socialismo (cfr. Fitzgerald, 2009, pp. 47-60 y Eliaeson, 2000, pp. 131-148).

³² También lo explica así: "La acción difiere, en esencia, del conocimiento, sin que sea necesario invocar la heterogeneidad radical de los hechos y valores" (Aron, 2006f, p. 69).

³³ Cfr. Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1094b11-28).

³⁴ Cfr. Di Ligio (2012, pp. 405-420). Con todo, puede pensarse que en este punto la crítica aroniana no considera debidamente que la filosofía de Weber sí permite distinguir entre Sócrates y Hitler, al menos en un punto: Sócrates asume

es real, pero la razón puede (y debe) seguir jugando un papel. Como ha señalado Brian Anderson, Aron comprende que aceptar la pluralidad de valores no tiene por qué conducir hacia una filosofía política fundada en el nihilismo (cfr. Anderson, 1984, p. 13).

En ese sentido, toda la obra de Aron puede ser leída como una respuesta a este dilema weberiano: ¿es posible decir algo razonable sobre el movimiento del mundo? Aron entiende la dificultad: las decisiones políticas no son científicas (y aquí reside uno de los grandes equívocos del marxismo); y, además, el político carga sobre sí una responsabilidad específica que no puede ser delegada en la ciencia. Pero si, a partir de esos datos, Weber cree que no hay nada parecido a una política razonable fundada en “un análisis equilibrado del orden social” (Aron, 2006f, p. 70),³⁵ Aron intenta dibujar una línea intermedia. A ojos del pensador francés, la ciencia sí puede desembocar (sin traicionarse a sí misma) en ciertas orientaciones de carácter práctico, en aquello que Aron llama — invocando la tradición clásica— “consejos de sabiduría” (Aron, 2006f, p. 70).³⁶ Estos consejos no pertenecen a la ciencia rigurosa, pero tampoco puede decirse que estén fuera de la razón. Como Aristóteles, Aron cree que la reflexión puede iluminar la acción política sin sustituirla (pues se limita a proveer un marco general de orientación).³⁷ Aron busca una vía media, que no es un facilismo, sino —como ha sugerido Hirschorn— “el reconocimiento de una tensión fundamental entre las exigencias de la razón y la complejidad de la realidad” (Hirschorn, 1988, p. 113).

Ahora bien, en último término, este desacuerdo sobre el estatuto de la reflexión política se funda en una discrepancia filosófica respecto del modo de concebir la realidad. El pluralismo de valores defendido por Weber está fundado, en último término, en una incoherencia interna de la realidad. El alemán tiende a pensar que esta es más bien anárquica y que, por lo mismo, resulta imposible deducir alguna orientación a

su responsabilidad sin renunciar a sus convicciones, mientras que Hitler está dispuesto a quemar la ciudad para honrar sus convicciones. Sin embargo, esa misma distinción tiene un estatuto epistemológico precario.

³⁵ Cfr. también Aron (2005, p. 768).

³⁶ Desde luego, esto deja abierta la pregunta sobre el estatuto de los textos políticos de Weber y el modo en que se articulan con sus trabajos propiamente científicos (cfr. Fitzi, 2009). Sobre todo esto, cfr. Mahoney (1998, pp. 23-38) y Aron (2006e, p. 157).

³⁷ Cfr. Aron (2006c, p. 399).

partir de ella. Solo queda entonces la decisión como motivo de la acción (cfr. Aron, 2006f, p. 70). Al mismo tiempo, de esa anarquía se sigue una epistemología relativista, según la cual la ciencia depende enteramente de la perspectiva que adopte el observador (Aron adhirió a esta tesis en su juventud).³⁸ Según el pensador francés, esta epistemología posee un origen neokantiano, cuyas premisas están lejos de ser evidentes. La idea subyacente está inspirada en Rickert: la realidad sería un conjunto informe y disperso de datos, carente de unidad. La realidad es caótica en sí misma y solo adquiere orden cuando la mente humana la piensa utilizando sus categorías. Somos nosotros quienes ordenamos la realidad al pensarla, pero no hay en ella un orden previo susceptible de ser descubierto por la razón. Los datos que recibimos serían fundamentalmente irracionales, sin verdad ni inteligibilidad internas (cfr. Aron, 1986, pp. 118-119).³⁹ Por el contrario, Aron piensa que la realidad sí posee cierta coherencia intrínseca (cfr. Mahoney, 1998, p. 19).⁴⁰

Como bien ha notado Monique Hirschorn, el pensador francés rechaza el nominalismo integral que funda la ciencia weberiana (cfr. Hirschorn, 1988, p. 113). Esta diferencia tiene consecuencias relevantes. Por un lado, Aron es crítico del modo en que el sociólogo alemán concibe su teoría de los ideales tipo: ya que la realidad no tiene coherencia interna, Weber le da al observador un amplio margen de libertad a la hora de elaborar esos ideales. Si la realidad no tiene organización intrínseca, esos ideales permiten ordenarla (cfr. Million, 1995, p. 25).⁴¹

³⁸ En su tesis doctoral, defendida en 1938, Aron profesa cierto relativismo epistemológico, que pone el acento en la decisión del observador (cfr. Aron, 1986, p. 198); él mismo explica su cambio de opinión en *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (2005, pp. 765-766). Sylvie Mesure, en su breve prólogo a la *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1986), pone en contexto la posición temprana de Aron. Así, este habría intentado combatir el positivismo dominante en la universidad francesa de la época. Según ese positivismo, el historiador no tenía ninguna influencia en el conocimiento histórico, que aspiraba a ser completamente objetivo. Un poco por lo mismo, Henri-Irénée Marrou decía que el viaje a Alemania de Aron es un momento relevante en la historia intelectual francesa, pues su tesis contribuyó a cuestionar el positivismo dominante entonces (cfr. Manent, 2007a, p. 221).

³⁹ Cfr. Raynaud (1996, p. 62).

⁴⁰ Sobre estos problemas, cfr. Raynaud (1984, pp. 213-221).

⁴¹ A partir de esta idea, Weber percibe la necesidad de elaborar ideales tipo que puedan confrontarse a ese caos. Cfr. Kaesler (1996, p. 208).

En ese sentido, Mahoney ha señalado con acierto que Aron prefiere analizar y comparar los regímenes existentes como vía de aproximación a la realidad, pues cree que los ideales tipo están expuestos a cierta arbitrariedad (cfr. Mahoney, 1998, p. 20). Si el sociólogo se encuentra frente a una masa de hechos incoherentes y dispersos, puede imponer sus propias categorías. Es más, si quiere decir algo relevante, se ve en la obligación de hacerlo. Sin embargo, Aron no cree que el sociólogo sea un demiurgo capaz de crear a su arbitrio “las lógicas de las conductas sociales que analiza” (Aron, 2005, pp. 765-766). El observador ve un orden que está de hecho inscrito en la realidad y que, al mismo tiempo, admite distintos puntos de vista, sin que esa pluralidad de perspectivas obligue a negarle toda coherencia. Tal es el camino estrecho que busca seguir el pensador francés, pues —como bien ha dicho Launay— no cree que el hiato entre el concepto y la realidad sea imposible de superar (cfr. Launay, 1995, p. 201). Con todo, cabe señalar que Aron tampoco elabora una epistemología sistemática alternativa a la de Weber: su ambición teórica en ese plano siempre fue más limitada.

5. Aron y Weber

Como puede verse, Aron guarda bastante distancia con algunas tesis centrales de Weber. En efecto, no cree en la heterogeneidad radical entre hechos y valores, ni en el carácter ajeno a la razón de toda decisión política, ni en la epistemología neokantiana que funda todo lo anterior. Sin embargo, Aron nunca rechaza integralmente las categorías weberianas y su trayectoria a este respecto constituye una evolución moderada más que una ruptura. De hecho, Weber siempre permaneció como punto de referencia estable en sus trabajos.⁴² Es cierto, por ejemplo, que el alemán extremó las antinomias de la acción, pero ellas revelan una verdad profunda del fenómeno humano: es imposible hacer política sin renunciar a algunos bienes que consideramos valiosos. En ese sentido, según vimos, Weber puede ser visto como un antídoto contra cierto progresismo optimista, según el cual el despliegue de la modernidad podría acabar con los conflictos. Para Weber, la lógica es inversa: la modernidad radicaliza más que atenúa los conflictos. Hasta

⁴² Pierre Manent ha dicho que “si puede decirse que Aron se apoyó seriamente en un autor, encontrando en él inspiración, estímulo y seguridad, entonces, hay que nombrar sin duda a Max Weber” (2007b, p. 252). Cfr. Hirschhorn (1988, p. 45) y Aron (2007b, p. 21).

cierto punto, Aron siempre se sintió heredero de esta comprensión trágica de la condición histórica del hombre (cfr. Aron, 2006c, p. 403). Si se quiere, en este preciso punto Aron está más cerca de Weber que de la tradición aristotélica tal y como la describe Macintyre. Según este, el Estagirita tiende a ignorar el carácter conflictivo de la vida, pues piensa que una vida bien ordenada no tiene por qué enfrentar disyuntivas radicales.⁴³ Aron, por el contrario, piensa que Weber nos ayuda a comprender que, bajo ciertas circunstancias, los bienes humanos entran en conflicto abierto. Por lo mismo, la teoría de la acción no puede sino dejar un lugar importante para la consideración del conflicto. Sin perjuicio de lo anterior, y tal como hemos señalado, el francés se acerca luego a Aristóteles, pues no cree que la respuesta a ese conflicto esté necesariamente fuera de la razón: el conocimiento puede orientar la acción aunque dicha orientación no posea un carácter rigurosamente científico. Aron admite así, parcialmente, la tesis weberiana: acepta la verdad que hay en ella y rechaza sus consecuencias últimas.

Algo semejante puede decirse respecto de la teoría weberiana de la ciencia, que inspiró parcialmente al sociólogo francés. Para Weber, la ciencia humana es necesariamente incompleta y —contrariamente a lo que pensaba la tradición inspirada en Durkheim— nunca llegará constituirse como un sistema acabado (cfr. Aron, 2007b, p. 363). En virtud de lo anterior, Weber solía decir que las ciencias sociales caducan al cabo de un tiempo (habla de diez o quince años),⁴⁴ pues siempre surgirán nuevas interrogantes, nuevos ángulos y aspectos por considerar. No existe algo así como un horizonte desde el cual concebir una articulación definitiva de la ciencia (cfr. Weber, 1992, p. 212; Bouretz, 1996, p. 48; Aron, 2007b, p. 503). Aquí nos encontramos nuevamente con su escepticismo respecto de ciertas formas de progresismo, las cuales consideran que el desarrollo del conocimiento nos permitirá evacuar las preguntas últimas. Esto —según hemos visto— conduce a Weber a radicalizar las antinomias de la acción, precisamente para huir de toda ilusión: si no hay ciencia social definitiva, tampoco habrá pacificación final de la humanidad. Aron suscribe esta tesis, pero solo hasta cierto punto: aunque es cierto que el conocimiento humano no admite una clausura final, eso no implica (como vimos) aceptar la epistemología

⁴³ Cfr. Macintyre (2007, cap. 12).

⁴⁴ Cfr. Kaesler (1996, p. 225).

relativista inspirada en la teoría neokantiana (cfr. Aron, 2005, pp. 765-766).

Un tercer aspecto en el que Aron es deudor de las categorías weberianas es su comprensión de la modernidad. Para Weber, se trata de un proceso de racionalización indefinido, progresivo e inexorable de todos los aspectos de la vida social. Los grupos tradicionales pierden fuerza y las relaciones humanas tienden a regularse por el poder abstracto y anónimo del derecho, protegido por la coerción del aparato estatal (cfr. Weber, 2016, p. 264; Kaesler, 1996, p. 81). Se trata de un proceso un poco irreversible y que, además, es ambivalente: no es claro el juicio final de Weber sobre este movimiento. Por un lado, el hombre aumenta su dominio sobre la naturaleza y eleva su nivel material de vida; por otro, vive en un mundo desencantado y desprovisto de significaciones vitales (cfr. Weber, 2015, p. 196). Weber simplemente parece creer que debemos ser lo suficientemente maduros para abandonar las ilusiones y resignarnos a un mundo racionalizado (cfr. Gangl, 2012, p. 57 y Mongardini, 1995, p. 94).

Aron recoge parcialmente esta idea y la aplica a la situación de postguerra: más allá de sus diferentes variantes, la modernidad responde a un patrón análogo. De este modo, Aron niega la supuesta especificidad del proceso soviético, pues la dinámica de las sociedades comunistas también es modernizadora. Ambas sociedades tienen un punto en común: son sociedades industriales que buscan maximizar su producto interno. La situación del obrero en Detroit o Manchester no es demasiado distinta de la del obrero en Leipzig o Moscú. Por lo mismo, Aron nunca quiso ver en los dos mundos una oposición radical, sino que veía más bien dos géneros de una misma especie. Naturalmente, hay diferencias políticas entre ambos regímenes, pero al interior de una misma dinámica. La crítica implícita al marxismo es manifiesta: la lógica de la modernización y de racionalización burocrática priman frente a la cuestión de la propiedad de los medios de producción (cfr. Aron, 2007b, p. 534 y 2005, p. 781).⁴⁵ Al mismo tiempo, Weber —y en esto

⁴⁵ Recordemos que, para Weber, el capitalismo no se define tanto por el deseo de obtener riquezas (que ha existido siempre), sino por el método empleado para alcanzarlas: planificación racional de toda la cadena productiva, lo que permite evaluar las expectativas, y reglas jurídicas que proveen de estabilidad (indispensable para la planificación) (cfr. Kaesler, 1996, pp. 163-165). Tal combinación de factores es exclusiva de Occidente (sabiendo que el marxismo

Aron también lo sigue— temía que la libertad humana fuera aún más restringida en caso de dependencia total respecto del Estado (cfr. Aron, 2007b, p. 568).

Como puede verse, Aron nunca dejó de referirse a la figura y los trabajos de Max Weber. De algún modo, nunca abandonó del todo su primera impresión, que está en el origen de muchas de sus inquietudes: ¿a partir de qué elementos elaborar una reflexión que se tome en serio la perspectiva y la incertidumbre del agente, con todo lo que eso conlleva? ¿Cómo conjugar reflexión y efectiva preocupación política? Desde luego, y como hemos visto, Aron habría de tomar más tarde bastante distancia respecto de algunos aspectos de la sociología weberiana. Así, tanto su concepción radical de las antinomias de la acción como su epistemología de origen neokantiano le parecen inadecuadas. Según Aron, estos elementos oscurecen en vez de iluminar la comprensión del mundo en la medida en que no nos ayudan a orientarnos. En ese sentido, el pensador francés nunca dejó de esforzarse por elaborar una ciencia política capaz de proveer coordenadas útiles para la acción. Si es innegable que la ciencia no puede substituirse a la decisión política, eso no implica que no tenga nada relevante que decir sobre ella, y en ese breve espacio se sitúa la vasta reflexión política aroniana.⁴⁶ En ese sentido, puede decirse que siguió siendo fiel a aquella primera enseñanza que recibió de Weber, su maestro: no abandonó nunca ni la curiosidad científica ni la preocupación política; nunca sacrificó una en el altar de la otra.

es un fenómeno occidental), y allí reside, en último término, su singularidad. Es, si se quiere, la situación exactamente contraria a la que describe Hobbes en el célebre capítulo XII del *Leviatán*. Cfr. Colliot-Thélène (2006, p. 108).

⁴⁶ Peter Breiner ha criticado la lectura aroniana de Weber. Según él, Aron suaviza y domestica la sociología del alemán, hasta el punto de hacerle perder buena parte de su fuerza y poder explicativo. No obstante, Breiner tiende a perder de vista tres aspectos que permiten explicar ese hecho: 1) las preguntas que enfrenta Aron no son idénticas a las que enfrentó Weber, y eso tiene incidencia en las respuestas que propone; 2) las fuentes filosóficas de Aron son más amplias que las de Weber, y en concreto su pensamiento político tiene cierto talante aristotélico; 3) el interés de Aron no es solo interpretar a Weber, sino elaborar su propia reflexión política (cfr. Breiner, 2011, pp. 99-122). Por su parte, Pierre Manent ha dicho que, precisamente, Aron buscó impedir que los lectores de Weber fueran obnubilados por la presencia de Nietzsche en su obra (cfr. Manent, 2007a, pp. 220-221).

Bibliografía

- Anderson, B. (1984). *Raymond Aron. The Recovery of the Political*. Rowman & Littlefield.
- Aristóteles. (1997). *Ética a Nicómaco*. M Araujo y J. Marías (trads.). CEPC.
- Aron, R. (1983). *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*. Julliard.
- ____ (1986). *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Gallimard.
- ____ (1989). *Les leçons de l'histoire*. Fallois.
- ____ (1997). *Introduction à la philosophie politique*. Le Livre de Poche.
- ____ (2004). *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Le Livre de Poche.
- ____ (2005). Dix-huit leçons sur la société industrielle. En *Penser la liberté. Penser la démocratie*. (pp. 751-989). Gallimard.
- ____ (2006a). À propos de la théorie politique. En *Les sociétés modernes*. (pp. 583-602). Presses Universitaires de France.
- ____ (2006b). De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France. En *Les sociétés modernes*. (pp. 1067-1093). Presses Universitaires de France.
- ____ (2006c). Fin des idéologies, renaissance des idées. En *Les sociétés modernes*. (pp. 351-412). Presses Universitaires de France.
- ____ (2006d). *Les sociétés modernes*. Presses Universitaires de France.
- ____ (2006e). Max Weber et Michel Polanyi. En *Les sociétés modernes*. (pp. 139-158). Presses Universitaires de France.
- ____ (2006f). Science et conscience de la société. En *Les sociétés moderne*. (pp. 49-78). Presses Universitaires de France.
- ____ (2006g). Science et politique chez Max Weber et aujourd'hui. En *Les sociétés modernes*. (pp. 179-204). Presses Universitaires de France.
- ____ (2006h). Socialisme et sociologie chez Durkheim et Weber. En *Les sociétés modernes*. (pp. 205-222). Presses Universitaires de France.
- ____ (2007a). *La sociologie allemande contemporaine*. Presses Universitaires de France.
- ____ (2007b). *Les étapes de la pensée sociologique*. Gallimard.
- ____ (2015). Introducción. En M. Weber, *El político y el científico*. (pp. 11-77). F. Rubio (trad.). Alianza.
- ____ (2018). Introduction. En M. Weber, *Le savant et le politique*. (pp. 9-69). Plon.
- Bendix, R. (1970). *Max Weber*. Amorrortu.

- Boudon, R. (1991). Individualisme et holisme dans les sciences sociales. En P. Birnbaum y J. Leca (eds.), *Sur l'individualisme*. (pp. 45-59). Fondation nationale des sciences politiques.
- Bouretz, P. (1996). *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Gallimard.
- Bourricaud, F. (2006). Max Weber. En *Dictionnaire critique de la sociologie*. (pp. 680-687). Presses Universitaires de France.
- Breiner, P. (2011). Raymond Aron's Engagement with Weber: Recovery or Retreat? *Journal of Classical Sociology*, 11(2), 99-122.
- Colliot-Thélène, C. (2006). *La sociologie de Max Weber*. La découverte.
- De Beauvoir, S. (1960). *La force de l'âge*. Gallimard.
- De Ligio, G. (2012). La vertu politique. Aron penseur de l'ami et de l'ennemi. *Études internationales*, 43(3), 405-420.
- Durkheim, É. (1988). *Les règles de la méthode sociologique*. Flammarion.
- Eliaeson, S. (2000). Constitutional Caesarism: Weber's Politics in their German Context. En S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*. (pp. 131-148). Cambridge University Press.
- Fitzi, G. (2009). Souveraineté, légalité et démocratie. Le politique chez Max Weber. En H. Bruhns y P. Duran (eds.), *Max Weber et le politique*. (pp. 47-60). Maison des Sciences de l'Homme.
- Fleury, L. (2009). *Max Weber*. Presses Universitaires de France.
- Fleischmann, E. (1964). De Weber à Nietzsche. *Archives européennes de sociologie*, 5, 190-238.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. C. Ruiz-Garrido (trad.). Herder.
- Gangl, M. (2012). Religion et modernité. En M. Löwy (ed.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*. (pp. 37-60). Presses Universitaires de France.
- Hirschhorn, M. (1988). *Max Weber et la sociologie française*. L'Harmattan.
- Kaesler, D. (1996). *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*. Fayard.
- Launay, S. (1995). *La pensée politique de Raymond Aron*. Presses Universitaires de France.
- Louis, A. (2019). *Leo Strauss, philosophe politique*. CNRS Éditions.
- Macintyre, A. (2007). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Mahoney, D. (1998) *Le libéralisme de Raymond Aron*. Fallois.
- Manent, P. (2007a). Raymond Aron éducateur. En *Enquête sur la démocratie*. (pp. 217-248). Gallimard.

- ____ (2007b). Aron et l'histoire. En *Enquête sur la démocratie*. (pp. 249-258). Gallimard.
- Million, P. (1995). Regards sur les rationalités wébériennes. En P. Million (ed.), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*. (pp. 9-43). Université Pierre Mendès-France.
- Mongardini, C. (1995). Max Weber et les contradictions de la modernité. En P. Million (ed.), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*. (pp. 89-103). Université Pierre Mendès-France.
- Nelson, S. y Colen, J. (2015). Statesmanship and Ethics: Aron, Max Weber, and Politics as a Vocation. En J. Colen (ed.), *The Companion to Raymond Aron*. (pp. 205-216). Palgrave Macmillan.
- Passeron, J.-C. (2006). Introduction. En M. Weber, *Sociologie des religions*. (pp. 8-35). Gallimard.
- Raynaud, P. (1984). Raymond Aron et Max Weber. Epistémologie des sciences sociales et rationalisme critique. *Commentaire*, 28, 213-221.
- ____ (1995). L'éthique de la responsabilité et le décisionisme. En P. Million (ed.), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*. (pp. 215-239). Université Pierre Mendès-France.
- ____ (1996). *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Presses Universitaires de France.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. y Gadamer, H.-G. (2002). Correspondance autour de *Vérité et méthode*. *Philosophie*, 75, 76-86.
- Undurraga, B. (2016). A Class-Conscious Bourgeois: Two Notes about Weber and Marx. *Cuadernos ISUC*, 1(2), 1-20.
- Weber, M. (1992). *Essais sur la théorie de la science*. Pocket.
- ____ (2002). *Economía y sociedad*. J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Maynez, J. Ferrater Mora y F. Gil Villegas (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2006). *Sociologie des religions*. Gallimard.
- ____ (2015). *El político y el científico*. F. Rubio (trad.). Alianza.
- ____ (2016). *Concepts fondamentaux de sociologie*. Gallimard.

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1209>

Beyond Epistemology: Experience and Understanding in Michael Oakeshott

Más allá de la epistemología: experiencia y comprensión en Michael Oakeshott

Juan Antonio González de Requena Farré
Universidad Austral de Chile
Chile
jgonzalez@spm.uach.cl
<https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Recibido: 26 – 07 – 2019.
Aceptado: 16 – 10 – 2019.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

Usually, the criticism of the modern foundational epistemological project and the representational conception of knowledge is associated with the philosophies of Heidegger and Wittgenstein. However, in an epigone of British idealism such as Michael Oakeshott, one can also recognize a singular position against philosophical foundationalism, representational epistemology, the theory of truth as correspondence and universalist rationalism. This article aims to reconstruct Oakeshott's philosophical inquiries into the conditions of human experience and understanding. Through the exegesis of his philosophical essays, we propose an integral reading of his systematic reflection on the modalities of human knowledge, which coherently combines idealistic, skeptical, and hermeneutical motives beyond the temptations of traditional epistemology.

Keywords: epistemology; experience; understanding; rationalism; British idealism.

Resumen

Habitualmente, la crítica al moderno proyecto epistemológico fundacional y a la concepción representacional del conocimiento se asocia con las filosofías de Heidegger y Wittgenstein. No obstante, en un epígono del idealismo británico como Michael Oakeshott también se puede reconocer un singular posicionamiento contra el fundacionalismo filosófico, contra la epistemología representacional, contra la teoría de la verdad como correspondencia y contra el racionalismo universalista. Este artículo pretende reconstruir la indagación filosófica de Oakeshott en torno a las condiciones de la experiencia y la comprensión humanas. Mediante la exégesis de sus ensayos filosóficos, proponemos una lectura integral de su reflexión sistemática sobre las modalidades del conocimiento humano, la cual aúna coherentemente motivos idealistas, escépticos y hermenéuticos más allá de las tentaciones de la epistemología tradicional.

