

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

MAYO-AGOSTO 2022 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Self-Consciousness and the Priority Question: A Critique of the “Sensibility First” Reading of Kant

Addison Ellis

“Razón y vida se llaman mutuamente”. Reflexiones sobre la imagen del organismo en Kant y en Hegel

Sandra Palermo

Il fatto della ragione e la conoscenza adeguata: Kant con Spinoza

Alessandra Campo

Johan Ludvig Heiberg y su diagnóstico de la crisis de la época en la Edad de Oro de Dinamarca

Nassim Bravo

La recepción contemporánea del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación

Nicolás Germinal Pagura

Henry Thoreau: la pobreza voluntaria como ejercicio crítico en *Walden*

Diego Clares

Entre la “ética idealista” y el “empirismo de la vida”: notas en torno al concepto de “ideal” en el pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada

Martín Prestía

Aristas trascendentales en la argumentación de Aristóteles en favor de los primeros principios

Pilar Spangenberg

Individualidad y conciencia en Plotino

María Jesús Hermoso Félix

Analogia temporal e analogia da pessoa em Edith Stein: para além da fenomenologia e da ontologia

Etelvina Pires Lopes Nunes

El arraigo sensible a la tierra: el horizonte de crisis del mundo moderno y la apertura de la fenomenología del espacio público a la ecología en el pensamiento de Hannah Arendt

Agustín Palomar Torralbo

Melancolía, vulnerabilidad y “promesa política”. Campo político y campo psíquico en J. Butler

Jesús González Fisac

Individuo y comunidad en el pensamiento mítico

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa y Ethel Junco

Reflexiones sobre la extinción del Yo

Vicente Ordóñez Roig

Comentario al artículo “Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica”, de Virginia Aspe

Luis Aarón Jesús Patiño Palafox

RESEÑAS

63

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2022

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 63, mayo-agosto, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; 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 abril de 2022 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>

© 2022 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

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

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

†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 los Andes, Chile*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice General

Artículos

- Self-Consciousness and the Priority Question: A Critique of the “Sensibility First” Reading of Kant (La autoconciencia y la cuestión de la prioridad: una crítica de la lectura de Kant de “la sensibilidad primero”)** 11
Addison Ellis
- “Razón y vida se llaman mutuamente”. Reflexiones sobre la imagen del organismo en Kant y en Hegel (“Reason and Life Refer to Each Other”. Reflections on the Figure of Organism in Kant and Hegel)** 51
Sandra Palermo
- Il fatto della ragione e la conoscenza adeguata: Kant con Spinoza (The Fact of Reason and Adequate Knowledge: Kant with Spinoza)** 89
Alessandra Campo
- Johan Ludvig Heiberg y su diagnóstico de la crisis de la época en la Edad de Oro de Dinamarca (Johan Ludvig Heiberg and his Diagnosis of the Crisis in Golden Age Denmark)** 131
Nassim Bravo
- La recepción contemporánea del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación (The Contemporary Reception of Marx’s “Fragment on Machines”: Critique and Elements for a Reinterpretation)** 155
Nicolás Germinal Pagura

- Henry Thoreau: la pobreza voluntaria como ejercicio crítico en *Walden***
(Henry Thoreau: Voluntary Poverty as Critical Practice in *Walden*) 193
Diego Clares
- Entre la “ética idealista” y el “empirismo de la vida”:**
notas en torno al concepto de “ideal” en el pensamiento
ético-político del joven Carlos Astrada
(Between the “Idealist Ethics” and the “Empiricism of
Life”: Notes on the Concept of Ideal in the
Ethical-Political Thought of the Young Carlos Astrada) 227
Martín Prestía
- Aristas trascendentales en la argumentación de**
Aristóteles en favor de los primeros principios
(Transcendental Edges in Aristotle’s Argumentation
in Favor of the First Principles) 265
Pilar Spangenberg
- Individualidad y conciencia en Plotino**
(Individuality and Consciousness in Plotinus) 303
María Jesús Hermoso Félix
- Analogia temporal e analogia da pessoa em Edith**
Stein: para além da fenomenologia e da ontologia
(Temporal Analogy and Analogy of the Person in
Edith Stein: Beyond Phenomenology and Ontology) 333
Etelvina Pires Lopes Nunes
- El arraigo sensible a la tierra: el horizonte de crisis del**
mundo moderno y la apertura de la fenomenología del
espacio público a la ecología en el pensamiento
de Hannah Arendt
(Earth-Sensitive Rootedness: The Crisis Horizon of the
Modern World and the Opening up of Public Space
Phenomenology to Ecology in Hannah
Arendt’s Thought) 359
Agustín Palomar Torralbo

**Melancolía, vulnerabilidad y “promesa política”.
Campo político y campo psíquico en J. Butler
(Melancholy, Vulnerability and “Political Promise”).
Political Field and Psychic Field in J. Butler** 389
Jesús González Fisac

**Individuo y comunidad en el pensamiento mítico
(Individual and Community in Mythical Thought)** 423
Gustavo Adolfo Esparza Urzúa y Ethel Junco

**Reflexiones sobre la extinción del Yo
(Reflections on the Extinction of the Self)** 447
Vicente Ordóñez Roig

Filosofía en el espacio público

**Comentario al artículo “Los dilemas políticos de
las transformaciones de México: una aproximación
filosófica”, de Virginia Aspe
(Commentary on Virginia Aspe’s “The Political
Dilemmas of the Transformations of Mexico: A
Philosophical Approach”)** 475
Luis Aarón Jesús Patiño Palafox