Palabras clave: epistemología; experiencia; comprensión; racionalismo; idealismo.

El malestar en la epistemología¹

En el pensamiento contemporáneo ha ido ganando terreno la perspectiva de que resulta preciso ir más allá en la desconfianza filosófica respecto a la ilusión de una consciencia plena y transparente. Algunas voces defienden que habría que llevar aún más lejos el cuestionamiento filosófico emprendido por los *maestros de la sospecha* (Freud, Nietzsche y Marx) — como los llamó Ricœur (1990, pp. 32-35)— para revisar incluso el lugar que la filosofía se atribuye en nuestra cultura. En su libro de 1979, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty intentó poner en jaque toda una concepción cultural de la filosofía, según la cual las cuestiones filosóficas conciernen a problemas eternos de la reflexión humana, ya se trate de asuntos referentes a la especial naturaleza de lo mental, o bien de tópicos relacionados con la fundamentación última del conocimiento humano. Para Rorty, la indagación de la naturaleza de la mente y de los fundamentos del conocimiento se han vinculado sistemáticamente en una tradición filosófica que, desde el siglo XVII, basó toda una teoría del conocimiento en la comprensión de los procesos mentales y en el acceso privilegiado a la autoconciencia (1989, pp. 13-14). Como juez de las pretensiones de validez de las distintas representaciones culturales y en cuanto indagación de las condiciones mentales del conocimiento humano, la filosofía se habría arrogado el papel de fundamento al aportar una teoría general de la representación. Según Rorty, si el conocimiento se concibe como una representación de un mundo externo, la filosofía puede sucumbir a la tentación de centrarse en las condiciones mentales de la representación para sopesar las pretensiones de representar la realidad. En ese sentido, desde la reflexión de Descartes, Locke y Kant, la filosofía moderna se habría perfilado como una empresa fundacional en que la epistemología se posicionó como árbitro de los lenguajes culturales en el contexto de una forma de vida secularizada: cuando no fue preciso proteger a la nueva ciencia de la intromisión de la ideología religiosa, la filosofía pretendió erigirse como fundamento de la representación lograda, con base en la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente (cfr. Rorty, 1989, p. 14).

¹ Artículo vinculado al proyecto Fondecyt Regular n° 1190030, investigación financiada por CONICYT.

La metáfora presente en el título de Rorty, *el espejo de la naturaleza*, alude precisamente a la autocomprensión representacional del conocimiento y de la mente que ha caracterizado a gran parte de la filosofía moderna:

La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas —algunas exactas, y otras no— y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos. Sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Sin esta última idea, no habría tenido sentido la estrategia común de Descartes y Kant —obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo, por así decirlo (Rorty, 1989, p. 20).

También Charles Taylor se ha sumado al cuestionamiento de la preeminencia filosófica y cultural de la epistemología, esa “hidra, cuyas cabezas serpenteantes han hecho estragos a lo largo de la cultura intelectual de la modernidad” (1997, p. 11). Y es que el pensador canadiense considera una ilusión fatal la concepción epistemológica según la cual solo cabe pronunciarse legítimamente sobre distintas cuestiones cuando nos hemos enfrentado previamente al problema del conocimiento y a las condiciones de posibilidad de los enunciados justificables. En su ensayo de 1995, “La superación de la epistemología”, Taylor explora la crisis aparente en que se encuentra la tradición epistemológica y el proyecto filosófico fundacional de la filosofía moderna. Más que centrarse en el cuestionamiento del fundacionalismo epistemológico (como hizo Rorty), el pensador canadiense considera preciso revisar la concepción del conocimiento que posibilitó el proyecto fundacional, es decir, la teoría representacional que sirvió de marco a la tradición epistemológica. Según esta concepción representacional:

[...] el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente. En su forma original, veía el conocimiento como la imagen interna de una realidad externa (Taylor, 1997, p. 21).

Esta perspectiva epistemológica se asocia a la mecanización de la imagen del mundo y al intento de explicar en términos mecanicistas la capacidad humana de conocer, como si se tratase de una recepción pasiva

de impresiones de un mundo externo; pero el enfoque representacional del conocimiento también se vinculó a la confianza cartesiana en la autorreflexión desapegada y en la autocerteza de la propia mente como vías para obtener la evidencia (cfr. Taylor, 1997, pp. 23-24). Este giro reflexivo de la epistemología moderna no solo ha consagrado el ideal de certeza autoconsciente, sino también el ideal de autorresponsabilidad y la moderna noción de “autonomía”. En ese sentido, la interpretación epistemológica y la perspectiva representacional de la filosofía moderna se asociaron a ciertas concepciones culturales e ideas morales modernas cuyas implicaciones habría que sopesar críticamente: la imagen dualista de un sujeto idealmente desvinculado, absolutamente distinto de su cuerpo, del mundo natural y social; la concepción puntual del yo como punto de partida de una relación meramente instrumental con el mundo, con los otros y con uno mismo; finalmente, la interpretación atomista de la sociedad como un conjunto de propósitos individuales aislados (cfr. Taylor, 1997, pp. 26-27). Ahora bien, para Taylor, la superación de la epistemología no tiene por qué implicar una ruptura incondicional con la tradición filosófica moderna, pues —como revelan los intentos de Heidegger, Merleau-Ponty o Wittgenstein por clarificar las condiciones mundanas, corpóreas y lingüísticas del conocimiento— la aclaración de nuestra condición de agentes conocedores y la comprensión de las limitaciones de nuestro conocimiento podrían contribuir a superar las ilusiones epistemológicas de la perspectiva representacional, de la razón instrumental, del yo desvinculado y de la individualidad atómica (cfr. Taylor, 1997, pp. 35-36).

Tanto Rorty como Taylor comparten la apreciación de que pensadores como Wittgenstein y Heidegger han sido los protagonistas de una labor filosófica comprometida con la superación de la interpretación epistemológica y con el abandono del programa fundacional. Por un lado, Rorty considera que en estos pensadores se exploró una nueva forma de filosofía —edificante más que sistemática— que impugnaba la perspectiva epistemológica del conocimiento y la mente al cuestionar la noción del conocimiento como representación exacta y la idea de lo mental como dotación interior que posibilita los procesos del conocimiento (cfr. Rorty, 1989, pp. 15-16). Por otro lado, Taylor sostiene que pensadores como Heidegger o Wittgenstein han contribuido a la superación de la perspectiva epistemológica y la concepción del conocimiento como representación desvinculada en la medida en que indagaron las condiciones de la intencionalidad y las prácticas con que

estamos implicados como agentes involucrados en la realización de una forma de vida. De ese modo, el fundacionalismo resultaría socavado, pues toda representación se sustentaría en los trasfondos inarticulados de nuestras prácticas mundanas (más que en procesos mentales autocontenidos, abstractamente separados de los objetos externos), así como presupondría la gramática compartida y pública de nuestros juegos de lenguaje (cfr. Taylor, 1997, pp. 29-35).

Por nuestra parte, consideramos que el cuestionamiento de los supuestos representacionales de la teoría del conocimiento y la impugnación del programa epistemológico fundacional también fueron llevados a cabo en otras latitudes y con otros ropajes filosóficos, como los del idealismo británico de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. No en vano el neohegelianismo británico de ese periodo —a través de pensadores como Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet o Robin George Collingwood— parece contraponerse a los supuestos epistemológicos que se articularon en el neokantismo decimonónico o en el positivismo lógico de la primera mitad del siglo XX, ya que cuestionó el predominio del conocimiento científico, el énfasis en el entendimiento analítico y la pretensión fundacional de disponer de una ciencia de las ciencias. Este artículo pretende rescatar la labor filosófica de uno de los epígonos del idealismo neohegeliano británico: Michael Oakeshott, quien —en velada conversación con distintas corrientes del pensamiento contemporáneo y como testigo privilegiado de los derroteros intelectuales del siglo XX— exploró de forma idiosincrática los atolladeros de la teoría del conocimiento y las expectativas desmedidas del fundacionalismo epistemológico (cfr. Isaacs, 2006, pp. 3-5; Nardin, 2001, pp. 4-5; Tseng, 2003, pp. 4-5).

Aunque resulta más conocido como pensador político o como un intelectual supuestamente conservador, Oakeshott desarrolló a lo largo de toda su obra una cuidadosa reflexión sobre las condiciones de la experiencia, del aprendizaje, de la comprensión y de la teorización humanas más allá de las tentaciones del programa fundacional epistemológico, de la noción representacional del conocimiento y de la concepción de la mente como conciencia interior autocontenida y desvinculada. En efecto, Oakeshott compartió con algunos de sus contemporáneos —como Wittgenstein, Ryle o Polanyi— la vinculación del conocimiento con actividades tradicionales compartidas en una forma de vida, así como el ataque a la concepción de la razón como facultad mental preexistente y la crítica de la separación dualista

cartesiana entre mente y mundo; pero, en mayor medida que otros pensadores, remarcó el modo en que la comprensión práctica arraiga en las tradiciones y supone la transmisión de cierta herencia intelectual, afectiva y práctica compartida (Wells, 1994). Por ese énfasis en la facticidad de nuestra comprensión práctica, en el carácter condicional de toda plataforma de comprensión y en el ocultamiento de lo aún no comprendido que constituye el reverso de nuestros intentos de teorización —de manera que no habría un punto de vista teórico último o un fundamento ajeno al cuestionamiento—, podríamos considerar a Oakeshott como el “Heidegger inglés” (Turner, 2005). Ahora bien, estas relaciones de la obra de Oakeshott con el pensamiento de autores como Wittgenstein o Heidegger solo resultan plenamente inteligibles sobre el trasfondo intelectual del idealismo neohegeliano británico.

La experiencia y sus modos

El vínculo del pensamiento de Oakeshott con el idealismo neohegeliano británico (en la línea de Bradley o Collingwood) resulta evidente en su primer libro sistemático, *Experience and its Modes*, originalmente publicado en 1933. En esta obra, el pensador británico desarrolla una filosofía de la experiencia, con el genitivo en sentido subjetivo y objetivo: se realiza un recuento filosófico de la experiencia plenamente satisfactoria, pero la filosofía no sería sino la consideración irrestricta de la experiencia concreta y completa, sin limitaciones abstractas. ¿A qué se refiere Oakeshott con este concepto comprensivo de “experiencia”? Como argumenta en *Experience and its Modes*, la experiencia nos remite a la totalidad plena e indivisible en que tienen lugar tanto el propio experimentar como lo experimentado; se nos da, pues, como un mundo significativo, único y coherente (cfr. Oakeshott, 1966, p. 322). En ese sentido, la experiencia y lo experimentado resultan —según Oakeshott— correlativos e inseparables (salvo para el análisis abstracto), de manera que constituyen un todo singular (cfr. 1966, p. 9).

Por otro lado, desde una posición característicamente idealista y de profundo arraigo hegeliano, Oakeshott defiende que la experiencia involucra pensamiento y juicio, de modo que “lo que se da en la experiencia es un mundo de ideas” (1966, p. 323), aunque con distintos niveles del juicio (la sensación, la percepción, la intuición, el sentimiento, la volición, etc.). Si la consideramos como una totalidad única, pueden reconocerse modificaciones de la experiencia como la conciencia, la sensación, la percepción, la volición, la intuición o el sentimiento; pero,

en todos los casos, la experiencia resulta inseparable del pensar, y nos encontramos con distintas manifestaciones de pensamiento o del juicio en cuanto afirmaciones de la totalidad concreta y singular de un mundo significativo (cfr. Oakeshott, 1966, pp. 10-11). Por eso, para el pensador británico no tiene sentido la separación abstracta entre sensación y juicio a pesar de que la primera se dé como una experiencia inmediata y el segundo aparezca asociado a la interpretación y las inferencias de la reflexión, como una modalidad de experiencia mediada. No en vano, si separamos la sensación y el juicio, habría que asumir que lo dado inmediatamente resulta tan simple y aislado como inexpresable e incompañable (cfr. Oakeshott, 1966, pp. 12-13). El caso es que no hay experiencia sin un mínimo de consciencia, esto es, sin reconocimiento y, por ende, sin juicio, sin identificación o predicación conceptual, sin relación entre ideas o sin inferencias reflexivas. Tampoco puede darse la experiencia consciente sin un sujeto portador de los estados, sin memoria ni reflexión, o bien sin cierta organización personal de un ámbito significativo e inteligible de experiencias, hábitos y conocimientos. Así —concluye Oakeshott—, ni la sensación ni la percepción pueden darse como forma de experiencia inmediata ajena a la mediación del juicio: solo percibimos lo que nos resulta reconocible como algo determinado, inteligible y significativo en la forma de un juicio, aunque no siempre se dé inferencia explícita o se articule una proposición definida (cfr. 1966, p. 13).

Además, el pensador británico argumenta que el mundo de la experiencia contiene su propio criterio de verdad al dársenos como una totalidad coherente de ideas, o bien, “un mundo de ideas a la vez único y completo” (Oakeshott, 1966, p. 323). En efecto, la verdad resulta correlativa a la experiencia plena y satisfactoria de un mundo de ideas completo y sistemático, provisto de cierta unidad inteligible, esto es, de una coherencia intelectual completa y singular, sin contradicciones ni discrepancias. Bajo esta concepción de la verdad como coherencia intelectual, la unidad y la completitud de la experiencia son inseparables del significado absolutamente coherente de un mundo de ideas logrado (cfr. Oakeshott, 1966, pp. 28-35).

Así pues, lo absoluto en la experiencia radica en lograr un mundo de ideas completo y unificado, una experiencia integral y coherente, y el conocimiento no consiste sino en un sistema de ideas coherente y satisfactorio que despliegue todas las implicaciones de un mundo de experiencia (cfr. Oakeshott, 1966, pp. 40-41). Por eso, según el pensador

británico, tampoco tiene sentido la separación abstracta de los hechos y la teoría: la teoría no es más que los hechos relacionados e integrados en un todo único; las teorías se transforman en hechos al establecerse con certeza, del mismo modo que los hechos devienen teoría al desplegar sus relaciones (cfr. Oakeshott, 1966, p. 43). En suma, la experiencia lograda se da como un mundo de ideas universales y una totalidad singular, coherente y completa. De ese modo, universalidad e individualidad no se contradicen, pues resultan correlativas: solo hay genuina universalidad en la unidad completa de lo individual, y únicamente hay individualidad lograda en la universalidad de un mundo de ideas coherente (cfr. 1966, pp. 45-46).

Asimismo, Oakeshott considera que el mundo de la experiencia plena y única coincide con la realidad, de manera que en cada experiencia se nos da la totalidad de la realidad como un mundo de ideas afirmado en juicios (incluso cuando se enuncia bajo la forma de la negación, la suposición, la imaginación o la opinión). Desde ese punto de vista, la realidad, la experiencia plena de un mundo coherente e inteligible, así como el conocimiento logrado de un sistema de ideas, resultan correlativos, y no tiene sentido diferenciarlos abstractamente, pues se estaría incurriendo en contradicción (cfr. Oakeshott, 1966, p. 49). En todo caso —sostiene Oakeshott—, aunque la realidad no sea sino la experiencia completa de un mundo de ideas, no se trata de meras representaciones mentales ni de estados mentales subjetivos. Y es que no se pueden separar abstractamente el sujeto y el objeto de la experiencia, pues esta no es sino unidad del experimentar y de lo experimentado en un mundo significativo completo, coherente y satisfactorio (cfr. 1966, pp. 56-60).

Desde la perspectiva de Oakeshott, aun cuando la experiencia plena concierne a una totalidad inteligible, nuestros juicios pueden referirse a modalidades acotadas o presuposiciones restrictivas; es lo que ocurre cuando se delimitan mundos intelectuales abstractos como los de la ciencia, la historia o la práctica. Cada una de estas detenciones o acotaciones abstractas no realiza la experiencia plena y absolutamente satisfactoria en la medida en que solo considera la realidad desde la perspectiva homogénea de la cantidad, del pasado o de la voluntad, respectivamente. Según Oakeshott, estos confinamientos abstractos de la experiencia no se dejan reducir unos a otros ni se pueden sustituir por la perspectiva filosófica concreta, pues en ese momento incurriríamos en una falacia de irrelevancia (cfr. 1966, pp. 323-328). Como detenciones

abstractas o delimitaciones restrictivas de la experiencia plena de un mundo significativo, los modos de la experiencia no constituyen partes de la experiencia, productos de distintas facultades intelectuales, o bien etapas en el desarrollo de la experiencia; se trata de mundos abstractos e independientes, con cierta coherencia bajo sus presupuestos condicionales aunque fallen a la hora de lograr una experiencia concreta completamente lograda, absoluta y sin restricciones (cfr. Oakeshott, 1966, pp. 72-73). En fin, la relación entre los distintos modos y la experiencia absoluta es la que existe entre lo abstracto y lo concreto; no en vano la diversidad de los modos de experiencia (la ciencia, la historia y la práctica) solo resulta inteligible en la unidad concreta y absolutamente satisfactoria de la experiencia (cfr. Oakeshott, 1966, p. 81). Precisamente, en la concepción del pensador británico, la filosofía constituye un tipo de experiencia sin presupuestos restrictivos, que despliega una comprensión autoconsciente y autocrítica de las limitaciones de los modos abstractos de experiencia y busca autónomamente la experiencia lograda de un mundo de ideas plenamente inteligible y absolutamente coherente (cfr. Oakeshott, 1966, p. 82).

Racionalidad, imaginación y aprendizaje

En *El racionalismo en la política y otros ensayos* (originalmente publicado en 1962), Oakeshott matiza significativamente su concepción anterior de los modos de la experiencia. Como se aprecia en el ensayo “El racionalismo en la política”, de 1947, el pensador británico inicia un rescate de los idiomas de la actividad y los hábitos tradicionales que subyacen tanto a las distintas modalidades de conocimiento humano cuanto a nuestros principios reflexivos. En su crítica del racionalismo, Oakeshott sostiene que existe un vínculo interno entre el conocimiento y las formas de actividad, y distingue dos tipos de conocimiento: el conocimiento técnico es el saber diagnóstico de lo que hay que hacer y se puede formular reflexivamente en reglas deliberadamente aprendidas y proposiciones explícitas para la resolución de problemas; por otra parte, el conocimiento práctico corresponde a un *saber cómo*, y está incorporado en nuestros hábitos tradicionales e idiomas comunes de actividad, sin requerir reflexión ni seguimiento de reglas explícitas (cfr. Oakeshott, 2000, pp. 27-30). Aunque resulta difícil separar el conocimiento técnico y el conocimiento práctico, ya que se trata de “componentes gemelos del conocimiento involucrados en toda actividad humana” (2000, p. 27), Oakeshott argumenta que cierta teoría del conocimiento propia del

racionalismo ha reducido toda forma de saber al conocimiento técnico y ha consagrado la ilusión de la soberanía de la técnica (2000, pp. 30-31).

Del mismo modo, en el ensayo “La conducta racional”, Oakeshott cuestiona la perspectiva racionalista según la cual la racionalidad consiste en la actividad propositiva, en la persecución deliberada de fines premeditados y explícitamente formulados, en la reflexión desapegada y elección calculada de fines y medios, así como en el seguimiento u observancia de principios y reglas formuladas proposicionalmente (cfr. 2000, pp. 106-107). Esta concepción racionalista de la actividad humana parece asumir que la mente puede separarse del contenido efectivo de lo que se hace, como si fuese un instrumento neutral y formalmente independiente (cfr. 2000, p. 109). Oakeshott impugna la consideración de la mente neutral o la inteligencia pura como algo existente por sí mismo que luego adquiere contenidos en forma de ideas y causa la ejecución de acciones; y es que la mente o inteligencia no son sino resultados de lo que hacemos y de nuestro conocimiento de cómo actuar y aplicar distinciones. Según Oakeshott, “esta mente es una ficción; no es más que actividad objetivada” (2000, p. 112). Por otro lado, la actividad no es racional porque implique la formulación explícita de reglas y principios proposicionales, pues se presupone un conocimiento práctico sobre cómo decidir los asuntos circunstanciales, todo un idioma compartido de actividad y cierta fidelidad a nuestros hábitos tradicionales, de los cuales los principios reflexivos son apenas una abreviatura. Por eso, concluye Oakeshott, la actividad humana es racional cuando resulta fiel al conocimiento habitual sobre cómo conducirse conforme al idioma tradicional apropiado, y explora sus sugerencias (*intimations*) de manera que se mantenga “un lugar en el flujo de la simpatía, la coherencia de la actividad, que integra un modo de vida” (2000, p. 130).

Pese a este marcado énfasis en las actividades habituales y los idiomas tradicionales de comportamiento, Oakeshott sigue manteniendo que hay un vínculo interno entre experiencia, realidad y conocimiento, solo que ahora insiste en que también son inseparables el conocimiento y la actividad. En el ensayo de 1959 titulado “La voz de la poesía en la conversación de la humanidad”, el pensador británico reafirma su concepción previa: “el mundo real es un mundo de experiencia dentro del cual el yo y el no-yo se revelan en la reflexión” (Oakeshott, 2000, p. 453). Si en *Experience and its Modes* la experiencia y lo experimentado resultaban inseparables como aspectos de la conformación de un mismo mundo significativo, ahora Oakeshott plantea que el reconocimiento

como *yo* y la separación del *no yo* se generan recíprocamente a través de la actividad en que consiste el yo. Así, la actividad del yo resulta primordial aunque exhiba distintos grados de fuerza, modalidades específicas y habilidades particulares. Oakeshott no solo identifica al yo con su actividad, sino que además concibe la actividad del yo como imaginación, o sea como creación y elaboración de imágenes a través de modos específicos de imaginar y de habilidades imaginativas particulares (cfr. 2000, p. 454). Recíprocamente, el no yo correspondería a las imágenes constituidas en la actividad imaginativa del yo bajo formatos específicos y en campos imaginativos variables y discernibles. De la misma manera que no cabe separar una mente neutral e independiente del contenido de sus actividades, la imaginación tampoco es una facultad pura: “No es actividad genérica, que preceda y provea los materiales a actividades especiales; en todas sus apariciones está gobernada por consideraciones específicas y discernibles” (Oakeshott, 2000, p. 455). Si en *Experience and its Modes* la experiencia era inseparable del pensamiento y del juicio, ahora se mantiene el vínculo del pensamiento con la actividad de la imaginación, uno de cuyos modos imaginativos es precisamente el pensamiento (cfr. Oakeshott, 2000, p. 455). Y, así como en *Experience and its Modes* se diferenciaban los modos de experiencia de la ciencia, la historia y la práctica (como mundos abstractamente acotados cuyas contradicciones solo podían ser superadas desde la perspectiva filosófica de una experiencia absoluta y plenamente lograda), en “La voz de la poesía en la conversación de la humanidad” el pensador británico considera que la ciencia, la historia, la práctica y, en particular, la poesía constituyen voces idiomáticas de la actividad humana y modos de la imaginación con un lenguaje propio y una manera determinada de expresarse. Según Oakeshott, los universos de discurso y las voces de la actividad imaginativa de la humanidad no se organizan sistemáticamente en algún orden racional; solo se reúnen en su diversidad idiomática, exploran sus matices expresivos y se relacionan conversacionalmente, sin que pueda afirmarse en exclusiva alguna manera de hablar idealizada o alguna razón prominente:

En una conversación, los participantes no realizan una investigación ni un debate; no hay ninguna “verdad” que descubrir, ninguna proposición que probar, ninguna conclusión que buscar. Los participantes no tratan de informar, persuadir o refutarse recíprocamente, de

modo que el poder de convicción de sus expresiones no depende de que todos hablen el mismo idioma; pueden diferir sin estar en desacuerdo (Oakeshott, 2000, p. 448).

Aunque en *Experience and its Modes* la filosofía se arrogaba la exploración ilimitada de una experiencia absolutamente satisfactoria, el lenguaje de la filosofía tampoco puede monopolizar la conversación humana, ya que solo examina el estilo de cada voz y reflexiona parasitariamente sobre las relaciones entre los universos de discurso, sin contribuir específicamente al curso conversacional (cfr. Oakeshott, 2000, pp. 449-450).

Los ensayos recogidos en *La voz del aprendizaje liberal* (originalmente publicado en 1989) permiten reconocer un nuevo énfasis que nos conduce desde la experiencia, el conocimiento habitual de nuestras actividades compartidas y los modos de la imaginación humana hasta el aprendizaje, entendido como aspecto constitutivo de la inteligencia humana y compromiso de autocomprensión que nos vincula a toda una herencia de artes, prácticas y lenguajes. Del mismo modo que la experiencia, la mente o la imaginación humanas son inseparables de sus actividades y contenidos sustanciales, tampoco el aprendizaje cultural consiste en la adquisición de capacidades o aptitudes intelectuales generales al margen de las expresiones sustanciales de pensamientos, juicios, afectos, indagaciones e interpretaciones; y es que, según Oakeshott, “aprender es llegar a comprender y responder a estas expresiones sustanciales de pensamientos como invitaciones a pensar y creer” (2009, p. 54). En ese sentido, el aprendizaje humano constituye una iniciación en los modos de la imaginación humana y en las distintas voces culturales y hábitos intelectuales que nos permiten autocomprendernos; se trata del compromiso de participar activamente en la conversación humana (cfr. Oakeshott, 2009, p. 62).

En el ensayo “El aprendizaje y la enseñanza”, de 1967, Oakeshott no solo recalca el compromiso de autocomprensión o la actividad inteligente y libre, constitutivos del aprendizaje; insiste, además, en el carácter sustancial de la herencia de pensamientos y logros aprendidos, adquiridos como un mundo de expresiones significativas: “un todo de significados entrelazados que se establecen e interpretan entre sí” (Oakeshott, 2009, p. 70). En ese contexto, el pensador británico vincula lo que sabemos a capacidades (*abilities*) con distinto nivel de conocimiento implicado, ya se trate de habilidades para realizar actos corporales o

bien de capacidades complejas para llevar a cabo operaciones mentales o actividades intelectuales. En todo caso, la capacidad aún lo que sabemos y el uso, de manera que el saber se vincula constitutivamente con aquello que podemos hacer o comprender (cfr. Oakeshott, 2009, pp. 75-76). Además, las capacidades integran un componente de información, esto es, datos relevantes y hechos conocidos que proveen reglas para ejecutar acciones y criterios para evaluar desempeños y detectar actuaciones erróneas. Incluso hay proposiciones con forma de regla que aportan principios explicativos para dar cuenta del curso lógico de una actuación, aunque en ese tipo de información no se trata de practicar o adquirir una habilidad, sino de la actividad de explicar y entender, la cual no siempre es parte del conocimiento constitutivo de una acción (cfr. Oakeshott, 2009, pp. 78-80).

Ahora bien, aunque en el conocimiento haya un componente de información, es decir, hechos identificables y proposiciones que articulan reglas para expresar nuestras capacidades, nuestro conocimiento no se agota en su aspecto informacional, pues también concurre el juicio o discernimiento: “hay que sumar el ‘saber cómo’ al ‘saber qué’ de la información” (2009, p. 80). En *Experience and its Modes* ya se había insinuado que hay juicios no explícitamente articulados en proposiciones; y, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, se reconocía el carácter implícito de nuestro compromiso con el seguimiento de las sugerencias de la tradición y del conocimiento habitual de nuestros idiomas de actividad. Ahora Oakeshott asocia abiertamente el juicio o discernimiento (*judgment*) con ese componente tácito o implícito del conocimiento que no puede formularse en proposiciones, reglas o recuentos de información. En todo caso, el pensador británico no considera razonable separar el *saber cómo* del *saber qué*; y es que, aunque algunas capacidades parecen no involucrar el componente informacional de las reglas, el *saber cómo* está implicado en todo conocimiento genuino y no es un tipo de conocimiento distinto. Por eso Oakeshott prefiere hablar del juicio o de la capacidad de pensar a la hora de caracterizar el componente del conocimiento implicado en la interpretación circunstancial, así como en el empleo, determinación de la importancia y elección tanto de la información cuanto de las reglas pertinentes (cfr. 2009, p. 81). Pero, además, las capacidades que adquirimos y las reglas de comprensión incorporadas se especifican en un estilo de expresión individual que no se deja reducir a proposiciones ni se articula en reglas; en suma, el

aprendizaje humano es también la adquisición implícita de un estilo (cfr. Oakeshott, 2009, p. 83).

Comprensión y teorización

El vínculo teórico que, a través de los escritos de Oakeshott, se establece entre experiencia, actividad, imaginación, conocimiento y aprendizaje experimenta una redefinición conceptual en el libro *On Human Conduct*, de 1975. En el primer ensayo que compone esta obra, titulado “On the Theoretical Understanding of Human Conduct”, el pensador británico introduce todo un léxico que gira en torno a la comprensión y la teorización. Si en *Experience and its Modes* parecía predominar la consideración filosófica de la experiencia absoluta y plenamente lograda, ahora el punto de partida consiste en la comprensión condicional del acontecer (y el vocabulario de la experiencia pasa a segundo plano). Oakeshott comienza aclarando que la comprensión arraiga en la situación humana, que inevitablemente se desenvuelve en un mundo significativo, comprensible e inteligible de acontecimientos; ahora bien, la comprensión también puede comprometerse incondicionalmente con la búsqueda de una mayor inteligibilidad, en cuyo caso nos involucramos en la aventura intelectual de la teorización (cfr. 2003, p. 1). En ese sentido, el compromiso de teorizar presupone como condición un acontecer (*going-on*) al cual se presta atención, y que es reconocido como un dato comprendido e inteligible para una conciencia reflexiva. Como ocurría en *Experience and its Modes*, el compromiso de comprender surge de algún juicio o hecho ya comprendido, que puede suscitar una indagación crítica y nuevas interrogantes pese a que ya hay cierta suficiencia condicional en nuestra primera comprensión del acontecer. Para Oakeshott, “el compromiso de comprender consiste, entonces, en una empresa de teorizar continua, autopropulsada, crítica” (2003, p. 2). En la comprensión cotidiana o en nuestras aventuras de teorización, podemos alcanzar plataformas condicionales de comprensión a partir de las cuales cabe continuar indagando para alcanzar un entendimiento más logrado, pero nunca definitivo. Por otra parte, hay otras condiciones de la comprensión teórica, como la conciencia reflexiva, la presencia de un teorizador preocupado por comprender, una apuesta y diseño de investigación, así como un teorema resultante. El pensador británico recurre al vocabulario filosófico griego para clarificar las características de la teorización y los aspectos de la comprensión teórica:

Thea: un espectáculo, la observación de un “acontecer”.
Theorein: distinguir, atender y quizás identificar un “acontecer”.
Theoros: un espectador preocupado por seguir y comprender un “acontecer”; un teorizador.
Theoria: la actividad de contemplación, de indagación y de búsqueda de la comprensión; teorizar. Y *theoremata*: lo que emerge de esta actividad, la comprensión de un “acontecer”; un teorema (Oakeshott, 2003, p. 3, nota 1).

Eso sí, en ningún caso el resultado teórico constituye un término incondicional de la investigación, ya que siempre podría incitar un nuevo compromiso incondicional a comprender lo que aún no se comprende del todo. Al fin y al cabo, la teorización devela tanto como oculta, de manera que “la ironía de toda teorización es su propensión a generar, no una comprensión, sino algo que aún no se comprende” (Oakeshott, 2003, p. 11). Según Oakeshott, este énfasis en el teorizar como empresa transitiva permite entender que la teoría no es una estructura autosuficiente, sino una actividad y un compromiso de aprender a comprender más claramente aquello que ya resulta inteligible de cierta forma.

Para comprender la inteligibilidad del acontecer se requiere el reconocimiento de características y la composición reflexiva de esas características en identidades conceptuales. Así pues, la identificación constituye una forma de comprensión que permite aprehender algo como una conjunción de características y componer algún tipo ideal específico, de manera que el acontecer resulta comprendido como unidad de lo particular y lo general. Como en *Experience and its Modes*, el acontecer resulta inteligible en cuanto mundo de ideas y no se puede separar lo comprendido y el compromiso de comprender: “La comprensión y el instrumento de la comprensión emergen conjuntamente” (Oakeshott, 2003, p. 4). En todo caso, el pensador británico enfatiza ahora los niveles de comprensión posibles, pues la aprehensión inicial de un acontecer comprendido como reconocimiento de características puede dar lugar luego a identificaciones y reidentificaciones más ajustadas de tipos ideales, de modo que se comprendan los hechos. Además, la comprensión del acontecer identificado alcanzada con cada juicio puede introducir una invitación a seguir investigando las relaciones con otras identidades y a explorar las conexiones entre aconteceres; en ese caso, la teorización alcanza una plataforma de comprensión con condiciones y supuestos incuestionables (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 6-7).

Si en *Experience and its Modes* se planteaba la posibilidad de acotar la experiencia bajo la forma limitada de mundos abstractos y homogéneos como los de la ciencia, la historia o la práctica, en *On Human Conduct* se perfilan distintas plataformas de comprensión condicionales que permiten comprender aconteceres identificados y teorizar relaciones especificadas. La identificación de un acontecer en cierta plataforma de comprensión condicional puede incitar también un diagnóstico utilizable para la posible ejecución de una acción a partir de juicios determinados (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 7-8). Pero, cuando el teorizador se compromete con el examen crítico de las condiciones y supuestos de una plataforma de comprensión, se instala en una nueva plataforma de comprensión condicional que le permite identificar un acontecer a través de presupuestos y postulados, como pueden ser las leyes de una ciencia. Cada plataforma de comprensión condicional introduce una teorización autónoma no reducible a otras plataformas, y exhibe su propia validez condicional. Además, cada plataforma de comprensión condicional involucra ciertos órdenes de indagación que especifican las preguntas posibles y las diferentes identidades categoriales implicadas. Así como en *Experience and its Modes* se remarcaba el riesgo de la confusión categorial al extrapolar las características de un modo de experiencia en otro, en *On Human Conduct* se argumenta que no logran prescribirse órdenes de indagación precisos a partir de identidades categorialmente ambivalentes (cfr. Oakeshott, 2003, p. 12).

En el caso de que siga interrogando los postulados condicionales como algo que también espera ser comprendido (y no solo empleado para comprender), el teorizador emprende la aventura filosófica de indagar constantemente el carácter condicional de los supuestos de cualquier comprensión. Solo por ese continuo reconocimiento de la condicionalidad de todo teorema puede sostenerse que la filosofía es un compromiso de teorización incondicional, no porque alcance a aprehender presupuestos incondicionales o fundamentos últimos ni mucho menos porque pueda reemplazar las plataformas de la comprensión cotidiana o los órdenes de indagación de alguna ciencia concreta (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 9-12).

En el ensayo "On the Theoretical Understanding of Human Conduct", Oakeshott distingue enfáticamente la categoría de aconteceres y órdenes de indagación correspondientes que son propios de los procesos desprovistos de inteligencia (al ser determinados por condiciones causales o compuestos por leyes), y, por otro lado, la

indagación pertinente para las prácticas humanas, que amerita una teorización de identidades como autocomprensiones y expresiones de inteligencia reflexiva, aprendizaje y evaluación normativa. Frente a la experiencia comprensiva y constitutiva de mundos en *Experience and its Modes*, ahora parece trazarse una línea divisoria entre tipos básicos de aconteceres (los procesos y las prácticas), que condicionan categorialmente nuestras opciones de comprensión y órdenes de indagación. Para poder hacer inteligible la identidad de cada uno de estos aconteceres a partir de sus presupuestos o postulados, no solo se requiere especificar su problemática en el marco de los distintos órdenes de investigación, sino también prescribir un idioma de indagación particular referente al asunto investigado (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 13-16). Según el pensador británico:

Cada uno de tales idiomas es un sistema inequívoco de teoremas que ha adquirido (o aspira a) la condición de una “ciencia” distinguible; esto es, el siempre inacabado carácter ideal compuesto de teoremas que a un teorizador le preocupa construir, y que aquí se usa como un instrumento de comprensión. De este modo, por ejemplo, dentro del “orden” de indagación concerniente a “acontecere” identificados como manifestaciones de inteligencia, son idiomas distintos la ética, la jurisprudencia y la estética; así como la física, la química y la psicología son idiomas similarmente distinguibles dentro del “orden” de indagación concerniente a identidades especificadas como componentes de un “proceso” (Oakeshott, 2003, p. 17).

En ese sentido, para el pensador británico, las ciencias constituyen órdenes e idiomas de indagación categorialmente autónomos, excluyentes e irreducibles, que suministran un aparato de comprensión condicional bajo la forma de un sistema de teoremas (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 17-18). En el caso de la comprensión teórica del comportamiento humano, parece irrelevante suministrar explicaciones en términos de procesos psicológicos o sistemas sociológicos, pues la actividad y las interacciones humanas involucran presupuestos distintivos: la conciencia reflexiva y la autocomprensión de la propia situación; la libertad de los agentes; el desenvolvimiento del agente en un mundo de asuntos, ocasiones y cosas inteligibles (*pragmata*); la deliberación reflexiva de las propias

opciones de acción; la persuasión y el discurso persuasivo, así como la posible justificación, por parte del agente, de sus actuaciones, o bien la explicación de sus razones (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 36-50).

Como ocurría en “La voz de la poesía en la conversación de la humanidad” o en “El aprendizaje y la enseñanza”, el pensador británico también destaca el nexo entre comprensión y acción al teorizar las condiciones del comportamiento humano y le da a la propia teorización el carácter de una actividad (aunque no pueda equipararse con el comportamiento teorizado): “Hacer consiste en un comprender, e innegablemente en toda comprensión hay un hacer” (Oakeshott, 2003, p. 34). Asimismo, cuando Oakeshott reflexiona sobre la libertad inherente a la actividad humana genuina, argumenta que se trata de la conciencia reflexiva y la comprensión inteligente, por parte del agente, de su situación y de sus propias opciones; pero no se identifica con la cualidad sustantiva de autodirigirse, en virtud de cierta autosuficiencia de la voluntad subjetiva, de la autodeterminación o de una autonomía intrínseca e incondicional (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 36-37). Además, la actividad humana exhibe intencionalidad solo en la medida en que el agente se compromete inteligentemente con su situación y escoge y realiza acciones específicas para hacerse cargo de lo inaceptable de la situación actual; sin embargo, no puede decirse que se tenga una intención previa o propositiva, de manera que se elija un fin premeditado o una meta deseada y, consecuentemente, los medios de su satisfacción (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 39-40).

Por lo demás, la actividad humana se despliega habitualmente en el marco condicional del comportamiento *inter homines*, es decir, en respuesta a otros agentes que responden a nuestras iniciativas con sus propios compromisos, comprensiones, elecciones y acciones. De ahí la importancia de la enunciación persuasiva y de esas recomendaciones respecto a los méritos de las acciones, que los agentes comparten conversacionalmente con otros en el discurso de la deliberación y en la argumentación persuasiva (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 44-49). Oakeshott también discute el supuesto aspecto subjetivo de la actividad humana en respuesta a la situación que el agente reconoce como propia. Y es que la acción requiere comprensión y diagnóstico apropiado de la situación en que el agente se encuentra; ahora bien, no se trata de un sentimiento o pensamiento meramente subjetivos ni se requiere a un sujeto ensimismado y egocéntrico, que persiga metas exclusivamente

particulares al margen de su situación, comprendida y compartida con otros (cfr. Oakeshott, 2003, pp. 51-54).

Pero quizás el aspecto más distintivo de las prácticas humanas sea su carácter normativo, eventualmente expresado como un lenguaje moral vernáculo para el autodescubrimiento (*self-disclosure*) y la autoescenificación (*self-enactment*) del agente:

Una práctica puede identificarse como un conjunto de consideraciones, maneras, usos, observancias, costumbres, estándares, máximas canónicas, principios, reglas y oficios, que especifican procedimientos convenientes o denotan obligaciones o deberes relacionados con acciones y enunciados humanos (Oakeshott, 2003, p. 55).

Por último, en *On Human Conduct* es tal el énfasis de Oakeshott en la contingencia e inteligibilidad contextual de las actividades humanas que la comprensión lograda de las prácticas parece pasar por identificarlas como eventos históricos dependientes de otros acontecimientos en la trama de una historia. En suma, la teorización de la actividad y los discursos humanos se logra primariamente en una tarea de comprensión histórica de los acontecimientos como resultados contingentes de elecciones y encuentros entre agentes humanos:

La comprensión teórica de una acción o enunciación sustantiva es, entonces, en principio, una comprensión "histórica". Teorizar una actuación consiste en atender a un acontecimiento y comprenderlo como un agente (él mismo una continuidad contingente de creencias) embarcado en una aventura de autodescubrimiento y autoescenificación en relación con y en términos de sus circunstancias contingentes comprendidas (Oakeshott, 2003, pp. 106-107).

En todo caso, esta reivindicación de la comprensión histórica como modo de aprehender las actividades y discursos humanos contingentes no implica alguna forma de historicismo que consagre la perspectiva histórica, ni suministra un entendimiento consumado de nuestra experiencia. No en vano Oakeshott reconoce que existen otras plataformas de comprensión para las actividades humanas inteligentes (como la ética, la estética o la jurídica) y otros órdenes de

indagación para los procesos causales de la naturaleza. Efectivamente, como el pensador británico argumenta en *Sobre la historia y otros ensayos* (originalmente publicado en 1983), la teorización histórica constituye un tipo de indagación distintiva, no reducible a la investigación de procesos causales o determinaciones estructurales. Sin embargo, el pasado histórico no coincide con un pasado práctico decisivo para la vida; del mismo modo, la comprensión histórica no brinda un acceso filosófico privilegiado a cierta historicidad de la existencia humana ni a la proyección práctica primordial, incondicional e inmediata del quehacer humano en el mundo (cfr. Oakeshott, 2013, pp. 33-35). Como ya se planteaba en *Experience and its Modes*, la indagación histórica no puede pretender una comprensión integral y sustantiva de la experiencia lograda: solo constituye una teorización condicional de las actividades humanas contingentes en términos de vestigios, testimonios e indicios (situaciones, actuaciones, artefactos y enunciaciones simbólicas), interrelacionados conceptualmente e inferidos desde el presente y que se ensamblan para dar respuesta a ciertas preguntas sobre el pasado (cfr. Oakeshott, 2013, p. 56).

Idealismo, escepticismo y hermenéutica

En consonancia con la concepción de Oakeshott de la verdad como la coherencia lograda de un mundo de ideas completo y singular, nuestro recorrido por la labor de teorización del pensador británico a través de su obra ha privilegiado el desarrollo coherente de sus ideas y la unicidad de su aventura intelectual (a pesar de ciertos cambios en el vocabulario filosófico). Ciertamente, desde la categoría central, absoluta e incondicional de “experiencia” en *Experience and its Modes*, nuestro autor parece haber descentrado su perspectiva marcadamente neohegeliana y explora, a través de su obra posterior, otros términos clave para dar cuenta de las condiciones de la inteligibilidad significativa de las actividades y mundos humanos: la categoría de “conversación” entre voces distintas, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*; la categoría de “comprensión” del acontecer contingente, en *On Human Conduct* (cfr. Alexander, 2012, pp. 26-34). Asimismo, cabe reconocer un desplazamiento progresivo desde la conceptualización de la *experiencia* en los años treinta a la tematización de la *tradición* en los cuarenta y cincuenta para, finalmente, privilegiar el idioma moral y la normatividad de la *práctica* en los setenta (cfr. López Atanes, 2010, pp. 75-87).

Sin embargo, aun cuando Oakeshott expresa a través de toda su obra ciertas reservas respecto a la concepción de la filosofía como un sistema rígido o una doctrina cerrada, y aunque cultivó un personal estilo ensayístico, nunca dejó de desplegar el pensamiento sistemático y la preocupación por clarificar de manera coherente nuestros supuestos intelectuales condicionales, de manera que cabe reconocer en sus escritos un esfuerzo intelectual inteligible y coherente (cfr. Podoksik, 2003, p.4). Si bien no plantea una teoría del conocimiento o una epistemología que pretendan establecer las estructuras o principios últimos del saber desde una perspectiva fundacional, Oakeshott no dejó de teorizar sobre las condiciones de la experiencia, de la comprensión y de la propia teorización, sin pretender haber agotado los matices de los distintos modos de experiencia y plataformas de comprensión desde alguna posición filosófica incondicional y abstractamente autosuficiente. En ese sentido, podemos sospechar —con Oakeshott— que habría algo de vana empresa seudofilosófica en la perspectiva epistemológica tradicional, como lo hay en cualquier enfoque abstracto e indeterminado que intente dictarle a los distintos modos de experiencia sus estándares de validez y prescriba a las plataformas de comprensión humanas condiciones incondicionales.

Los especialistas en Oakeshott han tratado de identificar las diferentes influencias, afinidades y complicidades intelectuales que hay entre el pensador británico y ciertos autores del canon filosófico. En ese sentido, existe cierto consenso respecto a la influencia declarada del idealismo filosófico de Hegel y Bradley, así como respecto al influjo implícito del neohegelianismo británico y de Collingwood (cfr. Boucher, 2012, pp. 251-259; Franco, 2004, pp. 24-30 y 45-46). En su reconstrucción filosófica del idealismo británico, David Boucher y Andrew Vincent (2012) atribuyen a los pensadores de esta orientación una serie de ideas recurrentes y entrelazadas, que fácilmente pueden reconocerse en la reflexión de Oakeshott. El principio guía del idealismo británico afirma que la conciencia resulta inseparable de lo experimentado: no es una recepción pasiva de representaciones externas, sino una actividad constitutiva de la realidad conocida en la que naturaleza y espíritu se vinculan internamente más allá de la distinción representacional entre sujeto y objeto. Sin este supuesto de la conciencia, nada resultaría inteligible o significativo (cfr. Boucher y Vincent, 2012, pp. 1-2). Puesto que resulta inconcebible una realidad independiente a la cual nuestras representaciones mentales hubieran de corresponder, entre

los neohegelianos británicos se impuso una noción de la verdad como coherencia de nuestros juicios y del mundo de ideas completo con el cual se relacionan y se implican. Desde la perspectiva del idealismo absoluto neohegeliano que Oakeshott asumió, el punto de partida es el carácter comprensivo, integral e inclusivo de nuestra experiencia como unidad relacional a partir de la cual se diferencian los distintos aspectos familiares de nuestro mundo. Por lo demás, la noción neohegeliana de “experiencia” no implica necesariamente el acceso primario a una experiencia sentiente básica, pues toda experiencia implica pensamiento y juicio, como bien entendió Oakeshott. Además, el idealismo británico adoptó un tipo de explicación basada en la génesis o emanación histórica y en el desarrollo evolutivo de los problemas, lo que concuerda con la preocupación de Oakeshott por las contingencias históricas de la comprensión. Por último, los neohegelianos británicos concibieron el mundo de la experiencia modalmente, esto es, como modos que estipulan condiciones de verdad al enmarcar la coherencia y comprensión de nuestros juicios. Respecto a estos modos, la filosofía asumía un rol más o menos protagónico, dependiendo de cómo cada pensador relacionaba teoría y práctica: en el caso de Oakeshott, la filosofía solo sobreviene cuando los distintos modos de experiencia han desplegado su actividad acotada, y no puede reemplazarlos (cfr. Boucher y Vincent, 2012, pp. 40-42). En virtud de su compromiso intelectual con el panorama filosófico del neohegelianismo británico (del que adoptó cierto monismo de la experiencia, la noción de “absoluto”, la de “modalidad” y la concepción coherentista de la verdad), Oakeshott encontró una plataforma para oponerse al naturalismo, al positivismo, al utilitarismo, así como para resistir el realismo de Russell y Moore (cfr. Boucher, 2012, p. 248).

Aun cuando se reconoce la deuda hacia el idealismo británico, se ha discutido la presencia de cierto escepticismo filosófico en el pensamiento de Oakeshott. Quienes defienden la idea de que el pensador británico es un *idealista escéptico* aducen su concepción no fundacional, restrictiva y autocrítica de la filosofía, más próxima al razonamiento práctico y al tenor conversacional que a una ciencia de las ciencias; además, rescatan un vínculo con el escepticismo filosófico de Montaigne, esto es, un compromiso con el carácter condicional de la comprensión humana que hace inviable un saber incondicional y definitivo (cfr. Tseng, 2003, pp. 2-3). En ese sentido, cabría pensar que el pensamiento de Oakeshott socava el proyecto filosófico de la Ilustración, no solo al impugnar la epistemología fundacional (con su cientificismo, su concepción representacional de la

mente, su teoría del conocimiento como relación entre sujeto y objeto o su racionalismo universalista), sino también al recusar el formalismo en ética y el naturalismo en historiografía (cfr. Tseng, 2003, p. 6). El tipo de escepticismo filosófico que ilustra Oakeshott no sería tanto el escepticismo pirrónico radical, sino un escepticismo moderado semejante al de Hume, para quien el razonamiento demostrativo sobre la estructura causal de la naturaleza ha de dar paso a nuestras inferencias probables basadas en la costumbre o el hábito. Al fin y al cabo, aunque Oakeshott cuestionaría un escepticismo filosófico de corte naturalista (que de algún modo socavara la fiabilidad de la experiencia), también es cierto que remarca el carácter condicional e incompleto de los distintos modos de experiencia y reconoce la diversidad de los presupuestos del saber más allá de alguna razón universal (cfr. Tseng, 2003, pp. 114-117). Ahora bien, el escepticismo filosófico parece deberle aún más al tradicionalismo escéptico de Montaigne, que insiste en la imposibilidad de obtener un conocimiento absoluto dada la condicionalidad y contingencia de nuestras búsquedas intelectuales, inevitablemente contextualizadas en los marcos tradicionales de la vida cotidiana. Así pues, se puede afirmar que la concepción de la experiencia como una totalidad concreta y significativa lleva aparejada, en el pensamiento de Oakeshott y frente a las exigencias fundacionales de la epistemología moderna, un reconocimiento de la relevancia del saber implícito articulado en nuestras tradiciones (cfr. Tseng, 2003, pp. 117-119). En definitiva, el escepticismo de Oakeshott resultaría inseparable de su idealismo neohegeliano, tal como se expone en *Experience and its Modes*.

La relación del pensamiento de Oakeshott con algunas corrientes intelectuales contemporáneas resulta más difícil de evaluar, ya que en la prosa estilizada y en el estilo ensayístico de nuestro autor no abundan las citas a otros filósofos del siglo XX. No obstante, resulta razonable pensar que el pensador británico conocía las propuestas filosóficas que saturaban los ambientes académicos en que se desarrolló. No es forzado suponer que Oakeshott estaba al tanto de las ideas de Wittgenstein (con quien coincidió como docente en Cambridge) a pesar de no haber hecho referencia explícita ni discutir abiertamente las ideas del filósofo austriaco; de hecho, se han planteado ciertas perspectivas compartidas entre los dos autores en lo que concierne a su concepción del lenguaje como actividad y a la relevancia que ambos asignan a las prácticas y marcos lingüísticos (cfr. Plotica, 2015, p. 16). En ese sentido, resulta concebible una conversación virtual entre Oakeshott y

Wittgenstein que permitiría poner de manifiesto sus afinidades. Ambos pensadores compartirían una concepción no fundacional de la actividad filosófica, que privilegia las prácticas subyacentes a la teorización, de manera que la filosofía se limitaría a describir las condiciones de la comprensión común cotidiana. Además, tanto Oakeshott como Wittgenstein entenderían la acción humana como práctica articulada sobre el trasfondo intersubjetivo de la trama de prácticas, reglas y usos comunitarios; así, ambos considerarían que la agencia personal está enmarcada por las convenciones de la tradición, y sostendrían que el mundo humano no está conformado por hechos, sino por comprensiones articuladas en prácticas discursivas y expresadas en enunciaciones y acciones (cfr. Plotica, 2015, p. 17). En suma, los dos pensadores asumieron la diversidad de los marcos de enunciación y enunciación como juegos de lenguaje o prácticas sostenidas en voces idiomáticas distintas, y entendieron que la enunciación y la acción resultan inteligibles a partir de ciertas técnicas o artes aprendidas de empleo del lenguaje. Asimismo, ambos reconocieron la dimensión social e intersubjetiva de las acciones y enunciaciones humanas, y destacaron que el empleo del lenguaje se sostiene en convenciones e instituciones sociales estructuradas en virtud de reglas compartidas (cfr. Plotica, 2015, pp. 19-22).

Por otro lado, aunque Oakeshott visitó Marburgo en los años veinte, cuando Heidegger era docente (y Gadamer, fiel discípulo), y a pesar del interés del pensador británico por la filosofía alemana contemporánea, apenas hay referencias a la hermenéutica filosófica en los escritos de nuestro autor. Sin embargo, hay propuestas de ubicar el significado del pensamiento de Oakeshott en el contexto de la hermenéutica filosófica del siglo XX, pues su teorización de las categorías de la experiencia humana siguió la misma pista hegeliana que siguieron quienes indagaron la comprensión condicional del significado como una construcción históricamente enmarcada (cfr. Nardin, 2001, pp. 5-6). Oakeshott compartiría con la hermenéutica filosófica la asunción de que la experiencia humana consiste en significaciones y de que la interpretación se vincula con nuestra precomprensión del mundo al explicitar temáticamente aquello que ya comprendemos de alguna manera. En ese sentido, la filosofía no sería más que una labor interpretativa de aquellas interpretaciones ya disponibles en otros dominios acotados de experiencia, bajo el supuesto de que cualquier experiencia constituye un encuentro dialéctico entre la comprensión y lo comprendido —o bien, entre el intérprete y lo interpretado—, que permite ampliar los horizontes

condicionales de la comprensión (cfr. Nardin, 2001, pp. 5-6). Por nuestra parte, consideramos que una lectura en paralelo de la hermenéutica filosófica de Gadamer y de los escritos de Oakeshott (en especial a partir de *El racionalismo en la política y otros ensayos*) permite reconocer más supuestos comunes: la dimensión lingüística de la actividad y el aspecto conversacional de la condición humana (cfr. Gadamer, 2003, pp. 526-547; 2004, pp. 145-152); la crítica al racionalismo universalista y los métodos intelectuales instrumentales de la Ilustración (cfr. Gadamer, 2004, p. 48); la distinción entre el saber práctico (deliberativo y circunstancial) y la planificación técnica o el control instrumental (cfr. Gadamer, 2003, pp. 386-395); el reconocimiento de la contingencia y condicionalidad de nuestras acciones, enunciaciones y comprensiones, siempre situadas en cierta precomprensión (cfr. Gadamer, 2003, pp. 372-375; 2004, pp. 63-70); el rescate de la tradición —auténtica reserva de significaciones transmitidas y herencia compartida mediante su constante recreación—, así como la reivindicación de la autoridad, las fidelidades y los marcos normativos incorporados en nuestras tradiciones e instituciones (cfr. Gadamer, 2003, pp. 344-356).

En conclusión: la idiosincrática superación de la epistemología en Oakeshott

A pesar de las deudas intelectuales y de las afinidades con otras propuestas filosóficas contemporáneas, no debemos subestimar la unidad coherente que sostiene el pensamiento de nuestro autor. Desde el más explícito posicionamiento idealista de *Experience and its Modes*, Oakeshott despliega, a través de toda su teorización de los modos de la experiencia y la comprensión humana, una serie coherente de ideas respecto a las condiciones del conocimiento y el aprendizaje humanos, sin las cuales la actividad de saber y la iniciativa de teorizar resultarían ininteligibles. En ningún caso el pensador británico construye una teoría del conocimiento indeterminada o una epistemología abstracta con la pretensión de suplantar los modos acotados de la experiencia o la comprensión condicional; solo se exploran las condiciones de inteligibilidad que son inherentes a la propia experiencia concreta y a la actividad específica de teorizar.

Como una de las condiciones de inteligibilidad de la experiencia y de la comprensión, Oakeshott sostiene que la experiencia, la imaginación o la comprensión conforman nexos integrales y constitutivos en

que se perfilan de modo correlativo quien experimenta, imagina o comprende, así como lo experimentado, lo imaginado o lo comprendido sustancialmente. De esa manera, el pensador británico se aleja de la concepción representacional del conocimiento como relación extrínseca entre las capacidades internas de la mente y el mundo externo. Además, Oakeshott defiende una concepción judicativa, predicativa e inferencial de la experiencia y la comprensión; así, trasciende el mito de que hay algo dado independientemente de la experiencia y la comprensión, es decir, al margen de algún juicio que exprese el reconocimiento de algo como algo y permita la identificación conceptual de algo ya comprendido. El pensador británico también marca distancia con la concepción representacional del conocimiento en la medida en que remarca el vínculo constitutivo existente entre la experiencia o la comprensión humanas y, por otra parte, las distintas formas de actividad y elaboración imaginativas, así como los distintos modos de recepción activa y cultivo de nuestro legado de tradiciones mediante el aprendizaje. Por otro lado, al remarcar que cada idea solo resulta inteligible en virtud de su interrelación con otras ideas y con la totalidad de condiciones e implicaciones de una experiencia plenamente desarrollada (es decir, con los complejos nexos de significado que se esbozan en la experiencia y la comprensión humanas), Oakeshott desborda el entendimiento analítico y atomizado que ha caracterizado a algunas concepciones representacionales del conocimiento.

Si bien Oakeshott cuestiona la concepción representacional de la experiencia y la comprensión humana, no parece razonable atribuirle alguna forma de construccionismo relativista (como propone Marsh, 2005), en virtud del cual el conocimiento humano sería el causante, el artífice o el productor de los hechos conocidos, de modo que solo habría innumerables perspectivas cognitivas igualmente válidas, cada una con sus propios productos derivados de un sistema cognitivo específico. Al fin y al cabo, esa concepción construccionista del conocimiento comparte con la visión representacional la discutible idea de que el nexo entre el conocimiento y lo conocido resulta extrínseca, exterior y, eventualmente, funcional o instrumental, como lo es la relación entre causa y efecto, proceso productivo y producto, artífice y artefacto. Además, al introducir cierto relativismo de las formas de producción cognitiva, el construccionismo parece situarse de manera autocontradictoria en una no perspectiva externa (esto es, ajena a cualquier marco de experiencia o comprensión), desde la cual equipararía indiferentemente los distintos

puntos de vista de los sistemas cognoscentes. Bajo esa perspectiva externa construccionista, la teorización de las condiciones internas de la experiencia o la comprensión humanas parece dar paso a la psicología o a la sociología del conocimiento e, incluso, a una posible biología del conocimiento, que supuestamente se harían cargo del proceso de producción (psíquica, social o biológica) de nuestras percepciones, creencias, ideas y razones en distintos sistemas cognitivos. Se trata de un patente caso de irrelevancia y de confusión categorial, puesto que “los mecanismos psicológicos no pueden ser los motivos de acciones o las razones para creencias” (Oakeshott, 2003, p. 22), y ya que se abordarían:

[...] las acciones y los enunciados humanos y a las prácticas y las relaciones a las que los seres humanos pueden adherir como si fueran componentes no inteligentes de un “proceso”, o los componentes funcionales de un “sistema”, que no tiene que aprender sus roles para poder desempeñarlos (Oakeshott, 2009, p. 58).

Salvo que el construccionismo se interprete en un sentido muy débil y lato, como afirmación de que no hay hechos conocidos al margen de nuestra experiencia o de nuestras plataformas de comprensión, es dudoso que Oakeshott proponga algún tipo de epistemología construccionista. En vez de dar cuenta externamente de los hechos conocidos como productos o fabricaciones derivados de algún proceso o sistema cognitivo, el pensador británico ha insistido, a través de toda su obra, en que hay un vínculo interno entre la experiencia y lo experimentado, o bien entre la comprensión y lo comprendido, de modo que el experimentador o el intérprete surgen conjuntamente y se constituyen correlativamente con lo experimentado o lo comprendido en nuestros mundos intelectuales e idiomas de actividad inteligente. Según Oakeshott, ese nexo interno se daría también entre nuestra experiencia, actividad, imaginación, aprendizaje, comprensión y teorización, de manera que la comprensión lograda —coherente e íntegramente desplegada— de la actividad inteligente e imaginativa o de nuestros idiomas intelectuales no puede remitir externamente a procesos productivos o rendimientos funcionales de mecanismos o sistemas cognitivos sin incurrir en *ignoratio elenchi*.

No es de extrañar que nuestro autor apueste precisamente por una autocomprensión de las modalidades de la experiencia y las plataformas de la comprensión humana en términos de *lenguaje*, como

si se tratase de voces expresivas y tradiciones idiomáticas que articulan un mundo significativo, no en virtud de la aplicación mecánica de reglas constructivas, sino mediante el uso creativo, virtuoso y estilizado de ciertas maneras compartidas de hablar. En ese sentido, frente al ideal de explicitud plena que ha caracterizado a cierta tradición epistemológica, Oakeshott ha insistido en el carácter implícito de gran parte de nuestra experiencia, aprendizaje y comprensión. Asimismo, ha destacado cierta opacidad constitutiva de la experiencia y la teorización al señalar que cada avance en la comprensión indica algo incomprendido, como si existiese un vínculo entre la aclaración develadora y el ocultamiento de lo inarticulado.

El pensador británico también ha objetado, a través de toda su obra, el espejismo epistemológico de una mente autocontenida, pura y privadamente accesible, separada de su propia actividad constitutiva, de sus elaboraciones imaginativas, de su compromiso e implicación en la comprensión condicional, de las tradiciones significativas en que participamos, o bien de los idiomas de indagación específicos que ordenan nuestra teorización. En ese sentido, nuestro autor elude cualquier metafísica del sujeto que posicione a la subjetividad como polo decisivo de una concepción representacional del conocimiento; y es que, por más que en la experiencia estén implicadas las percepciones e imágenes de los sujetos, “[l]a ‘subjetividad’ no es una categoría ontológica” (Oakeshott, 2013, p. 26).

Finalmente, el pensador británico se desmarca de cualquier tentación epistemológica fundacional al enfatizar la pluralidad de modos de experiencia, formas de imaginación, plataformas de comprensión e idiomas de indagación de nuestra actividad intelectual, de manera que ninguna perspectiva podría arrogarse un papel prominente o basal para la construcción del conocimiento humano y el aseguramiento de una autocerteza última. Y es que, frente al programa epistemológico fundacional, Oakeshott ha destacado la contingencia y normatividad inherente a las prácticas humanas y a nuestras modalidades de comprensión condicional; asimismo, ha remarcado el componente imaginativo y poético tanto de nuestros idiomas morales compartidos como de la autoexploración y autoescenificación morales individuales, al ser la voz de la poesía eminentemente conversable, autoconsumatoria y no instrumental (Worthington, 2002). Aparentemente, nuestro epígono del idealismo británico se encuentra a la altura de Heidegger o Wittgenstein

cuando se trata de impugnar la concepción representacional de la teoría del conocimiento y la perspectiva epistemológica fundacional.

Referencias

- Alexander, J. (2012). Oakeshott as Philosopher. En E. Podoksik (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*. (pp. 7-41). Cambridge University Press.
- Boucher, D. (2012). Oakeshott in the Context of British Idealism. En E. Podoksik (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*. (pp. 245-273). Cambridge University Press.
- Boucher, D. y Vincent, A. (2012). *British Idealism: A Guide for the Perplexed*. Continuum.
- Franco, P. (2004). *Michael Oakeshott: An Introduction*. Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método. I*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Ediciones Sígueme.
- ____ (2004). *Verdad y método. II*. M. Olasagasti (trad.). Ediciones Sígueme.
- Isaacs, S. (2006). *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. Routledge.
- López Atanes, F. J. (2010). *Conducta humana y sociedad civil. Introducción a la filosofía política de M. Oakeshott*. Unión Editorial.
- Marsh, L. (2005). Constructivism and Relativism in Oakeshott. En T. Fuller y C. Abel (eds.), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*. (pp. 238-262). Imprint Academic.
- Nardin, T. (2001). *The Philosophy of Michael Oakeshott*. The Pennsylvania State University Press.
- Oakeshott, M. (1966). *Experience and its Modes*. Cambridge University Press.
- ____ (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. E. L. Suárez (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2003). *On Human Conduct*. Clarendon Press.
- ____ (2009). *La voz del aprendizaje liberal*. A. Bello, (trad.). Katz.
- ____ (2013). *Sobre la historia y otros ensayos*. M. V. Rodil (trad.). Katz.
- Plotica, L. P. (2015). *Michael Oakeshott and the Conversation of Modern Political Thought*. State University of New York Press.
- Podoksik, E. (2003). *In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*. Imprint Academic.
- Ricœur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. A. Suárez, M. Olivera y E. Inciarte (trads.). Siglo XXI.

- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. J. Fernández Zulaica (trad.). Cátedra.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. F. Birulés Beltrán (trad.). Paidós.
- Tseng, R. (2003). *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*. Imprint Academic.
- Turner, S. (2005). The English Heidegger. *Philosophy of the Social Sciences*, 35(3), 353-368. DOI: <https://doi.org/10.1177/0048393105277991>.
- Wells, H. (1994). The Philosophical Michael Oakeshott. *Journal of the History of Ideas*, 55(1), 129-145. DOI: <https://doi.org/10.2307/2709957>.
- Worthington, G. (2002). The Voice of Poetry in Oakeshott's Moral Philosophy. *The Review of Politics*, 64(2), 285-310.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1215>

The Matter of Sovereignty: A Philosophical Critique of Walls

La materia della sovranità. Una critica filosofica
dei muri

Ernesto C. Sferrazza Papa
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
ernesto.sferrazza@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0001-5476-2594>

Recibido: 07 – 08 – 2019.
Aceptado: 16 – 12 – 2019.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



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

Abstract

Despite the postmodern image of a smooth and borderless world, physical barriers currently represent one of the most important instruments of political articulation of the statal space. However, several ethical and political problems arise from it. This paper presents a philosophical critique of teichopolitical rationalities, namely, the politics of walls. The first section analyses two ancient teichopolitical paradigms. The second section analyses the wall as an element that nullifies the image of a global borderless world. The third section deals with the wall as a protective instrument of the statal body. The fourth section highlights the ethical and political problems produced by walls. In the fifth section we argue that walls represent a spectacularized form of sovereignty. In the conclusions I summarize the results and suggest that teichopolitical logics foment a feeling of paranoia on a global level.

Keywords: wall; state, sovereignty; power.

Riassunto

Nonostante l'immagine postmoderna di un mondo liscio e senza confini, nell'epoca contemporanea le barriere fisiche rappresentano lo strumento fondamentale dell'articolazione politica dello spazio statale. Tuttavia, esse sollevano numerosi problemi etici e politici. Quest'articolo presenta una critica filosofica della razionalità teicopolitica, ossia della politica dei muri. Nella prima sezione si tratteggia la razionalità delle teicopolitiche contemporanee partendo da due paradigmi teicopolitici antichi. Nella seconda sezione si individua nel muro l'elemento che invalida l'immagine di un mondo globale privo di confini. Nella terza sezione si analizza il muro in quanto strumento di protezione del corpo statale. Nella quarta sezione si evidenziano le problematiche etiche e politiche prodotte dai muri. Nella quinta sezione sosteniamo che i muri rappresentino forme spettacolarizzate di sovranità. Nella conclusione si riassumono i risultati e si suggerisce che, in ultima istanza, le logiche teicopolitiche fomentino un sentimento paranoico a livello globale.

Parole chiave: muro; Stato; sovranità; potere.

1. Il paradigma teicopolitico antico: Platone e Aristotele¹

Nel vocabolario filosofico e politologico contemporaneo va lentamente affermandosi una nozione che cattura la materialità dei rapporti di potere che si inscrivono oggi sullo spazio globale: teicopolitica. Termine coniato dagli studiosi francesi Florine Ballif e Stéphane Rosière, teicopolitica deriva dal greco *teichos* (τείχος), vocabolo utilizzato per indicare il muro di cinta della città. Nelle parole dei due autori, con teicopolitica bisogna intendere “qualsiasi politica di recinzione [*cloisonnement*] dello spazio, in generale connessa a una preoccupazione più o meno fondata di protezione di un territorio, e dunque mirata a rafforzarne il controllo” (Ballif e Rosière, 2009, p. 194).

Rispetto all’immagine postmoderna di un mondo fluido, liquido, senza confini o percorso da confini estremamente permeabili,² la teicopolitica si presenta piuttosto come il riconoscimento del riemergere di una logica politica materiale e concreta che riattiva le strategie classiche di messa in sicurezza dello spazio. Tale logica risponde alla retorica dell’assedio,³ dell’invasione, della città tenuta sotto scacco dal nemico, attraverso l’arte —nel senso greco del termine: tecnica (τέχνη), sapere pratico— di difendere lo spazio *murandolo*.

Di contro alla tendenza postmoderna a interpretare le logiche del potere nei termini di una progressiva virtualizzazione dei suoi mezzi, sembra allora opportuno sostenere che nell’epoca contemporanea sia precisamente il muro, nella sua concreta fisicità, lo strumento per eccellenza di organizzazione dello spazio politico globale. Non vi è in questo senso una “rinascita” dei muri in seguito alla loro apparente scomparsa, simboleggiata dalla caduta del muro di Berlino: i muri hanno sempre continuato a lavorare come oggetti del potere, se pur all’interno di logiche spaziali stravolte rispetto a quelle antiche e moderne. Essi

¹ Il presente articolo è parte del progetto “CONICYT – Postdoctorado FONDECYT 2019 no. 3190167”.

² Per una mappa pur non esaustiva del pensiero postmoderno, cfr. Lyotard (1981), Vattimo (1985), Ohmae (1990), Badie (1996, 2000), Jameson (2007) e Bauman (2008).

³ Sull’ideologia dell’assedio, che trasferisce il discorso della “insicurezza globale” in una semantica della “incolumità personale”, cfr. Bauman (2002, pp. 82-120).

rappresentano la materializzazione del potere esercitato sullo spazio, ne segnano le prerogative territoriali: perimetrando il luogo di esercizio del potere sovrano, i muri non sono solamente uno strumento di cui la sovranità si serve, ma ne sono la rappresentazione visibile.

Dispositivo privilegiato di differenziazione spaziale, che iscrive direttamente sulla nuda terra la dialettica fra identità e alterità, con il muro contemporaneo fa la sua ricomparsa una razionalità originaria ed elementare che trova già nella sapienza greca un primo tentativo di teorizzazione. È dal pensiero antico, infatti, che deriva un'indicazione fondamentale per comprendere continuità e differenze tra il paradigma teicopolitico greco e quello contemporaneo: se la sicurezza e la vulnerabilità di una comunità, di una *polis*, dipendono dalla fortificazione dei suoi confini, allora il dispositivo fondamentale per salvaguardare e garantire una vita buona agli abitanti è il muro, la barriera, la cinta di protezione.

Alcuni passaggi della filosofia politica greca mettono esplicitamente a tema l'idea per cui il destino di una comunità dipende dalla sua capacità di materializzare i confini. La saggezza politica antica sapeva perfettamente che la protezione del confine spaziale di una comunità è uno dei punti fondamentali per la salvaguardia della comunità stessa: come fondare *more philosophico* questa evidenza?

È in Platone che troviamo il primo confronto puntuale con il problema dei confini murati. Platone ha lasciato in dote al pensiero occidentale l'idea che costruire una comunità politica significhi tentare di riprodurre concretamente un modello di *polis* ideale. Metafisica e politica si sovrappongono: se la realtà è la concretizzazione imperfetta di un modello, allora quanto più il modello tenderà alla perfezione, tanto meno la sua realizzazione sarà imperfetta.

In un punto fondamentale delle *Leggi* Platone argomenta sulla necessità di lasciare privi di fortificazione i confini della *polis*. Murare il confine, per lui, è un segno femminile di vigliaccheria, un sintomo di debolezza. La vera difesa della comunità, questo l'argomento di Platone, passa dall'uso che gli abitanti sono in grado di fare dei loro corpi. Essi devono essere abili, desti, vigili, pronti a non farsi mai trovare impreparati in caso di attacco nemico. Una *polis* murata è in realtà uno spazio altamente insicuro, poiché il senso di sicurezza ingenerato nei soggetti dalle mura produce individui pigri e corpi deboli, inadatti alla difesa, incapaci di respingere un attacco, poco ferrati nell'arte di resistere

agli assedi. Confidare unicamente nelle mura in quanto strumento di difesa abbassa pericolosamente le difese immunitarie del corpo politico:

Quanto alle mura, Megillo, io sarei d'accordo con Sparta di lasciarle dormire distese a terra e di non innalzarle.; i motivi sono questi. Bello è a tal proposito anche il verso poetico che viene celebrato e che dice che le mura devono essere di bronzo e di ferro piuttosto che di terra. Ma oltre a questo il nostro piano si esporrebbe giustamente a moltissimo riso, se cioè da un lato mandassimo ogni anno nel paese i giovani, ora per scavare fosse o trincee, ora anche per bloccare i nemici con opere di fortificazione, per non lasciare che mettano piede oltre i confini del paese, e se invece dall'altro lato circondassimo di mura la città, cosa che innanzitutto non è affatto utile per la salvezza della città, e inoltre suole produrre uno stato di mollezza nelle anime degli abitanti, invitandoli a rifugiarsi dentro e a non opporsi ai nemici (*Leggi*, VI, 778d-779a).

Una comunità murata è il sintomo di una comunità decadente, debole. Il modello ideale di città per Platone è dunque Sparta: non circondata da mura, ma vigorosa e in salute come i suoi abitanti. Vale in Platone un principio analogico, che rimanda dall'individuo al collettivo: il corpo del singolo è lo specchio del corpo sociale. Le proprietà dell'uno sono le proprietà dell'altro.

All'argomento platonico risponde la filosofia politica aristotelica, con la quale viene inaugurata la legittimazione filosofica della teicopolitica. Riferendosi evidentemente all'ipotesi platonica delle *Leggi*, nella *Politica* Aristotele scrive: "quelli che sostengono che possono fare a meno di mura le città forti del loro valore, pensano in modo un po' troppo antiquato che non tiene conto del fatto che le città che si vantavano di questa bravura sono state confutate dai fatti" (*Politica*, 1330b30).

Ricostruiamo l'argomento aristotelico. Il fine della *polis* è la vita felice dei suoi abitanti: la città migliore è quella che garantisce e realizza il massimo grado possibile di felicità. Solo in presenza di condizioni favorevoli è possibile una vita pienamente etica, e tali condizioni sono soprattutto strutturali: clima mite, salubrità dell'aria, assenza di acque stagnanti. A ciò si aggiungono due condizioni fondamentali, concettualmente dipendenti, per poter raggiungere un'autentica

felicità: essere liberi e vivere in una condizione di stabile pace. Al fine di raggiungere e mantenere tali condizioni, la città dovrà essere costruita in modo tale da scongiurare il più possibile il rischio di guerra, o comunque in modo tale da rendere gli attacchi dei nemici a tal punto faticosi da scoraggiarli. In caso di sconfitta, infatti, gli abitanti cadrebbero in schiavitù —una schiavitù ovviamente non naturale—⁴, e certo non sarebbero felici. Il primo obiettivo nella costruzione della *polis* è scoraggiare il nemico dall’attaccarla; il primo strumento di difesa sono dunque le mura. L’altra strategia discussa da Aristotele, ossia l’isolamento spaziale, non solo non è consigliabile, ma addirittura innaturale, stante la tesi aristotelica dell’uomo come ζῷον πολιτικόν. Murare la *polis* rappresenta da questo punto di vista un compromesso indispensabile per evitare allo stesso tempo l’esposizione volontaria al pericolo e l’isolamento geografico: “il non voler cingere di mura la città è lo stesso che il cercare una regione ben chiusa all’invasione del nemico e poi eliminare da essa tutti i luoghi montuosi” (*Politica*, 1331a5). Una *polis* priva di mura, chiosa Aristotele, è destinata a essere invasa.

Ora, di questi due paradigmi, nell’epoca contemporanea va riattivandosi, certo in tutt’altro contesto materiale e storico, quello aristotelico. D’altro canto, se volessimo portare all’estremo l’argomento aristotelico, dovremmo logicamente sostenere che la teicopolitica corrisponde alla logica dello spazio ridotto a bunker (cfr. Virilio, 2008, pp. 17-23): se il nemico è costantemente in agguato, allora una società potrà difendersi solamente impedendo, o rendendo estremamente complesso e filtrato, il rapporto con l’esterno. Se la strategia più funzionale per raggiungere questo scopo è la difesa dello spazio, allora l’unità teorico-pratica di questo discorso immunologico (cfr. Esposito, 2002), che preserva le vite ponendole al riparo da attacchi esterni, è il muro inteso come barriera protettiva del corpo sociale. Il muro, da questo punto di vista, è un’articolazione materiale dei bordi della comunità, concretizzata al fine di produrre un regime di sicurezza interna.

L’epoca contemporanea assiste a un riattivarsi di questa antica logica spaziale, così come dei desideri impliciti ch’essa porta con sé. Desideri innanzitutto di sicurezza, generati dall’identificazione tra il corpo dell’individuo e il corpo dello Stato; come ha sottolineato Wendy Brown, “la vulnerabilità e la indeterminatezza dello Stato-nazione, la

⁴ Sulla schiavitù nel pensiero aristotelico cfr. Berti (1997, p. 36) e Cambiano (2016, p. 160).

permeabilità e la violazione, sono avvertite dal soggetto come proprie” (Brown, 2013, p. 111): ogni minaccia, reale o presunta, nei confronti dello Stato, viene percepita come un attacco diretto all’integrità fisica dei corpi dei suoi abitanti.

Per analizzare il paradigma teicopolitico contemporaneo va innanzitutto specificato ch’esso, identificando una precisa razionalità politica volta alla securitarizzazione dello Stato, si compone sia di elementi discorsivi —il principio della sicurezza, il controllo dei flussi migratori come difesa dell’identità, la logica della sorveglianza degli individui potenzialmente pericolosi— sia non discorsivi —i muri interstatali, le frontiere, le dogane—. I due assi della teicopolitica, tuttavia, non sono autonomi, ma si intersecano continuamente: gli elementi non discorsivi si installano su una razionalità discorsiva dominante, tipica di quella società del rischio descritta, fra gli altri, da Ulrich Beck (cfr. Beck, 2000); a loro volta, gli ordini di discorso dell’odierna teicopolitica si consolidano sfruttando logiche di materializzazione politica dello spazio. La tecnologia umana e quella materiale si rimandano a vicenda. Studiare la razionalità dominante di una società teicopolitica significa dunque analizzare i punti di tangenza o di intersezione fra l’ordine materiale e quello immateriale mediante i quali si articola lo spazio del vivente.

Così come nello spazio globale differenti istanze politiche si sovrappongono, si giustappongono, s’intersecano, allo stesso modo è possibile riscontrare una pluralità dei mezzi attraverso cui l’articolazione politica dello spazio viene prodotta. Ballif e Rosière hanno proposto una classificazione degli strumenti teicopolitici, generalmente indicati con il termine *barrière*. La classificazione si basa su una serie di variabili che possono essere combinate: l’effettiva funzione della barriera —rallentamento, blocco, filtraggio preventivo—, la sua complessità tecnologica —fossato, filo spinato, *smart border*—, le strategie cui è in grado di rispondere, la più o meno elevata militarizzazione. I due studiosi hanno individuato quattro classi di dispositivi teicopolitici: la marca, la recinzione, il muro, il fronte. A ognuna di esse fa riferimento una specifica logica di gestione della mobilità dei corpi, la quale a sua volta risponde a una precisa istanza discorsiva quale può essere, ad esempio e perlopiù, la necessità di tutelare la sicurezza di un territorio statale contrastando il flusso di migranti potenzialmente pericolosi.

Poiché mettono al centro della loro legittimazione il problema della sicurezza statale, il modello delle teicopolitiche contemporanee è di

matrice schiettamente hobbesiana. Secondo Hobbes, infatti, una delle funzioni fondamentali dello Stato, il prodotto dell'uscita dalla condizione di guerra diffusa di tutti contro tutti, consiste nel garantire la sicurezza di coloro che si uniscono attraverso il *pactum subjectionis* "contro i nemici di fuori" (Hobbes, 2011, p. 143). La teicopolitica è, insomma, il prodotto di un regime discorsivo immunitario, ossia fondato sulla paura diffusa del contatto con lo straniero,⁵ concretizzato attraverso una fortificazione materiale dei confini.

La posta in gioco delle logiche teicopolitiche è enorme, poiché in esse ne va delle modalità mediante cui differenti comunità ripartiscono lo spazio che abitano. Invocati e realizzati, se pur in modalità più o meno spettacolari e più o meno rivendicate pubblicamente, dalla maggior parte dei governi democratici occidentali e non, i muri disegnano lo spazio globale contemporaneo e, probabilmente, quello a venire. È per questa ragione urgente esercitare su di essi una critica che ne ricostruisca non solamente le logiche di funzionamento interno (quelle che con Foucault potremmo chiamare "tecnologie politiche"), ma anche il ruolo simbolico ch'essi ricoprono nella nostra epoca, ciò di cui possono rappresentare il sintomo.

2. Il liquido e il solido

Si registra una evidente contraddizione tra la visione postmoderna *mainstream* del mondo come spazio di flussi, liquido, virtuale, senza confini (cfr. Virilio, 1981; Ohmae, 1990; Bauman, 2008), e la continua e ossessiva moltiplicazione dei confini interstatali, oggi giorno vieppiù declinata nella forma di un loro consolidamento materiale. Nonostante la concezione moderna dello spazio (europeo) come insieme pluralistico di Stati presupponga il confine come strumento di articolazione della differenza politica spazializzata, l'epoca contemporanea fa del confine non più una linea invisibile, negoziabile, che produce l'identità garantendo, se pur in forme problematiche, la possibilità dell'incontro

⁵ Sulla complessità della dialettica spaziale prodotta dall'incontro con lo straniero (*Fremde*) ha scritto pagine fondamentali Georg Simmel: "Lo straniero ci è vicino in quanto sentiamo tra lui e noi eguaglianza di carattere nazionale e sociale, professionale o generalmente umana; ci è lontano in quanto queste uguaglianze vanno al di là di lui e di noi, e ci congiungono soltanto perché congiungono in generale moltissimi soggetti" (Simmel, 1989, p. 585; cfr. pp. 580-599).

con l'altro, bensì una materializzazione fisica della differenza. I muri che solcano e rigano lo spazio globale, tutt'altro che fluido e liquido, rappresentano lo strumento privilegiato attraverso cui gli Stati articolano lo spazio, amministrano le prerogative della sovranità, organizzano i flussi migratori, producono gerarchie a livello globale. Sono in questo senso "artefatti politici" (cfr. Winner, 1980; Sferrazza Papa, 2018), oggetti deputati all'esercizio del potere in forza della loro materialità. Radicalizzano le "percezioni della delimitazione dello spazio" e producono una "massificazione degli elementi respinti" (Razac, 2001, p. 60). Sono altresì oggetti simbolici che rappresentano la potenza della sovranità statale, veri e propri palcoscenici dove lo Stato mette in scena il proprio potere: tutta una complessità spaziale e politica ruota intorno all'apparente semplicità dei muri.

Il riconoscimento di questa complessa dialettica elementare fra la liquidità postmoderna e la solidità contemporanea rappresenta il punto di partenza per elaborare il quadro concettuale di una possibile ermeneutica dei muri contemporanei, mostrando come essi non si limitino a separare Stati e popoli, ma producano spazi differenziali e forme molteplici, complesse e variabili di esercizio del potere.

In radicale controtendenza rispetto alla presunta liquidità del mondo postmoderno, un famigerato spazio composto da flussi, vettori di movimento, linee di fuga, mobilità estreme, circolazione forsennata di corpi e capitali, il muro è piuttosto un oggetto che suggerisce la prevalenza dell'elemento tellurico nella composizione dello spazio globale. Telluriche e ctonie sono infatti la pesantezza della materia, l'inerzia della pietra, l'attrito del mattone; telluriche sono tutte le cose materiali con le quali abbiamo quotidianamente a che fare, e che indicano una condizione di *entanglement* fra uomini e cose (cfr. Hodder, 2012), fra organico e inorganico, fra il vivente e il non vivente. All'interno di questo *système des choses et des humains*, il muro svolge una funzione specifica. Esso è un oggetto politico, ovvero un artefatto che implica e produce determinati rapporti di potere. Il muro è un filtro di corpi: ne blocca il flusso, lo devia, lo rallenta. Se è vero, come sosteneva Carl Schmitt (cfr. 2011b, p. 18), che è possibile restituire la storia del mondo nella forma di una dialettica conflittuale e non sintetizzabile fra elementi contrapposti, fra terra e mare, allora ciò che abbiamo detto suggerisce che è la dimensione tellurica a "paradossalmente" prevalere nel nostro tempo, e quindi a determinarne le logiche.

“Paradossalmente” giacché la lezione postmoderna ha insistito con forza proprio su un superamento della modernità, delle sue categorie e delle visioni del mondo che essa ha veicolato. Delle grandi invenzioni della modernità, il pensiero postmoderno ha sancito su carta la consumazione storica; senza considerare tuttavia che l’ordine delle cose, la realtà extralinguistica che eccede e deborda il recinto della teoria, mai si lascia mettere da parte. E così, mentre i teorici della postmodernità descrivono un mondo senza confini, dove lo Stato-Nazione andrebbe erodendosi in maniera inarrestabile, dove il conflitto sarebbe neutralizzato in virtù del principio ermeneutico del dialogo fra le diverse comunità di parlanti, dove si farebbe strada un cosmopolitismo di matrice kantiana, la modernità si riappropria dei suoi spazi radicalizzandosi in maniera reattiva e, dunque, violenta. Le spinte fluide e deterritorializzanti delle istanze per eccellenza antimoderne — economia di mercato, neutralizzazioni e spoliticizzazioni, globalizzazione e mondializzazione — hanno avuto come contropartita una radicalizzazione di quella mappatura del mondo che definisce il cuore pulsante del moderno: un mondo ben sezionato, disegnato con compasso e righello, perfettamente ripartito, costellato di entità rigorosamente statali.

In questa contropartita va pensata la grande differenza, il cambio di passo della “nostra modernità” rispetto a quella classicamente intesa. Infatti, mentre il pensiero moderno porta in grembo una dialettica interstatale che è sì essenzialmente conflittuale, ma all’interno di un quadro giuridico e politico definito e normato,⁶ la dinamica spaziale contemporanea tende piuttosto a produrre quella che potremmo definire una *forma di dissociazione interstatale*. Non è l’hobbesiano conflitto fra Stati a definire il nostro tempo, bensì la loro divisione materiale, costantemente ribadita: divisione e articolazione dello spazio che, come vedremo, non può che essere a sua volta intrinsecamente politica, giacché produce gerarchie concrete fra gli individui che popolano le varie caselle dello scacchiere mondo. E, così come nel gioco degli scacchi l’importanza dei diversi pezzi è data dalla loro capacità di movimento, allo stesso modo è a partire dal regime di mobilità del singolo individuo — ossia dai modi e dalle possibilità che egli ha di muoversi nello spazio — che l’articolazione *ultramoderna* dello spazio può essere analizzata come

⁶ Sulla modernità come normalizzazione giuridica del conflitto politico, cfr. Schmitt (2011a, pp. 161-266).

una gerarchia globale che ripartisce i viventi e ne organizza lo stare al mondo.⁷

Poiché ciò che nello spazio ultramoderno viene preso in carico dal potere come suo punto di applicazione privilegiato è la mobilità dei viventi, ossia la possibilità per il soggetto migrante di transitare da territorio a territorio, allora una prospettiva critica dovrà sottoporre a indagine gli strumenti che rendono possibile questa specifica articolazione spaziale e che organizzano materialmente la mobilità dei corpi. Barriere, frontiere, fili spinati, muri e muraglie: gli oggetti che articolano lo spazio globale devono essere l'oggetto di una teoria critica del nostro tempo.

Tale prospettiva implica il riconoscimento dell'importanza di una teoria critica degli strumenti del potere che integri l'indagine del loro significato simbolico con un gesto analitico, proprio della tradizione materialista, volto a investigarne le implicazioni derivanti dalla loro fisicità. La critica della violenza spaziale del nostro tempo, che costruisce muri per organizzare in maniera funzionale al potere il movimento dei corpi, presuppone, oltre a un'ermeneutica dello spirito, un'ermeneutica della materia.

3. La pelle dello Stato

Oggetti apparentemente semplici, i muri contemporanei sono in realtà dispositivi complessi che assolvono molteplici funzioni. Materializzano una frontiera per amministrarne meglio l'attraversamento, e dunque lavorano in funzione dei flussi migratori, della circolazione dei corpi: la filtrano, la bloccano, la organizzano. Essi coprono tutti i gradi del genio ingegneristico: da sbarramenti elementari e non particolarmente sofisticati, con il solo scopo di impedire o rallentare il passaggio, a *smart borders* tecnologicamente raffinatissimi, in grado di organizzare razionalmente ingenti flussi migratori mediante sofisticate tecnologie di riconoscimento facciale e *profiling* (cfr. Cuozzo, 2017, p. 23). Nonostante tutte le differenze che intercorrono fra i diversi muri e che ne renderebbero caotico e frammentario l'elenco puntuale, alcune proprietà generali possono certamente essere individuate.

⁷ Sulla tesi del contemporaneo come tempo dell'ultramodernità, ossia del giustapporsi reattivo di istanze moderne e istanze postmoderne, cfr. Sferrazza Papa (2019, pp. 197-240).

Il minimo comune denominatore di tutti i muri potrebbe essere individuato nel loro valore politico e antropologico. Dal punto di vista politico, come abbiamo accennato e come vedremo più approfonditamente in seguito, essi sono una fortificazione dei confini dell'apparato statale, e dunque vanno studiati come mezzi della sovranità statale; ciò, dunque, li separa qualitativamente dai muri premoderni, per quanto in entrambi i casi si ha a che fare con oggetti deputati a garantire il monopolio del potere da parte dei gruppi dominanti nei confronti dei subordinati. Dal punto di vista antropologico, i muri rappresentano un tentativo elementare di protezione, una risposta immediata al desiderio di sicurezza dell'essere umano (cfr. Quérel, 2013, pp. 245-252).

Se volessimo riassumere per immagini la storia dell'umanità, pochi oggetti disegnerebbero il nostro immaginario storico come i muri. La Grande Muraglia Cinese, il *limes* romano, i muri che disegnavano il paesaggio dei comuni nell'Italia medievale, fino all'età contemporanea, alla Linea Maginot, al fin troppo celebre Muro di Berlino, al muro fra Israele e Palestina, al "muro della vergogna" che separa USA e Messico (cfr. Graglia, 2019). Molti altri esempi potrebbero essere aggiunti. Se il muro rappresenta un elemento comune a ogni epoca, è perché è testimonianza, pur nella sua apparente semplicità, del gesto politico per eccellenza dell'umano, ossia la difesa dello spazio finalizzata alla fondazione di una comunità protetta. Il muro ribadisce tale gesto recingendo lo spazio abitato dalla comunità, configurandosi come uno strumento che *protegge isolando*: il gioco politico fra le parti è qui fondato sulla separazione, unica fonte possibile di sicurezza, e le implicazioni politico-antropologiche di questo gesto originario non possono essere ignorate, ma necessitano di una serrata analisi.

Oltre al valore politico che approfondiremo nel proseguo del saggio, la divisione attiva che il muro produce ha, come abbiamo accennato, un significato profondamente antropologico. Il muro richiama una dimensione antropologica primaria, essenziale, originaria: poiché il corpo (biologico o sociale) è vulnerabile, allora bisognerà approntare tutta una serie di misure di protezione per renderlo invulnerabile. Il muro rappresenta la ricerca di tale invulnerabilità del corpo sociale, la produzione di una pelle senza pori.⁸

⁸ In diversi miti dell'antichità fa capolino l'immagine dell'eroe dotato di una pelle indistruttibile. Maggiore è l'invulnerabilità dell'epidermide, maggiore sarà la gloria, giacché l'eroe dotato di una pelle invincibile è potenzialmente

Letti dalla specola della ricerca di invulnerabilità, i muri comprovano quella straordinaria intuizione con la quale Elias Canetti apriva *Massa e potere*: “tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati” (Canetti, 1981, p. 17). Nell’antropologia sviluppata da Canetti, la politica intesa come coesistenza di più individui nello stesso spazio consiste innanzitutto nella produzione di distanze. Ogni distanza da uomo a uomo deriva dalla necessità di preservare intatta la pelle, primo strato del corpo ad entrare in contatto con il mondo esterno, e dunque *soglia* massimamente in pericolo.⁹ Analogicamente, possiamo sostenere che i muri, in quanto barriera protettiva, si configurino come quella epidermide di cui lo Stato si riveste per garantire la propria sicurezza. Vale la pena approfondire questo parallelismo sociobiologico.

Lo psicanalista Didier Anzieu ha colto meglio di chiunque altro le implicazioni più profonde dell’idea della pelle come superficie di

immortale. Eracle, dopo averlo strangolato a mani nude, scortica il leone di Nemea, mandato in missione omicida da Era, e fa della sua pelle un’armatura indistruttibile (cfr. Esiodo, *Teogonia*, v. 327). In un altro mito, narrato da Pindaro e da Esiodo, la perdita della pelle è la punizione per aver tentato di rivaleggiare in bravura con la divinità. Apollo, dopo aver vinto con un trucco una tenzone musicale con il sileno Marsia, lo appende a testa in giù e lo scortica vivo. Il tema generale cui questi miti fanno riferimento è la pelle come archetipo della protezione totale. Ma la contropartita dell’apparente invulnerabilità è sempre una vulnerabilità mortale: Ercole morirà avvelenato a causa di un trucco escogitato dal centauro Nesso. Si toglierà la pelle di leone per vestire l’abito donatogli da Deianira; l’invulnerabilità di Achille, dotato di una pelle indistruttibile grazie al bagno nelle acque dello Stige, non è totale, tant’è che una semplice freccia lo ucciderà colpendolo sul tallone, unico punto dove non era stato bagnato. Nemmeno nell’universo mitologico, insomma, una perfetta invulnerabilità è realmente possibile (cfr. Chamayou, 2014, pp. 64-65).

⁹ Gli stessi muri domestici potrebbero essere analizzati attraverso questa lente d’ingrandimento antropologica: durante il sonno, quando siamo maggiormente vulnerabili, i muri ci offrono una protezione contro le insidie del fuori, dell’ignoto, dell’estraneo. Già Carl Schmitt, commentando il *Leviatano* di Hobbes, affermava che lo stato di natura, con la sua violenza improvvisa e la condizione di perpetua e reciproca belligeranza, si mantiene pur nello stato civile ogni volta che compiamo il gesto di chiudere la porta prima di coricarci. I muri sono il simbolo di questa impossibilità antropologica di liberarci dal senso di timore che proviamo nei confronti dell’ignoto, del mondo esterno, del contatto con l’altro.

separazione e, allo stesso tempo, di contatto del soggetto con il mondo esterno. Secondo Anzieu, la pelle è il primo strato del corpo ad essere investito psichicamente: attraverso il contatto con la pelle della madre il bambino percepisce il mondo esterno, se ne appropria mediante la suzione del seno materno, ma allo stesso tempo esperisce la sicurezza di aver depositato al suo interno il materiale necessario alla crescita e allo sviluppo. La pelle mette in contatto con l'esterno, ma allo stesso tempo protegge l'interno. Essa, nelle parole di Anzieu, è "un dato originario di ordine organico e nello stesso tempo di ordine immaginario, un sistema di protezione della nostra individualità e contemporaneamente il primo strumento e luogo di scambio con gli altri" (Anzieu, 2005, p. 13).

Trasportando in chiave politica la tesi di Anzieu, possiamo affermare che anche il muro, epidermide di ogni comunità politica territorializzata, svolge questa funzione primordiale di messa in sicurezza dello spazio. Tuttavia, la presunta impenetrabilità del muro sabota l'altra proprietà della pelle, che Anzieu sottolinea come indispensabile per il processo psichico di formazione dell'individuo, ossia la relazione con il mondo esterno. Uno spazio murato è uno spazio protetto, che neutralizza in principio le invasioni sgradite del mondo esterno. Esso rappresenta la materia di questo bisogno primordiale, comune a tutti i viventi, di tutelare il dentro dalle insidie del fuori. Ma, per far ciò, nega risolutamente che vi possa essere contatto e scambio fra il dentro e il fuori: pelle senza pori, il muro, eterogeneo rispetto ai suoi fini, intossica il corpo sociale che pretende di proteggere. Le possibili conseguenze "psichiche" a livello collettivo di questo processo verranno analizzate nella parte finale dell'articolo.

4. Dialettica della Muraglia

Dato il bisogno del vivente di produrre uno spazio sicuro, non stupisce che i muri compaiano in tutte le tappe della storia dell'umanità. Alcuni di essi hanno segnato a tal punto il nostro immaginario collettivo da divenire dei veri e propri paradigmi, modelli entro i quali tentiamo di sussumere la complessità dell'esperienza concreta, sempre variabile e molteplice, resistente a ogni tentativo di catalogazione. Il muro di Berlino, ad esempio, ha per decenni rappresentato "l'apogeo dell'esclusione, della divisione materializzata" (Quétel, 2013, p. 10), e la qualificazione assiologica del muro che separa gli Stati Uniti e Messico, significativamente battezzato "muro della vergogna", suggerisce lo

“scandalo morale” che i muri provocano in alcuni settori dell’opinione pubblica.

Se volessimo tracciare una genealogia della teicopolitica in modo da individuarne i nuclei paradigmatici, non potremmo che riandare indietro nel tempo al 481 a.C., quando il regno di Qin Shi Huangdi decise di costruire un *wan li chang cheng*, un muro di diecimila *li*, per proteggersi dai Chu, popolazioni nomadi del Nord, dando così il via al mito eterno della Grande Muraglia. Di tutta la storia della Muraglia cinese, estrapoliamo il nucleo, l’essenziale, ossia le ragioni del ricorso a un dispositivo maestoso quale il muro.

Si tratta essenzialmente di un muro difensivo e politico, che mentre separa uno spazio, assegna agli individui un determinato rango. La Muraglia cinese è un esempio di produzione materiale di spazi differenziali: la linea di ciottoli che poi divenne la Grande Muraglia inizialmente doveva rappresentare una barriera più simbolica che realmente efficace: essa serviva ad assegnare il valore di barbari alle popolazioni nomadi che stavano dall’altra parte. La Muraglia, insomma, ribadiva fisicamente un processo di gerarchizzazione identitaria, di statuizione di un Noi moralmente superiore rispetto a un Loro. La differenza spaziale operata dal muro si traduceva dunque immediatamente in una differenziazione ontologica, in una gerarchia delle vite umane. Chi sta da questa parte del muro si stringe, in maniera solidare, comunitaria, identitaria, contro chi sta dall’altra parte del muro, contro il fuori, l’estraneo, l’ignoto. Chi sta di là è un diverso da respingere e combattere: la differenziazione spaziale funziona come differenziazione assiologica e politica e, allo stesso tempo, come produzione di un sentimento identitario forte. Il muro crea il popolo, e costituisce un elemento decisivo nella mitologia fondatrice della Cina; fino alle retoriche nazionalistiche di Mao Tse-Tung, che in epoca recente farà della Muraglia “una metafora di coesione nazionale” (Graglia, 2019, p. 20).

Franz Kafka, nel racconto *Durante la costruzione della muraglia cinese* (1931), ha sintetizzato in forma letteraria la posta in gioco della Muraglia, vale a dire il meccanismo di identificazione con il proprio simile mediante la produzione dell’alterità:

Ogni suo abitante era un fratello per il quale si costruiva una muraglia difensiva e che di questo ringraziava con tutto ciò che lui era ed aveva, unità! Unità! Petto a petto,

una ridda di popolo, sangue non più rinchiuso nella grettezza della circolazione corporea, ma invece dolce rombante attraverso l'intera Cina, eppur capace di far ritorno (Kafka, 1970, p. 403).

La muraglia cinese, prototipo e archetipo millenario della separazione fra popoli, va dunque intesa:

[...] come confine tra due mondi, come linea di demarcazione tra l'interno e l'esterno, tra i civilizzati e i barbari, tra Noi (i cinesi) e Loro. La Grande Muraglia vuole essere unificatrice: tutto ciò che sta all'interno è Uno, e gli esuli che vogliono tornare nel loro paese parlano di un 'ritorno dentro la Muraglia'. La Grande Muraglia è una visione del mondo, di un mondo finito (Quétel, 2013, p. 19).

Possiamo individuare uno snodo problematico di questa produzione fortemente identitaria che il muro allo stesso tempo inaugura e continuamente rinforza, dal momento che la sua esistenza rimanda a un passato mitologico che continuamente rinnova. La materializzazione della differenza spaziale che il muro produce impedisce infatti che il rapporto con l'alterità, con ciò che sta *beyond the wall*, venga esperito in termini che non siano di una radicale negatività. Prima che tattico-militare — anzi: saranno le invasioni mongole di Gengis Khan nel XII sec. a sancire l'insufficienza strategica della barriera —, la muraglia è uno strumento simbolico-politico che permette di identificare materialmente e spazialmente una comunità separata rispetto all'estero (il Sud contro il Nord, *hua* contro *i*), sancendone in questo modo la diversità e, allo stesso tempo, la superiorità. La dislocazione spaziale relativa al confine stabilito dal muro si traduce immediatamente in una gerarchia tra l'umano e il non-umano. Piuttosto che essere uno strumento puramente difensivo, la muraglia è un dispositivo che produce identità attraverso l'annichilimento delle soggettività di coloro che da fuori cercano di penetrare nel territorio murato.

La Muraglia è dunque innanzitutto produttrice di una identità che si rapporta in maniera fortemente negativa con l'alterità, con il non-identico, con ciò che non è il Medesimo. Tuttavia, il problema è che la produzione d'identità a partire dal riconoscimento dell'alterità si basa, per l'appunto, sul riconoscimento. Qualsiasi dialettica del

riconoscimento presuppone la conoscenza dell'altro per produrre il Sé, e ciò significa che qualsiasi processo di soggettivazione è già da sempre un processo di riconoscimento della intersoggettività (cfr. Ricoeur, 1990). Se il muro rappresenta precisamente l'abolizione della possibilità stessa di conoscere l'altro, come sarà possibile produrre il Sé se non, appunto, in una forma mitologica, inventata, immaginata? È ancora la penna di Kafka a svelare la fallacia su cui si basa la dialettica operata dai muri:

La grande muraglia contro chi doveva difendere? Contro i popoli del Nord. Io sono originario della Cina sudorientale. Nessun popolo del Nord là può minacciarci. [...] Ma di questi settentrionali non sappiamo di più, non li abbiamo visti, e, se restiamo nel nostro villaggio, mai li vedremo anche se ci corrono addosso sui loro cavalli selvaggi. Troppo grande è il paese e non glielo permette, essi si ostineranno a vuoto (Kafka, 1970, p. 412).

L'argomento securitario utilizzato dalla "dirigenza", da coloro che invitano il popolo cinese ad abbandonare tutto per andare a costruire la grande muraglia, è basato su una mistificazione: nessuno tra coloro intenti a costruire la muraglia conosce in realtà l'invasore. Nessuno ne ha addirittura mai visto uno. La Grande Muraglia è costruita contro un nemico che forse nemmeno esiste, ma produce in ogni caso effetti su coloro che la costruiscono, che si autorappresentano come un Noi precisamente perché presuppongono l'esistenza e la pericolosità di un Loro. Noi e Loro, insomma, "nascono insieme" nel processo di costruzione della Muraglia. Quella che prima era una moltitudine disordinata di uomini, sparsa nel vastissimo territorio cinese, prende ora forma e si fa popolo. Il muro, insomma, non si limita a proteggere "i costruttori", e forse nemmeno lo fa dal momento che non c'è probabilmente nessuno da cui proteggersi. Il muro li definisce in quanto tali.

Dietro l'argomento securitario che incoraggia gli uomini del Sud a costruire la Grande Muraglia si cela la ragione autentica di tale separazione materiale dello spazio, ossia la produzione di un'identità popolare reattiva rispetto a un'alterità che, in quanto categoria universale e astratta, non è in linea di principio né conoscibile né esperibile in concreto.

La produzione di uno spazio invulnerabile non rende chi sta fuori inoffensivo, ma produce un sentimento parrocchiale in chi sta dentro;

costruendo la Muraglia, il popolo cinese costruisce allo stesso tempo una mitologia identitaria che è, per l'appunto, nient'altro che una mitologia. E, tuttavia, una mitologia estremamente resistente, poiché, come rileva Wendy Brown, nel momento in cui "l'Io finisce per essere definito, e non semplicemente protetto, da queste difese [...] resiste accanitamente a qualsiasi decostruzione critica" (Brown, 2013, p. 136).

5. Il sipario del potere

Vi è un'altra dimensione da tenere nella più alta considerazione quando si analizzano i mezzi del potere, una dimensione che le teicopolitiche mettono in particolare risalto perché se ne servono come di un elemento costitutivo del loro funzionamento: la visibilità. Il potere si rivela anche attraverso una fenomenologia e una estetica dei propri strumenti, i quali, in quanto oggetti materiali, rientrano nella nostra esperienza sensoriale (cfr. Callahan, 2018, pp. 473-480).

La visibilità del potere e dei suoi mezzi ha un significato peculiare. Come già rilevava Michel Foucault, un'alleanza silenziosa lega modernità ed esibizione del potere. Il sovrano moderno opera mostrando senza sosta il suo ruolo di comando, in modo da ribadire la dialettica di dominanza rispetto ai sudditi ed eliminare in punta di principio la possibilità di ribellioni. In età moderna è soprattutto nella repressione del crimine che possiamo vedere in azione questo dispositivo politico della gloria del potere. Dal punto di vista del diritto penale, formalizzazione per eccellenza del potere sovrano dal momento che rende realmente giuridico il diritto di vita e di morte, Foucault in *Surveiller et punir* ha mostrato come la pena non dovesse essere proporzionata rispetto al crimine commesso —non si riesce a immaginare un crimine tale da "meritare" le torture inflitte a Damiens, così crudamente descritte all'inizio del libro—, bensì al potere detenuto da chi era deputato a giudicarne la gravità, ossia il sovrano. Se il potere sovrano è violento è perché dietro la minima infrazione si cela un tentativo di metterne in crisi l'assolutezza. Ogni ladruncolo, confliggendo con il sistema legislativo, è da questa specola un potenziale regicida. Lo splendore dei supplizi, nei quali il corpo martoriato in pubblica piazza diventa l'esempio della spettacolarizzazione del potere, è la mossa strategica attraverso cui il sovrano moderno recupera l'antica lezione di punire facendo soffrire, ed esibendo pubblicamente tale sofferenza affinché funga da monito. Doppio implicito in questa idea del potente come dispensatore del dolore: nulla più della vista del corpo punito può distogliere dal

commettere un reato; il sovrano ha un diritto di proprietà sui corpi dei sudditi, e può dunque farne ciò che vuole. Egli detiene un potere sovrano, ossia di vita e di morte, ma tale potere rimane lettera morta se non viene costantemente ribadito ai sudditi, se non viene teatralizzato.

Lo splendore del supplizio è tale in quanto costruisce un triangolo fra il corpo del condannato, il sovrano e il pubblico. La sovranità si manifesta mediante un regime di visibilità totale, per il quale tutto deve essere mostrato affinché abbia un valore performativo sulla vita pubblica, per penetrare nelle anime di chi guarda. “Il corpo del suppliziato”, scrive Foucault, “si iscrive prima di tutto nel cerimoniale giudiziario che deve produrre, *in piena luce*, la verità del crimine” (Foucault, 2015, p. 38).

Tuttavia, rimane un fondo oscuro di questo spettacolo totale. Si noti che Foucault per indicare lo “splendore” del supplizio utilizza il termine *éclat*, che letteralmente significa “bagliore”: lo splendore è una luce intensa. In questo senso, lo spettacolo è un dispositivo che serve a rendere chiaro qualcosa, e allo stesso tempo è la modalità, la forma mediante cui questo qualcosa diviene pienamente visibile. Allo stesso tempo però, un regime di visibilità totale è un’arma a doppio taglio perché è soggetto a una dialettica immanente. Una luce particolarmente intensa è sempre qualcosa di accecante, ossia è qualcosa che, mentre mostra se stessa, impedisce di vedere altro. Guardare la luce solare ha come contropartita la cecità: come una sorta di *coincidentia oppositorum*, visibilità e opacità si accompagnano. Lo splendore della luce è la ragione per la quale solo essa può essere vista, e null’altro: la sua massimizzazione coincide con il nascondimento di ciò che si trova al di là. Nel caso dell’uso della violenza estrema nella prima modernità francese, i supplizi mostrano il corpo dilaniato e martoriato del torturato, ma allo stesso tempo velano ciò che si nasconde dietro a questo parossismo di violenza, ovvero la necessità da parte del sovrano di mantenere l’assolutezza del potere, che non è mai garantita in eterno, ma deve essere ribadita e ristabilita mediante l’uso estremo della forza.

I muri, essendo una spettacolarizzazione della sovranità, mettono in gioco una simile dinamica di visibilità del potere: la loro materialità dimostra la concretezza del potere dello Stato, che consolida i propri confini ribadendo pietra su pietra, mattone su mattone, lo spazio entro cui si esercita il monopolio della forza. I muri, in questo modo, riattivano l’immagine di uno Stato forte, deciso, protettore, parte integrante dello spazio abitato dai propri cittadini, e monito a chi cerca di penetrare quello spazio.

Una volta costruito il muro, tutti possono vederlo, e tutti possono così verificare in ogni istante l'effettiva esistenza di un potere statale che segna e fortifica i propri limiti. I cittadini possono, in questo modo, "contemplare la loro sicurezza" (Foessel, 2016, p. 9). Lo Stato cessa di essere un'entità puramente amministrativa e si rende visibile. Se Foucault aveva parlato di splendore dei supplizi per indicare l'alba del diritto penale francese, Nicholas De Genova parla giustamente dei muri contemporanei come di un rinnovato "splendore del confine" (De Genova, 2012): i muri sono la proiezione splendente e sempre visibile del potere statale, che si incarna in un artefatto, inscrivendosi così realmente sullo spazio, modificandolo, articolandolo, organizzandolo.

Nel suo studio fondamentale sul rapporto fra muri e sovranità, Brown dedica ampio spazio all'analisi della questione della visibilità del potere in rapporto alla dimensione artefattuale dei suoi oggetti. Brown insiste in particolare sulla dimensione teatrale e teologica che i muri assumono nell'epoca contemporanea, mettendo in relazione propaganda e spettacolarizzazione. La critica di Brown è fondata sulla non efficienza dei muri rispetto alla questione migratoria. I muri statali che disegnano la mappa reale del globo "spesso non sono niente più che gesti politici spettacolari e costosi" (Brown, 2013, p. 91). Se lo scopo dei muri è bloccare l'immigrazione clandestina, come i loro sostenitori non cessano mai di omettere, essi risultano assolutamente inefficaci. Nonostante la presenza di un muro alto fino a 5 metri, costruito in acciaio e pattugliato giorno e notte da elicotteri e ronde, il confine fra Stati Uniti e Messico è il confine più attraversato al mondo. Il ricorso al muro come dispositivo di gestione dei flussi migratori deve dunque trovare la propria ragion d'essere altrove.

Ma dove? Il muro è un segno, il combinarsi di un significante e di un significato. L'oggetto in sé, la sua pura materialità, indica un significato che lo eccede. Tale significato è da cercarsi nell'essere un mezzo simbolico del potere statale. Da questo punto di vista, i muri sono un simbolo e una promessa: restituiscono l'immagine di uno Stato pienamente funzionante, e per questo assicurano e garantiscono la protezione del corpo statale. La dimensione pienamente teatrale e spettacolare dei muri mette in discussione l'idea postmoderna di *soft powers* invisibili, sottili, dolci, che governerebbero la vita umana sostituendosi a poteri indiscreti, visibili, spettacolari. Olivier Razac, ad esempio, ha individuato nel filo spinato "un punto fondamentale di una storia del farsi virtuale della gestione politica dello spazio" (Razac, 2001, p. 76), dal momento che il

suo utilizzo mostrerebbe che “i problemi moderni di gestione politica dello spazio possono essere risolti solo attraverso un alleggerimento del segno che delimita e una intensificazione dell’azione che respinge” (Razac, 2001, p. 75). Nella sua interessante analisi, tuttavia, Razac non prende in considerazione due elementi teorici fondamentali: da un lato, l’intensità dei risultati di un mezzo del potere non deriva direttamente dalla sua virtualizzazione; dall’altro lato, vi è una dimensione simbolica degli strumenti politici che eccede la funzionalità.

L’analisi di Brown è in questo senso particolarmente efficace nel mostrare la potenza simbolica dei muri. I muri contemporanei, la cui legittimità pubblica non può essere fatta derivare da una funzionalità che mostrano di non avere, sono in realtà una messa in scena, il tentativo di mostrare qualcosa nascondendo altro. “Il fatto che un muro dia l’idea di una frontiera più ordinata”, scrive Brown, “si traduce nella messa in scena di una sovranità capace, in quanto tale, di produrre ordine politico” (Brown, 2013, p. 95). I muri sono l’ultimo canto del cigno di una sovranità che, mentre inesorabilmente tramonta perché non più in grado di sostenere il peso delle sue prerogative, allo stesso tempo nasconde questo declino materializzandosi.

I muri, insomma, proprio perché mostrano l’apparente potenza dello Stato, allo stesso tempo testimoniano della sua crisi profonda. La volontà di potenza che vorrebbero proiettare è in realtà il segno della loro debolezza. La crisi della sovranità, questo il paradosso che i muri rendono evidente nel momento stesso in cui sono deputati a nascondere, si accompagna alla spettacolarizzazione dei suoi limiti territoriali.

In un certo senso, questo movimento di rivelazione e nascondimento era stato già teorizzato da Walter Benjamin nel suo studio sul Barocco. Secondo Benjamin, il sovrano barocco deriverebbe il suo potere dai gesti che lo spettacolarizzano. Al centro del potere moderno starebbe, dunque, la sua glorificazione. Il cuore pulsante del potere non sarebbe dunque il suo esercizio effettivo — i muri, come sottolineato in precedenza, non impediscono realmente l’immigrazione clandestina, ovvero: risultano inefficaci rispetto allo scopo per il quale sono predisposti — quanto piuttosto la sua esibizione continua. Nell’analisi di Benjamin, la teoria barocca della sovranità produce una glorificazione pagana del sovrano mediante la spettacolarizzazione dei suoi gesti. I muri, applicando l’analisi benjaminiana alla razionalità teicopolitica contemporanea, rappresentano una mera glorificazione del potere statale, la sua pura e semplice esibizione.

Vi è un'altra conseguenza che possiamo far derivare dalla teoria di Benjamin. Se il potere è essenzialmente una questione teatrale, allora la sua gloriosa esposizione è farsesca: mette in scena qualcosa che non esiste o, detto altrimenti, *mette in scena la messa in scena stessa*. Dietro al sipario allestito dal potere, dietro ai protocolli, dietro allo scintillio delle dimore barocche, si nasconde la vera essenza della sovranità, che l'estetica del potere punta a mascherare e obliare:

L'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile (Benjamin, 1999, p. 45).

Benjamin mette a tema la disarticolazione fra la sovranità assoluta e il suo esercizio effettivo, disarticolazione che è ben compendiata dalla celebre formula *"le roi regne, mais il ne gouverne pas"*. Portando all'estremo il parallelismo proposto: dietro il sipario delle grandi muraglie contemporanee, dietro tutte quelle pietre, mattoni, fili spinati, si nasconde una sovranità statale che non può più organizzare e risolvere la sfida che i flussi migratori contemporanei lanciano allo spazio globale e alle sue logiche politico-economiche. E che, in questa incapacità, si rifugia in antiche logiche di difesa dello spazio che hanno come risultato principale quello di fomentare retoriche nazionaliste e securitarie, la diffidenza fra le diverse popolazioni, un sentimento di reciproco sospetto — Shamir (2005) ha parlato in questo senso di un *paradigm of suspicion* che dominerebbe l'epoca contemporanea — e un'equivalenza fra migrante e individuo pericoloso (cfr. Nail, 2016a) ormai acriticamente penetrata nel dibattito politico.

Dunque, ciò che la visibilità ostentata del muro, nella sua inefficacia pratica, realmente produce è una dialettica irrisolvibile fra l'identico — ciò che sta al di qua del muro — e l'altro — ciò che sta al di là del muro —. I muri rivelano che lo spazio "postmoderno", piuttosto che spazio di flussi, di circolazione, di scambio, si rivela essere lo spazio paradigmatico dell'esclusione, dell'isolamento e della segregazione. In questo spazio globale i muri, avamposti materiali delle retoriche securitarie, sezionano

il mondo, trasformando i confini in laboratori biopolitici a cielo aperto, dove si opera la selezione tra chi passa e chi è respinto, selezione che equivale al diritto ad avere o meno accesso a condizioni di vita più o meno favorevoli.

Non va peraltro dimenticato che le odierne teicopolitiche sono soggette a un incremento costante della loro pericolosità. Infatti, esse non solo producono asimmetrie morali e politiche, ma sono collocate strategicamente in modo tale da aumentare la pericolosità della mobilità stessa. Il muro tra USA e Messico, ad esempio, non è solamente un dispositivo che blocca una massa in movimento e la filtra, ma è costruito in modo tale da incanalare e indirizzare il movimento dei migranti verso zone ad alto pericolo, come ad esempio verso i territori desertici dell'Arizona orientale e del Texas occidentale. In letteratura questo fenomeno è indicato come "funnel effect": creare materialmente corridoi di passaggio o ad alto tasso di rischio, o dove si rivela più semplice catturare i migranti. La logica del "funnel effect" è evidente: permettere di investire economicamente nella costruzione di barriere fisiche in zone maggiormente attraversabili, lasciando sguarniti i confini di maggior interesse strategico. Lo scopo non dichiarato è quello di invitare i migranti a tentare di attraversarli solo e soltanto in quel punto. "Nel deserto messicano", commenta Thomas Nail, "non ci sono recinzioni e sono quasi assenti controlli, ma non c'è nemmeno l'acqua" (Nail, 2016b, p. 173). Altra conseguenza del "funnel effect": rende possibile la deresponsabilizzazione delle politiche dei muri perché individua nell'irresponsabilità dei migranti stessi la causa della loro morte. Solo uno sciocco s'incamminerebbe nel deserto, solo uno sprovveduto s'imbarcherebbe su un gommone...

Dall'analisi finora condotta, la teicopolitica emerge come un complesso di logiche che non si esaurisce in un governo più o meno articolato dello spazio, ma sembra tendere verso una discreta, e per questo motivo ancor più pericolosa, necropolitica (Mbembe, 2003). A fronte di questa emergenza etica e politica, è necessario fornire degli argomenti di decostruzione critica delle politiche dei muri, e lo scopo di questo saggio è stato fin dall'inizio quello di fornire un quadro concettuale utile per preparare ulteriori analisi sul tema.

6. Conclusione: verso una società della paranoia?

Secondo Wendy Brown la nostra epoca è segnata non solo dall'esistenza dei muri, ma anche dal loro desiderio. I muri non sono

solamente imposti dal potere statale, così come il potere non agisce solo attraverso il negativo e l'interdizione: se trovano un'accoglienza favorevole nell'opinione pubblica, o comunque una critica non certo radicale, è perché rispondono a un bisogno di protezione che ne sollecita e favorisce la costruzione. Brown propone un'interpretazione psicoanalitica di tale desiderio, per cui "il processo di creazione di difese psichiche alimenta la costruzione di difese materiali" (Brown, 2013, p. 133).

Il fatto che le teicopolitiche si siano affermate negli ultimi decenni come lo strumento per eccellenza di protezione dello spazio statale, ossia che la logica dei muri non appartenga più a una situazione emergenziale ma sia ormai diventata un paradigma dell'organizzazione politica dello spazio, suggerisce la possibilità di approfondire ulteriormente, in conclusione del nostro lavoro, questa analisi psicoanalitica. Di quale disagio le teicopolitiche sono il simbolo? Quale patologia dell'epoca contemporanea esse rilevano e rivelano?

Allo scadere del XIX secolo lo psichiatra Emil Kraepelin formulava la seguente definizione della paranoia: "un sistema delirante duraturo, immutabile, che suole svilupparsi molto lentamente accanto ad una totale conservazione della chiarezza e dell'ordine del pensiero, nel volere e nell'azione" (Kraepelin, 1982, p. 30). Kraepelin individuava così le caratteristiche distintive del tipo paranoico: lucido, freddo, calcolatore. Di rilievo ancora maggiore, Kraepelin sottolineava l'uso patologico da parte del paranoico dei processi argomentativi: il paranoico conserva un ordine assoluto del pensiero nonostante organizzi meticolosamente la propria esistenza, fin nei minimi dettagli, fondando il proprio agire su premesse non plausibili o palesemente false. Per questa ragione, la paranoia secondo Kraepelin è una forma di vita che accompagna, come un basso continuo, l'intera esistenza dell'individuo paranoico. Non è una forma patologica interrotta da momenti di lucidità, ma una forma di vita che esaurisce interamente l'esistenza del soggetto. La paranoia, conclude Kraepelin nella sua analisi, è una *Verrücktheit*, una follia sistematica.

È forse possibile e legittimo estendere questa nozione di paranoia alla società contemporanea? È possibile pensare che le modalità attraverso cui la vita politica dello spazio globale va costruendosi si basino su principi imprecisi, falsi, implausibili, e che dunque le strategie politiche utilizzate oggi e meticolosamente perseguite siano essenzialmente paranoiche e, in un circolo vizioso, contribuiscano

a produrre quel sentimento paranoico dal quale pretendono di liberare? In forma certo provvisoria e ripromettendo future analisi sul punto, riteniamo sia possibile affermare che le logiche teicopolitiche contemporanee, basandosi su principi legittimanti quali l'equiparazione tra migrazioni e pericolo, fondandosi sulla paura diffusa dell'altro, dello straniero, suggeriscono che l'avvenire della nostra società possa essere precisamente quello di una incontrollata e sistematica deriva paranoica.

Canetti in *Massa e potere* tracciava una piccola fenomenologia della paranoia politica: "il tipo paranoico del potente è colui che con ogni mezzo tiene lontano il pericolo dal proprio corpo. Egli cerca di sbarrare il passo al pericolo. Egli creerà intorno a sé uno spazio vuoto che potrà abbracciare con lo sguardo spiando attentamente ogni segno dell'avvicinarsi del pericolo" (Canetti, 1981, p. 279). I muri, in virtù sia della loro potente carica simbolica, sia degli effetti concreti che derivano dalla loro materialità, disegnano uno scenario pericolosamente affine a quello tratteggiato da Canetti. Essi, infatti, hanno come obiettivo dichiarato quello di allontanare un pericolo ignoto perché individuato in figure universali: il Migrante, lo Straniero, il Clandestino, sono le figure contemporaneo di una presunta pericolosità, la cui intensità è interamente fondata sulla loro collocazione spaziale. I muri, radicalizzando questa differenziazione spaziale e trasformandola in differenziazione morale e politica, fomentano le logiche paranoiche che li nutrono.

Concludiamo riassumendo i risultati del saggio. Abbiamo visto come il paradigma teicopolitico, che trova la sua prima legittimazione filosofica in Aristotele, sia ormai diventato il modello fondamentale dell'organizzazione dello spazio statale. Di tale modello abbiamo ricostruito gli elementi simbolici che ne sostengono la legittimità politica, in particolare il suo rispondere a un bisogno di protezione. Tale risposta, tuttavia, è precisamente il rovescio dell'incapacità della sovranità statale di assolvere le sue funzioni, prima fra tutte la garanzia di sicurezza dei propri cittadini. Abbiamo quindi sottolineato i seri problemi etici che i muri sollevano, dal momento che, radicalizzando i tratti di pericolosità della figura del migrante, si trasformano in strumenti che, mentre pretendono di garantire la sicurezza dell'interno, consegnano l'esterno a un destino tragico e tagliano la possibilità di conoscere e interagire con l'esterno. Abbiamo concluso introducendo una futura linea di ricerca che individua nella paranoia il tratto psicologico fondamentale delle attuali teicopolitiche: i muri producono effetti altamente problematici a livello politico ed etico non solo perché non sono in grado di rispondere

al bisogno di protezione dei soggetti, ma perché ingenerano sentimenti paranoici a livello globale che danno luogo a un gioco infinito di riflessi. È celebre la battuta del segretario di Stato degli USA, Janet Napolitano, per quale per ogni recinzione alta dieci metri c'è una scala di 11 metri. Ma la battuta potrebbe tranquillamente ribaltarsi: per ogni scala alta 11 metri, c'è una recinzione alta 12 metri. E così via, potenzialmente all'infinito.

Di fronte a una tale situazione, il compito politico che può essere affidato alla critica filosofica è quello di fornire gli argomenti per la decostruzione degli ordini di discorso che legittimano le odierne logiche teicopolitiche. Questo saggio, certo non conclusivo e anzi aperto a possibili sviluppi, rappresenta una cornice teorica entro la quale ci sembra possibile elaborare tali argomenti critici.

Bibliografia

- Anzieu, D. (2005). *L'io-pelle*. A. Verdolin (trad.). Borla.
- Aristotele. (1955). *Politica e Costituzione di Atene*. C. A. Viano e M. Zanatta (trad.). UTET.
- Badie, B. (1996). *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*. M. Cadorna (trad.). Asterios.
- ____ (2000). *Il mondo senza sovranità. Gli Stati tra astuzia e responsabilità*. M. Ravalico (trad.). Asterios.
- Ballif, F. & Rosière, S. (2009). Le défi des «teichopolitiques». Analyser la fermeture contemporaine des territoires. *Espace géographique*, 3(38), 193-206.
- Bauman, Z. (2002). *La società sotto assedio*. S. Minucci (trad.). Laterza.
- ____ (2008). *Modernità liquida*. S. Minucci (trad.). Laterza.
- Beck, U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. W. Privitera (trad.). Carocci.
- Benjamin, W. (1999). *Il dramma barocco tedesco*. F. Cuniberto (trad.). Einaudi.
- Berti, E. (1997). *Aristotele*. Laterza.
- Brown, W. (2013). *Stati murati, sovranità in declino*. S. Liberatore (trad.). Laterza.
- Callahan, W.A. (2018). The Politics of Walls: Barriers, Flows, and the Sublime. *Review of International Studies*, 3(44), 456-481.
- Cambiano, G. (2016). *Come mare in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*. Laterza.
- Canetti, E. (1981). *Massa e potere*. F. Jesi (trad.). Adelphi.

- Chamayou, G. (2014). *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*. M. Tari. (trad.). DeriveApprodi.
- Cuozzo, G. (2017). Esercizi spirituali, horologia e mistica protocollare. Da Ignacio di Loyola a Franz Kafka. *Filosofia*, 4, 10-23
- De Genova, N. (2012). Border, Scene and Obscene. In T. Wilson & H. Donnan (a cura di), *A Companion to Border Studies*. (pp. 492-504). Wiley-Blackwell.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Einaudi.
- Foessel, M. (2016). *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Éditions du Seuil.
- Foucault, M. (2015). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. A. Tarchetti (trad.). Einaudi.
- Graglia, P. S. (2019). *Il muro. Berlino e gli altri*. Gallarate.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*. A. Lupoli, M. V. Predaval e R. Rebecchi (trad.). Laterza.
- Hodder, I. (2012). *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Human and Things*. Wiley-Blackwell.
- Jameson, F. (2007). *Il postmoderno, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*. M. Manganelli (trad.). Fazi.
- Kafka, F. (1970). *Racconti*. E. Pocar (trad.). Mondadori.
- Kraepelin, E. (1982). La folie systématisée (paranoïa). *Analytica*, 30, 21-44.
- Liotard, F. (1981). *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. C. Formenti (trad.). Feltrinelli.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 1(15), 11-40.
- Nail, T. (2016a). A Tale of Two Crises: Migration and Terrorism after the Paris Attack. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 1(16), 158-167.
- ____ (2016b). *Theory of the Border*. Oxford University Press.
- Ohmae, K. (1990). *The Borderless World. Power and Strategy in the Interlinked Economy*. Collins.
- Platone. (2005). *Le leggi*. F. Ferrari e S. Poli (trad.). Rizzoli.
- Quétel, C. (2013). *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini*. M. Botto (trad.). Bollati Boringhieri.
- Razac, O. (2001). *Storia politica del filo spinato. La prateria, la trincea, il campo di concentramento*. G. Morosato e I. Bussoni (trad.). Ombre corte.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.
- Schmitt, C. (2011a). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*. E. Castrucci (trad.). Adelphi.

- ____ (2011b). *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*. G. Gurisatti (trad.). Adelphi.
- Sferrazza Papa, E. C. (2018). What is a Wall? Towards an Ontology of Political Artefacts. *Rivista di Estetica*, 1(67), 80-96.
- ____ (2019). *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*. Mimesis.
- Shamir, R. (2005). Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime. *Sociological Theory*, 2(23), 197-217.
- Simmel, G. (1989). *Sociologia*. G. Giordano (trad.). Edizioni di Comunità.
- Vattimo, G. (1985). *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*. Garzanti.
- Virilio, P. (1981). *Velocità e politica. Saggio di dromologia*. L. Sardi-Luisi (trad.). Multhipla.
- ____ (2008). *Bunker archéologie. Études sur l'espace militaire européen de la Seconde Guerre mondiale*. Galilée.
- Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 1(109), 121-136.

Reseñas

Jiménez Cataño, F. (2020). *Razón y persona en la persuasión*. Editorial Notas Universitarias. 170 pp.

Ya desde la introducción de su libro *Razón y persona en la persuasión*, en torno al persuadir y al argumentar, Jiménez Cataño hace dos señalamientos solo aparentemente tranquilos. Los podemos reconstruir como presidiendo el resto de sus observaciones y razonamientos. Según estos, hay que admitir:

- el carácter *situado* de la persuasión y la argumentación, y, casi como corolario,
- el carácter *personalizado* de la persuasión y, tal vez por derivación, de la argumentación.

Como contraste a estas propiedades del persuadir y el argumentar, es útil usar la estrategia de las transiciones y abstraer porque “la demostración y el razonamiento formal pueden gozar de validez en sí mismos” (p. 13), sin referencia, pues, a la situación en que se introducen tales abstracciones ni a las personas que lo hacen. Así, como un respaldo más de esta conocida oposición entre demostrar, por un lado, y persuadir y argumentar, por otro, en la misma página, Jiménez Cataño hace una de las muchas observaciones lingüísticas que complementan sus argumentos: “el complemento del verbo ‘demostrar’ [es] una tesis (‘demostré que *p*’), mientras que el complemento del verbo ‘persuadir’ es una persona (‘persuadí a Fulano’)” (p. 13). Y si se objetase que también se puede indicar “persuadí de que *p*”, esta expresión implica “persuadí a alguien de que *p*”.

Pero aludí a “dos señalamientos *solo* aparentemente tranquilos”. ¿Por qué? Con esas dos propiedades, en particular respecto de los argumentos, surge de inmediato el espectro de Babel y sus palabras: de “este argumento será válido en este sitio y para su persona, pero no para mí”, de “las opiniones de mi persona son tan válidas como las tuyas, no me molestes y aburras con tus razonamientos”, o, con desdén pseudoilustrado, “la argumentación *folk* no es más que un entrevero de opiniones para pasar el rato. Hace tiempo que la lógica formal hizo añicos de esos pasatiempos”. Esta y otras declaraciones análogas pertenecen a una de las tantas dictaduras palabreras. ¿Qué es eso? Entre otros, indicios de una “dictadura palabrera” son: a) a pesar de prácticas inevitables de la primera persona en contra, de fuertes contraejemplos

teóricos o de que ya no tenemos nada que decir, se continúa hablando por inercia, y b) se usan las palabras para encubrir sucesos: lo que da vergüenza, irrita, o descalifica. Creo que ambas propiedades están presentes en las tenebrosas fanfarrias del relativismo.

Según este, si se defienden los dos señalamientos del comienzo nos enfrentamos a un dilema fatal. Pues *o* se elimina el carácter situado y personalizado de los argumentos; por ejemplo, se admite que estas propiedades pertenecen a las estructuras superficiales de los enunciados, pero la validez argumentativa solo depende de la estructura profunda, aquella que reconstruye la lógica formal. *O* no hay escape a las tenebrosas fanfarrias del relativismo, del pluralismo de verdades: a la dictadura palabrera del “todo vale”.

Intentaré mostrar que Jiménez debilita la fatalidad de este dilema. Con ese propósito, en primer lugar, brevemente recojo observaciones tuyas en torno al carácter situado y, sobre todo, personalizado de la persuasión y de los argumentos, a la vez que busco indicar por qué no deberíamos renunciar a ambas propiedades. En segundo lugar, me dejo convencer por Jiménez de que al menos una versión del pluralismo no implica necesariamente participar de tenebrosas fanfarrias.

Por lo pronto, es claro que no se puede indagar el poder de un argumento, y mucho menos su capacidad persuasiva, sin tener en cuenta el sitio en que se lleva a cabo la argumentación y quiénes son los interlocutores directos e indirectos, con biografías en las que no faltan ni las virtudes ni los vicios ni sus combinaciones, que a menudo producen no poca perplejidad. Por consiguiente, es inútil indagar el poder de un argumento, y mucho más su capacidad persuasiva, sin tener en cuenta ese débil o fuerte *entre*, a menudo ese perturbador *entre* quien o quienes hablan y quien o quienes escuchan en un sitio determinado.

Califiqué a ese *entre* que personaliza y sitúa la persuasión y los argumentos de “perturbador”. ¿Por qué? Jiménez Cataño da varias pistas siguiendo un camino prometedor, aunque algo inesperado: el de la cortesía. Porque la cortesía está ligada a cómo se tramita ese *entre*:

La cortesía está ligada al encuentro y la acogida, es un instrumento del que nos servimos, de modo más o menos reflexivo, para acercarnos unos a otros. Al mismo tiempo, pocas realidades humanas son tan inexorables como a veces la cortesía para recordarnos que hay separación entre los hombres (p. 81).

En este sentido, una articulación ejemplificadora —porque en ocasiones puede ser conflictiva y hasta agónica— de ese *entre*, que no anula la separación pero que tampoco, si se posee imaginación centrífuga, la absolutiza y deja de producir interacciones, es la siguiente:

Quizá no haya mejor experiencia de cortesía que la amplitud de horizontes de que nos descubrimos capaces cuando nos toca acoger a un extranjero: ese discreto estudio de sus necesidades y sus medios; esa elasticidad con que se acepta de buena gana lo que venido de uno de los nuestros no habríamos tolerado; la disposición para ajustar términos y conceptos (p. 71).

Pero no solo las personas, los sucesos y los objetos tienen perfiles. Por ejemplo, también hay perfiles de la cortesía. Según las circunstancias, se puede ser cortés de diferente manera: a veces callando; a veces desatendiendo o minimizando desacuerdos o situaciones molestas; más de las veces de lo que a menudo se sospecha, también diciendo la verdad. Por otra parte, no olvidemos: esos variados *entre* que busca urbanizar la cortesía, pese a todo, suelen perturbar. Por eso, la cortesía a veces se vincula con la etiqueta y, como indica Jiménez Cataño, “la ‘etiqueta’, dicha en italiano, es el exacto diminutivo de ‘ética’” (p. 70). Me da la impresión de que Jiménez Cataño entiende ese diminutivo solo como corrupción: como máscara de un desengaño o una agresión reprimida. Mi ya avanzada edad me hace ligeramente discrepar. (Además, no olvidemos que discrepar, dejando de lado toda actitud guerrera, es otro perfil de la cortesía). Por eso, hasta si se trata de una máscara y de una represión, frente a las muchas hostilidades que suelen producir no pocas interacciones sociales (incluyendo no pocas comunicaciones académicas) es preferible el disfraz de la cortesía, que a veces no es siquiera disfraz, sino adecuarse a las circunstancias. Sin embargo, incluso si la cortesía es claramente disfraz, es preferible al insulto, a la humillación, a la agresión desnuda. No solo es preferible: con frecuencia disfrazar la mente es una forma de comenzar a reeducarla.

Por eso también discrepo del ataque a la tolerancia que, desde Marcuse, en los últimos tiempos se lleva a cabo con insistencia. En esta ocasión, quien la ataca, con la aparente aprobación de Jiménez Cataño, es Michael Ende (cfr. 2020, pp. 64-65). Se afirma: tal aparente virtud se reduce a una forma de condescendencia, de soportar, de resignación. Por supuesto, yo también prefiero que haya otras y otros que sean

diferentes de mí. Pero ¿hasta qué grado de diferencia puedo continuar alegrándome o incluso aceptar diferir? ¿Acaso la única relación con muchas diferencias no es soportarlas? Además, sé que mucha gente no se alegra con diferencias incluso mínimas, de ahí la necesidad de un poder, por ejemplo, el Estado, que convierta a esta controvertida virtud del *entre*, la tolerancia, en una virtud no solo moral sino ante todo cívica, política. Porque, como ya se advirtió, la pluralidad de deseos, creencias y afectos, la pluralidad de los semejantes-diferentes que somos, no pocas veces asusta y, en algunas circunstancias, hasta da pánico y despierta hostilidades. Estas observaciones conducen al otro problema del que quería apropiarme en esta demasiado rápida lectura: la mala fama de la pluralidad que entre sus efectos teóricos provoca el dilema fatal (y que notoriamente tiene algo o mucho que ver con la extendida y con frecuencia corruptora mala fama de la política).

Jiménez Cataño, para discutir la mala fama de la pluralidad, recurre a varias cortesías siempre bienvenidas en una buena argumentación: interroga al pasado, interroga a varias narrativas, interroga a un poeta. Porque una buena argumentación también se alimenta de lo otro y, sobre todo, de lo disruptivamente otro. En este caso, al reflexionar, algunas de las narrativas del pasado contenidas en la Biblia se nos vuelven de pronto noticias de último momento: un *pasado presente*. Porque, más de lo que sospechamos, con frecuencia pasados viejos y en apariencia ruinas *son* pasados que se arrastran todavía hasta nosotros, y con sus sesgos negativos deformamos lo que nos rodea y lo que nos pasa. Se vuelven intrusos traumáticamente presentes.

Así, no es difícil mirar nuestras circunstancias en ese viejo espejo, el mito de Babel (Génesis 11, 1-9). Es el mito de la humanidad fragmentada en diversas tribus, lenguas e intereses. Por eso, como señala Jiménez Cataño, “el relato de Babel puede ofrecer una clave de lectura para el fenómeno de la globalización gracias a que comparte con él una dialéctica de lo uno y lo múltiple” (p. 56). Hoy “lo uno, el mandato de un solo amo”, con razón da pánico, y “lo múltiple” se ha convertido en multiplicidades de mercados salvajes: el estado de naturaleza de Hobbes sin ningún freno que mitigue la lucha a muerte por controlar más y más mercados. Por eso, el cosmopolitismo de Kant resulta ya una fantasía de adolescentes ingenuos y despistados. Pero ¿lo es?

Para decir “no”, para retener la esperanza de ese cosmopolitismo, retomo con Jiménez Cataño deconstrucciones, o reconstrucciones, que

hace Octavio Paz. Según Paz en “Lectura y contemplación”, en el mito de Babel:

[...] la pluralidad aparece como una maldición y una condenación: es la consecuencia de una falta contra el Espíritu. De ahí también que en muchas tradiciones figure, en distintas formas, la historia de un acontecimiento de signo opuesto. Para los cristianos ese acontecimiento es el descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles. El Pentecostés puede verse como la redención de Babel (1995, p. 36).

Nos enfrentamos, pues, ya a dos tipos pluralidad para repensar el dilema fatal: una *pluralidad negativa*, que es “una maldición y una condenación”, y una *pluralidad positiva*, una pluralidad redimida. Pero ¿en qué consiste esa redención?

Creo con Jiménez que una respuesta equivocada sería, al no distinguir entre esos dos tipos de pluralidad, declarar, como si toda pluralidad fuese negativa: hay que restaurar (¿o más bien inventar?) lo uno, la homogeneidad supuestamente perdida de la humanidad. Hay que integrar de nuevo (¿de nuevo?) las diversas lenguas en una sola lengua. Por consiguiente, ¿hay que reducir todos los deseos de la humanidad a un solo tipo de deseo, hay que reducir todas las creencias de la humanidad a un solo tipo de creencia, hay que reducir todos los afectos de la humanidad a un solo tipo de afecto? Respecto de esta pesadilla de la unidad, hay que decirlo ya: su realización última desde el punto de vista político es la dictadura perfecta, los que se han denominado “regímenes totalitarios”. Son estos, por supuesto, dictaduras mucho más siniestras que la dictadura palabrera, pero esta suele acompañarlas. También desde el punto de vista interpersonal la supresión de las diferencias hace proliferar a las y los pequeños dictadores de entrecasa, que multiplican la opresión de la o el otro.

En contra de esas diversas pero temibles dictaduras, el texto que hace referencia al fenómeno de Pentecostés invita a explorar en una dirección diferente: a la búsqueda de una pluralidad positiva. No resisto copiar un pasaje de los Hechos de los Apóstoles (Hechos de Pedro, 2 – 6):

[...] empezaron a hablar en otras lenguas, tal como el Espíritu les concedía expresarse. Residían en Jerusalén judíos de todas las naciones que hay bajo el cielo y al

producirse aquel ruido, se reunió la muchedumbre y quedó desconcertada, porque cada uno los oía hablar en la propia lengua.

En una pluralidad positiva, pues, sigue habiendo gente que proviene de muy diversos lugares, como se subraya casi de inmediato en el texto bíblico, presumiblemente con diversos hábitos, diversas culturas y diversos intereses: con diversas maneras de participar en su *entre*. También sigue habiendo muchas lenguas, pero ya no hay incomunicación. La gente puede hablar entre sí. Si nos preguntamos cómo debería poder hacerlo hoy, pese a pluralidades a menudo negativas que enfrentan culturas, nacionalidades y lenguas, coincido con la respuesta de Jiménez Cataño: “[Los modos de superar la pluralidad [negativa, yo agregaría] son también plurales [proviene de una pluralidad positiva, yo agregaría]” (p. 58). Sin embargo, una pluralidad no solo negativa sino también positiva, ¿no nos confronta otra vez con tenebrosas fanfarrias: la pluralidad de la verdad y, por consiguiente, con el relativismo? ¿No estamos nuevamente enredados en el dilema fatal?

No lo estamos si consideramos la verdad a partir de una pluralidad positiva. Pero ¿de qué modo se debe conceptualizar la pluralidad positiva? Por un momento demos ya un paso atrás en el razonamiento y atendamos rumores insistentes, rumores o, más bien, ruidos que no nos dejan. ¿Acaso no se indica que “en estos tiempos nadie toma en serio la verdad porque habitamos en los tiempos de la *posverdad*”? ¿Acaso soy tan tonto y estoy tan apartado del mundo que no me he enterado de que la verdad se ha convertido en una reliquia empolvada de un pasado *pasado*?

Pasemos ya de los rumores y los ruidos, no solo callejeros sino también difundidos por los periódicos y sus suplementos culturales, a nuestras prácticas sociales: pues el pasaje a la práctica siempre es un buen test para juzgar. Observemos, pues, nuestras prácticas. Notoriamente, si alguien nos miente —no importa que sea nuestra hija, un colega, una popular locutora de la televisión o el presidente de la república—, a pesar de vivir “en estos tiempos”, nos seguimos enojando. Pero, “en estos tiempos de la *posverdad*”, ¿con qué razón nos seguimos enojando? Porque lo que se nos ha dicho no se adecua con la realidad, porque nos han engañado y a nadie le gusta ser engañado.

Pero las palabras “lo que se nos ha dicho no se adecua con la realidad” indica una de las tantas maneras de hacer referencia a la

definición clásica de la verdad: “adecuación entre el entendimiento y la cosa”. Esa definición, de manera implícita o expresada con estas u otras palabras, de seguro recorre *entre* las personas y los pueblos desde que nuestros ancestros en algunas cuevas lograron hacer fuego o hasta antes, y proseguirá recorriendo *entre* nosotros incluso “en estos tiempos de la *posverdad*” y en los que vendrán. Teóricamente, solemos vincular sus elaboraciones con la antigua Grecia y con Aristóteles. Uno de sus publicistas más influyentes fue santo Tomás, que, como recuerda Jiménez (p. 26), en la *Summa Theologiae* y en el *De Veritate* atribuye esta definición de verdad a Isaac Israeli, un médico y filósofo hebreo del norte de África de los siglos X y XI, aunque, según la filología más reciente, la formulación proviene de Avicena, un médico y filósofo musulmán nacido en Persia en el siglo XI, pero santo Tomás quizá toma la formulación de Guillermo de Auxerre, un teólogo de renombre en el París del siglo XIII. Recogí estas ayudas históricas para subrayar que, como todas las fórmulas que *apuntan* a un pensamiento verdadero e inevitable, en estas definiciones de la verdad estamos ante un pensamiento nómada que desborda sus diversas instanciaciones. Lamentablemente, no es este el lugar para proseguir las vicisitudes de su nomadismo, pero no me resigno a dejar de recordar que, en pleno siglo XX, esa definición es reelaborada en Polonia por el lógico Alfred Tarski y, a su vez, vuelta a reelaborar por otro publicista influyente, el filósofo norteamericano del lenguaje Donald Davidson. Tal vez se exclame: cuántas rupturas *entre* griegos, hebreos, musulmanes, cristianos, polacos, norteamericanos. Pero también cuántas continuidades.

Después de este desordenado nomadismo, regreso apresuradamente a mi lectura y, así, al dilema fatal y a los dos tipos de pluralismo. Si se acepta la definición nómada de “verdad” (y no nos aferramos a ninguna de sus formulaciones históricas) y, junto a ella, retenemos el pluralismo positivo —el pluralismo de las y los muchos que se comunican entre sí y a veces se entienden—, el dilema, y las tenebrosas fanfarrias del espectro de Babel que lo acompañan, no deben, entonces, asustar tanto. Tal vez todo ese susto se disuelve si coincidimos con Jiménez Cataño en que “cada acto de conocimiento que sea pertinente llamar verdadero es *una* adecuación. He aquí nuevamente multiplicada la verdad: hay tantas verdades como adecuaciones” (p. 26). Esa afirmación de inmediato remite al pluralismo positivo: hay tantas verdades como conocimientos verdaderos, conocimientos que pueden actualizarse socialmente de

diversas maneras *entre* la más diversa gente, *entre* las más diversas culturas y tradiciones.

Mi lectura apropiadora, mi lectura argumentada de *Razón y persona en la persuasión* de Jiménez Cataño, se focalizó en torno a un problema que llamé el “dilema fatal” y que a menudo se los considera como tal y hasta teóricamente espanta, pero que con las distinciones pertinentes —esa es mi propuesta— quizá deja de resultar fatal o tan fatal. Sin embargo, muchas otras lecturas serían necesarias para recoger otros aspectos de este libro, de sus argumentos y cortesías.

Pero un libro es ya valioso no solo por *todo* lo que explícitamente dice, sino también por uno o dos de los debates que provoca, por aquello frente a lo cual nos hace asentir y discrepar, y en particular por lo que inspira a cada lectora o lector a proseguir pensando.

Referencias

- Jiménez Cataño, F. (2020). *Razón y persona en la persuasión*. Editorial Notas Universitarias.
- Paz, O. (1995). Excursiones / Incursiones. En *Obras completas*. Volumen 2. (pp. 35-64). Fondo de Cultura Económica.

Carlos Pereda
Universidad Nacional Autónoma de México
jcarlos@unam.mx

Dobre, C. E. (2020). *Max Picard. La filosofía como renacer espiritual*. Gedisa. 140 pp.

El libro de la Dra. Catalina Elena Dobre, reconocida investigadora del pensamiento de Kierkegaard, así como de pensadores poco conocidos y referidos en el ámbito de la filosofía profesional, como Lev Shestov, Benjamin Fondane, Rahel Levin Varhagen o Emil M. Cioran, todos ellos pensadores y pensadoras del corazón al estilo de Blaise Pascal, presenta por primera vez para los lectores de habla hispana una apasionada y profunda comprensión de la obra y el pensamiento del médico y filósofo suizo, nacido en 1888 y fallecido en 1965, Max Picard. Admirado por su amigo Gabriel Marcel, quien lo consideraba uno de los pensadores más originales de nuestros tiempos, un metafísico del silencio o uno de los que desarrolla una original filosofía del rostro de la persona, que tanta influencia tuvo en Emmanuel Lévinas, Picard ha sido, sin embargo, olvidado e ignorado después del homenaje que Lévinas le rindió en un congreso en París en 1966 para ser retomado hasta el año 2009 en un congreso internacional en Turín gracias a la labor del filósofo Jean-Luc Egger.

La gran virtud del libro de la Dra. Dobre es evidenciar la profundidad de la vitalidad del pensamiento de Picard, desplegando cómo su expresión filosófico-poética, que puede parecer enigmática, es una composición de argumentos que trascienden la lógica de la enunciación para desposeer al conocimiento y sus formas técnicas, estratégicas o tecnológicas de poder. Porque el pensamiento y la expresión de Picard, como nos dice la Dra. Dobre, pretende ser un devenir del rostro de la persona como imagen de Dios, y esto solo sucede en el silencio, que no es un acto de callar, sino la única realidad de expresión metafísica en la cual la humildad, la generosidad y el amor se decantan configurando la vida desde su raíz y vocación para una relación singular auténtica.

La segunda gran virtud del libro de la Dra. Dobre es mostrar el universo de pensadores, artistas, escritores y poetas que fluyen en el pensar de Max Picard y que en sus propias obras casi nunca se ven referenciados de forma explícita, con lo cual nos ayuda a comprender a Picard en la sinfonía de la historia del pensamiento y de la cultura occidental. Entre ellos se denotan Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, así como sus amigos, con los cuales se encontraba frecuentemente en su autoexilio en los Alpes suizos: Hermann Hesse, Gabriel Marcel, Thomas Mann, André Gide, Martin Buber, Romain

Rolland y Rainer Maria Rilke, quien inclusive escribió un poema sobre Picard. Y la tercera virtud del libro de la Dra. Dobre es haber titulado los capítulos del libro en correspondencia con el nombre de las obras de Max Picard que aún esperan ser traducidas al español.

En el primer capítulo de los siete que componen el libro, *El itinerario espiritual de Max Picard*, la Dra. Dobre nos muestra a Picard como un peregrino que deja la profesión de médico para autoexiliarse entre los Alpes que dividen Suiza de Italia, pero no para alejarse del mundo, sino para encontrar su verdadero sentido, rodeándose de las mejores amistades de la cultura de aquellos tiempos. De tal forma que Picard entre las montañas y las amistades de los sabios lograron crear una contemplación activa sobre la plenitud de la encarnación del rostro humano como relación sagrada consigo mismo, la naturaleza, el mundo y Dios. Max Picard, nos expone la Dra. Dobre, tenía una profunda conciencia de que las crisis y catástrofes humanas que se avecinaban, no solo sobre Europa con las guerras mundiales, sino sobre la cosmovisión global del ser humano, se debían al alejarse y vaciarse de esta posibilidad de encarnación espiritual. Esto quiere decir que el acto fatal de la guerra no es la causa única, sino el modo en que los productos de esta se volvieron fundamentales y más importantes que la vida, los seres humanos y sus relaciones espirituales.

De ahí su crítica constante a la tecnología, a la indiferencia de los procesos políticos y sus ideologías, respecto de lo cual la Dra. Dobre agrega que podrían extenderse en nuestros días a las formas huecas del academicismo en los ámbitos universitarios. Por ello, en el segundo capítulo, *Hacer filosofía al margen de la filosofía*, la Dra. Dobre nos expone el modo, la vocación y el espíritu de hacer filosofía de Max Picard. Una filosofía, cuya expresión es poética, porque es una vocación espiritual que busca con incesante amor la unicidad de la encarnación de su propia singularidad, y porque requiere que sus lectores vivan el lenguaje como el vehículo de su propio devenir. Lo cual es un acto vital de resistencia contra nuestros tiempos, en los que utilizamos artificios desprovistos de devenir, de unidad, de sacralidad, para enmascarar nuestros narcisismos, resentimientos o impotencias de vivir, lo que para Picard nos llevo a fenómenos como los de Hitler, lo que expresó en su libro *Hitler entre nosotros*.

Esto lo desarrolla la Dra. Dobre en el tercer capítulo, *"Hitler entre nosotros": la conciencia de la degradación humana*. Para Picard, Hitler expresa real y simbólicamente la pérdida del rostro humano como la

manifestación de la profundidad de las relaciones sagradas. Hitler es la hipocresía de la máscara, del odio, de la tristeza ante la vida que en su trivialidad desacraliza al mundo porque acaba con su memoria o con las huellas de esta, y de todo rastro de trascendencia personal que no sea la de subordinarse a la máquina militar de su voluntad: en pocas palabras, el narcisismo convertido en forma de vida política.

Después aparecen los dos capítulos centrales del libro: el cuarto, *El rostro como imago dei. La manifestación del espíritu en el hombre*, y el quinto, *La metafísica del silencio*, que refieren respectivamente a las obras de Picard *El rostro humano* y *El mundo del silencio* (prologado este último por Gabriel Marcel). El rostro es para Picard la singularidad de la persona, como lo es para Kierkegaard el devenir del individuo singular, relación que se indica en sus cartas con Gabriel Marcel. Por lo que no es individualismo, sino todo lo contrario, es la cristalización de la profundidad con la que cada persona es un ser relacional, dialógico y creativo, que se une y se potencia con el sentido sagrado de la existencia como una comunidad espiritual y, en última instancia, para Picard, con Dios. El rostro es la imagen como realidad participativa, nos dice la Dra. Dobre, que se expresa sobre todo con la mirada y donde reposan la humildad, lo sublime, la dignidad, el silencio, el amor y la claridad. Así, la Dra. Dobre logra inspirarnos profundamente el mensaje de Picard: que devenir auténticamente humanos es recuperar el origen sagrado del ser a través del rostro en el ámbito del silencio.

En su obra más conocida, *El mundo del silencio*, por la cual Gabriel Marcel lo considerará un “metafísico del silencio”, Picard no se refiere al acto humano de callar, sino al ámbito siempre presente y activo, que une la forma de ser de todas las cosas. El intersticio musical en el que nos encontramos y nos toca ser parte, pero que requerimos de la adecuada atención para que resuene en nuestra concreta manifestación personal, y cuya característica fundamental es la trascendencia de la utilidad y de lo instrumental del lenguaje para revelar la unidad que no aniquila la diferencia particular, resonando en la propia personalidad.

El silencio es una realidad originaria de continuidad, apertura y presencia, que solo de modo superficial parece oponerse al lenguaje, es decir, en sus efectos, pero es, como ha dicho Alfonso López Quintás refiriendo a Max Picard, el entreveramiento o el adensamiento de la relacionalidad sustantiva, subsistente e inherente a todos los seres como creación viva de Dios. Así lo desarrolla la Dra. Dobre en el sexto capítulo, *Hombre y lenguaje*. El silencio es en realidad la causa o la condición *sine*

qua non del lenguaje en todas sus formas y, por ende, de la comunicación humana como participación íntima con el devenir del propio corazón.

En el séptimo capítulo, *La huida ante Dios. Una mirada crítica sobre la decadencia de la cultura moderna*, y en el octavo, las conclusiones, la Dra. Dobre nos refiere que el rostro en Max Picard es la imagen de Dios que participa de la humildad, el amor y el perdón, que acontece en la oración como una elección fundamental, pero de cuya presencia los seres humanos vivimos constantemente huyendo, de su invitación y de su abrazo de ternura. Por lo cual, Dios se vuelve, al mismo tiempo, el que persigue por amor y el que espera por amor, y es entre esos dos ámbitos de la realidad divina que la filosofía adquiere su carácter fundamental: como forma de vida y renacer espiritual, pues, como nos dice al final la Dra. Dobre, “el mundo no puede ser destruido por el hombre, el hombre tiene la tarea de elegir su modo de ser: huir o existir con todo el profundo significado de lo que esto implica” (p. 132).

Rafael García Pavón
Universidad Iberoamericana
gclimacus71@gmail.com

Michelini, F. y Köchy, K. (eds.). (2020). *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*. Routledge. 284 pp.

La figura del biólogo estonio Jakob von Uexküll es central al momento de dar cuenta de gran parte de las discusiones filosófico-antropológicas y ontológicas del siglo XX, ya que, a partir de sus investigaciones sobre fisiología y comportamiento animal, inauguró una nueva concepción de la subjetividad, cuyas derivas serán analizadas a lo largo de todo el siglo por los mayores exponentes de corrientes filosóficas tan distintas como el neokantismo, la fenomenología y el posestructuralismo, entre otras. Su concepto de “mundo circundante” (*Umwelt*) logró redefinir el concepto de “sujeto” en varios sentidos. En primer lugar, ampliando su extensión hasta abarcar a todos los animales al desplazar al ser humano de su posición de excepción, y, en segundo lugar, redefiniendo la relación que los sujetos tienen con su entorno a partir de la noción de “círculo funcional” (*Funktionskreis*), que, por otro lado, altera la noción de “causalidad lineal” que se utilizaba para explicar los fenómenos biológicos, proponiendo un mecanismo de causalidad retroactivo. Según Uexküll, cada animal se establece como sujeto activo en el centro de su propio mundo circundante y su comportamiento no es explicable en función de estímulos físicoquímicos que lo afectarían desde el exterior, sino conforme a regímenes de percepción y de acción que le son immanentes.

Dar cuenta de la importancia que los desarrollos de este biólogo tuvieron en la filosofía del siglo XX es el principal objetivo del volumen *Jakob von Uexküll and Philosophy*, editado por Francesca Michelini y Kristian Köchy. Para cumplir con este propósito y poder abarcar las múltiples aristas y derivas del trabajo de este autor, el libro reúne a especialistas de diversas disciplinas que logran analizar de manera detallada las profundas implicancias que Uexküll tuvo para distintos filósofos y campos del saber, destacando los acuerdos, las críticas y también, en varios casos, las tergiversaciones que se dieron en sus interpretaciones y usos. Este libro llega a cien años de la publicación de uno de los libros más importantes de Uexküll, *Theoretical Biology* (1920), asegurando sin dudas que la influencia de sus ideas logre prolongarse también a lo largo del siglo XXI.

La primera sección se encarga de establecer el contexto de producción de sus trabajos a partir de un análisis histórico-conceptual de su obra. El capítulo a cargo de Juan Manuel Heredia propone una periodización

de la trayectoria intelectual del biólogo. A partir de un detallado análisis del desarrollo de su evolución conceptual, se establecen cuatro etapas en su pensamiento que nos permiten entender la manera en que los principales conceptos del autor, como “plan de construcción” (*Bauplan*), “mundo circundante” (*Umwelt*), “conformidad a plan” (*Planmäßigkeit*), “círculo funcional” (*Funktionskreis*), entre otros, surgen y se integran a su concepción teórica de las ciencias de la vida, culminando, en su última etapa de producción, en la elaboración de una teoría de la significación (*Bedeutungslehre*) que intenta dar cuenta de la relación entre mundos vivientes heterogéneos. Al mismo tiempo, se relaciona este recorrido con una serie de transformaciones histórico-epistemológicas y con la situación sociopolítica. Por un lado, en contraste con los enfoques diacrónicos y genéticos dominantes en el siglo XIX, se destaca la centralidad que asumen a inicios del XX las perspectivas sincrónicas (como la de Uexküll). Por el otro, se tematiza la ambivalente relación que el biólogo estonio mantuvo con el nazismo.

En el capítulo escrito por Maurizio Espósito encontramos un análisis de la importancia que la filosofía kantiana tuvo en el entramado conceptual de la obra de Uexküll, destacando la extensa reelaboración que este realiza, sobre todo, de los desarrollos de la *Critica de la razón pura* y no así de la *Critica del juicio*, como podría esperarse de un anti-mecanicista. Se detallan los múltiples corrimientos que Uexküll realiza respecto a la obra del filósofo de Königsberg, los cuales le permiten utilizarla para abogar por sus propios objetivos: establecer la independencia de la biología respecto del resto de las ciencias y afirmar un concepto de “subjetividad animal”.

Kristian Köchy dedica un capítulo a la influencia de la obra uexkülliana en la biología y la biofilosofía, destacando el papel preponderante que tuvo en campos como la fisiología comparada, la etología y la psicología a partir de su abordaje holístico. En este sentido, resalta su importancia epistemológica, así como su valor para pensar una ética ambiental. Como concluye Köchy, Uexküll nos plantea la necesidad de tomar en cuenta la perspectiva de los propios animales a la hora de considerar los problemas ecológicos que nuestra actualidad nos plantea, entendiéndolos a su vez como sujetos activos que presentan una relación única e inescindible con su *Umwelt*.

Una serie de capítulos en la segunda parte del libro muestran la profunda y diversa influencia que el biólogo estonio tuvo en la filosofía. El abordaje de Uexküll nos obliga a pensar más allá de lo humano o,

mejor aún, a pensarnos en relación con el resto de los animales. A lo largo de su obra podemos encontrar ejemplos relacionados tanto con la vida animal como con el ser humano sin que se haga una distinción esencial explícita entre ellos. En este sentido, resulta esperable que entre los primeros filósofos en los que tuvieron eco sus trabajos se encuentren los autores relacionados a la antropología filosófica. En el capítulo escrito por Ralf Becker se tematiza el uso que Max Scheler hizo de Uexküll en su crítica ético-política al mecanicismo y al darwinismo, insertándola en un cuestionamiento más amplio hacia toda la cultura moderna por entender la vida a partir de valores utilitarios. Por otro lado, en el capítulo destinado a la lectura de Helmuth Plessner, Hans-Peter Krüger despliega un complejo entramado de acuerdos y tensiones que se establecen entre la filosofía de la vida de dicho autor y la obra de Uexküll. A diferencia de Uexküll, Plessner subraya que los seres humanos habitan en un “mundo abierto” (posición que en la época también era sostenida por Scheler y Heidegger). En el capítulo escrito por Carlo Brentari se analiza cómo Ernst Cassirer, a partir de una lectura parcial de la obra de Uexküll e ignorando pasajes que contradicen explícitamente su posición, utiliza los conceptos de “mundo circundante” y “círculo funcional” para desarrollar su concepción del ser humano como *animal symbolicum*, estableciendo así una diferencia cualitativa frente al resto de los animales.

Para notar el interés que Uexküll tuvo en mostrar la naturaleza semiótica inherente a todo el reino animal y no restringirla solamente al ámbito humano, resulta de particular interés el capítulo escrito por Kalevi Kull, uno de los mayores especialistas en biosemiótica. En él se describen los profundos cambios que al interior de la biología actual se están produciendo al considerar los procesos biológicos como relaciones de significación. Esto posibilita reincorporar una cierta noción de “subjetividad” a la biología y abre todo un nuevo campo de problemas a explorar. Kull logra mostrarnos que la importancia de Uexküll no se limita al plano de la biología, sino que desde su redescubrimiento en la década de los ochenta puede ser entendido como un clásico de la semiótica en general. Por otro lado, marca la importancia que tiene el concepto de “círculo funcional” como mecanismo fundamental para la creación de sentido, lo que explica el interés que despertó en varios campos y las múltiples reapropiaciones que experimentó.

Otro capítulo importante de esta obra es el que Francesca Micheli le dedica a la interpretación que Martin Heidegger hace del trabajo de

Uexküll, principalmente en los cursos que dicta en Friburgo en 1929-1930 (publicados bajo el título “Los conceptos fundamentales de la metafísica”). Como muestra la autora, el filósofo alemán encuentra en el biólogo estonio una manera coherente de evitar el mecanicismo sin recaer en los vitalismos más clásicos. Sin embargo, utiliza la concepción no jerárquica de la naturaleza y la imbricación que se da entre el animal y su medio para justificar una diferencia esencial que separa al hombre del resto de los seres vivos, alterando en gran medida la posición del propio Uexküll. En íntima relación con este capítulo podemos encontrar el de Marco Mazzeo, en el que se utiliza la figura de Uexküll para dar cuenta de la discusión que Agamben plantea sobre la concepción heideggeriana del aburrimiento utilizando uno de los ejemplos más célebres entre los muchos que aparecen a lo largo de la obra de Uexküll: la vida de la garrapata. A su vez, Mazzeo tematiza las consecuencias que conlleva el concepto de “mundo circundante” en el plano político a partir del análisis agambeniano, pero también llevando a cabo una elaboración personal de la problemática. La consideración de la gran diversidad de mundos circundantes que se encuentran al interior de la especie humana nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de llegar a acuerdos e instancias intersubjetivas. Para abordar esta temática resulta de interés el capítulo escrito por Jui-Pi Chien, en el que se destaca cómo conceptos como el de “círculo funcional” resultan de gran valor para pensar modelos que expliquen la manera en la que se da la cooperación, el altruismo y la comunicación en general, no solo entre individuos sino también entre distintos saberes.

Otro de los campos en el que las ideas del biólogo estonio encontraron un uso profuso es en el área de la fenomenología. Cornelius Borck analiza el caso de Hans Blumenberg, quien vio la posibilidad de extender las derivas del concepto de *Umwelt* hacia el *Lebenswelt* (mundo de la vida humano). En este sentido, Borck remarca que la torsión buscada por Blumenberg implica el paso desde una bioepistemología hacia una fenomenología. Otra relación con este campo filosófico se puede encontrar en el capítulo escrito por Tristan Moyle, donde se analiza el diálogo que Merleau-Ponty entabla con la obra de Uexküll en el segundo de sus cursos sobre el concepto de “naturaleza” (1957-1958) en el Collège de France. Moyle destaca la importancia que en el filósofo francés asumen los conceptos uexküllianos de *Umwelt*, “melodía” y “armonía”, así como su valor para pensar un comportamiento significativo previo a

la consciencia y, más aún, una cultura animal, inserta en una dimensión de inter-animalidad previa a la inter-subjetividad humana.

La afirmación anti-darwinista de Uexküll, según la cual hay una relación armónica y perfecta entre los organismos y su medio de existencia, fue uno de los tópicos que generó extenso debate. El capítulo escrito por Agustín Ostachuk analiza el modo en que esta cuestión es tematizada en Georges Canguilhem y Kurt Goldstein. Si bien ambos comparten con el biólogo estonio una serie de críticas a la centralidad que el esquema de la lucha por la supervivencia asume en Darwin, se oponen a su concepto de “conformidad a plan” (que se encuentra a la base de la concepción uexkülliana de la armonía de la naturaleza). Por otro lado, esta discusión nos conduce al capítulo que Felice Cimatti le dedica al desarrollo de la lectura de Deleuze y Guattari sobre la obra de Uexküll, la cual resulta clave para la formulación de una ontología, en la que se busca superar la dicotomía sujeto-objeto y crear una concepción de “animalidad” que no sea simplemente el reverso de lo humano.

La diversidad de temas, autores y perspectivas que encontramos en este volumen es un reflejo de la potencia que la obra de Jacob von Uexküll tuvo en el pensamiento filosófico en los últimos cien años. Sin embargo, quedan fuera de consideración en este volumen otros autores que encontraron en la obra del biólogo estonio importantes puntos de apoyatura para el despliegue de sus propios desarrollos teóricos. Entre estos autores podemos mencionar el caso de José Ortega y Gasset, quien incluso escribió el prólogo a la edición en español de uno de los libros más importantes de Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Su influencia en el filósofo español puede evidenciarse en la importancia que este último le da a la relación entre el hombre y sus circunstancias, y en su noción de “razón vital”. Otro autor que no fue tenido en cuenta es Peter Sloterdijk, cuyas menciones a la obra del biólogo estonio son menos numerosas pero no por eso menos importantes. En su tratamiento del problema de la comunidad a partir del concepto de “esferas” se hacen patentes los vínculos conceptuales que mantiene con las “pompas de jabón” de Uexküll, célebre metáfora utilizada para entender el concepto de *Umwelt*.

De todos modos, estas ausencias no alcanzan a opacar el intento de abarcar gran parte de las resonancias producidas por la obra del biólogo estonio y el esfuerzo que los autores realizaron para poner en diálogo sus trabajos con el resto de los capítulos de este volumen. Esto último

hace que, además de lograr el objetivo de establecer la influencia que Uexküll tuvo en la filosofía contemporánea, permite pensarlo como un interesante pivote a partir del cual poder relacionar a los diferentes filósofos entre sí. Siguiendo el espíritu holista del propio biólogo estonio, podríamos decir que este volumen en su conjunto resulta ser más que la suma de los artículos que lo conforman. No obstante, su interés no es solamente histórico, ya que, como señala Ezequiel Di Paolo en el epílogo del libro, los conceptos esbozados por Uexküll conservan un gran valor al momento de generar nuevas formas de pensamiento que aborden las problemáticas actuales. Sin dudas, este libro constituye un importante aporte al conocimiento no solo de la obra de Uexküll, sino de la filosofía contemporánea en general, y augura un vasto campo de desarrollo para nuevas investigaciones.

*Maximiliano Sebastián Beckel
Universidad de Buenos Aires
mbeckel@leloir.org.ar*

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. The contributions have to be uploaded on our website: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

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

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 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. Todas las colaboraciones deben enviarse a través de nuestra página web: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

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

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.