Reseñas

**Harman, G. (2020). *Realismo raro*. A. Jiménez Morato
y F. Fernández Giordano (trads.). Holobionte. 320 pp.** 493
Jesús Ruiz Pozo

**Márquez Muñoz, J. F. (coord.); Palacios Soto, A. M.;
Cárdenas Ureña, A. y Sánchez Navarro, A. (il.) (2020).
*Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la
filosofía política*. UNAM-Aliosventos. 119 pp.** 499
Vicente de Haro

Landaeta Mardones, P. y Ezcurdia Corona, J. (eds.).
(2020). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Perspectivas*
actuales de una filosofía vitalista. Metales Pesados. 256 pp.
Luis Armando Hernández Cuevas

503

Artículos

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1643>

Self-Consciousness and the Priority Question: A Critique of the “Sensibility First” Reading of Kant

La autoconciencia y la cuestión de la prioridad: una crítica de la lectura de Kant de “la sensibilidad primero”

Addison Ellis
Universidad Nacional Autónoma de México
México
University of Illinois at Urbana-Champaign
Estados Unidos
acellis2@illinois.edu

Recibido: 02 – 12 – 2019.
Aceptado: 11 – 05 – 2020.
Publicado en línea: 18 – 04 – 2022.



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

Abstract

This essay presents a critique of what Robert Hanna has recently called the “sensibility first” reading of Kant. I first spell out, in agreement with Hanna, why the contemporary debate among Kant scholars over conceptualism and non-conceptualism must be understood only from within the perspective of what I dub the “priority question”—that is, the question whether one or the other of our “two stems” of cognition may ground the objectivity and normativity of the other. I then spell out why the priority question may be asked only from within the perspective of self-consciousness. Specifically, the central issue to be dealt with is how what Kant calls the original combination of understanding and sensibility is a synthesis internal to an act of self-consciousness. Only then can we ask what that original synthesis might tell us about the possibility of prioritizing one capacity over another in a story of cognition generally. Once we see the central issue more clearly, then I will look at the “sensibility first” view in its most general form and propose that it should be criticized for its failure to account for Kant’s notion of an objective unity of self-consciousness.

Keywords: Kant; self-consciousness; sensibility; non-conceptualism.

Resumen

Este ensayo presenta una crítica de lo que Robert Hanna ha llamado recientemente la lectura de Kant de la “sensibilidad primero”. Primero explico, siguiendo a Hanna, por qué el debate contemporáneo entre los estudiosos de Kant sobre el conceptualismo y el no conceptualismo debe entenderse solo desde la perspectiva de lo que denomino la “cuestión de la prioridad”, es decir, la cuestión de cuál de nuestros “dos tallos” de cognición puede fundamentar la objetividad y normatividad del otro. Luego explico por qué la cuestión de la prioridad puede formularse solo desde la perspectiva de la autoconciencia. Específicamente, el tema central a tratar es cómo lo que Kant llama la “combinación original del entendimiento y la sensibilidad” es una síntesis interna de un acto de autoconciencia. Solo entonces

podemos preguntarnos qué podría decirnos esa síntesis original sobre la posibilidad de priorizar una capacidad sobre otra en una historia de la cognición en general. Una vez que hayamos visto el problema central con más claridad, examinaré el punto de vista de la lectura “sensibilidad primero” en su forma más general y propondré que debe ser criticada por no dar cuenta de la noción kantiana de una unidad objetiva de la autoconciencia.

Palabras clave: Kant; autoconciencia; sensibilidad; no conceptualismo.

Introduction

An abundance of recent work on Kant and Kantian philosophy focuses on whether to understand Kant as a “conceptualist” or a “non-conceptualist”. Relatedly, some have recently turned to Kant and Kantian philosophy as a means of criticizing so-called “additive” or “layer-cake” accounts of rationality.¹ As some have noted, it is not easy to give even a quick and rough characterization of these debates,² some of which have to do with the very possibility of non-conceptual mental content,³ and others with whether the use of non-conceptual cognitive capacities depends on the use of conceptual ones.⁴ Within these two categories of debate, a variety of positions, backed up by various motivations, is taken. Some are concerned to account for the phenomenological character of content, others with the normativity of content and capacities, and yet others with issues such as the objectivity and finitude of our cognition. I believe that it is the latter set of issues that comes closest to capturing the spirit of the overall debate, for reasons that will become clear.⁵ However, this set of issues, dealing with the role that non-conceptual content or capacities might play in grounding the objectivity of cognition, suggests

¹ For an overview of the conceptualism and non-conceptualism debates, see Schulting (2016); for the critique of additive views of rationality, see Boyle (2016) and Conant (2017).

² See, for instance, the multitude of positions taken in Schulting (2016) and Newton’s (2018) review of that volume.

³ See Hanna (2001, 2005, 2015).

⁴ See Golob (2016).

⁵ I believe this is also recognized by both McLearn (2015) and Allais (2016).

one even more basic to Kant interpretation and scholarship: whether to understand one or the other of our two stems of cognition as having priority over the other in cognition, and what kind of “priority” is at issue here. Hanna (2015) has recently emphasized this more basic issue by putting forth what he calls a “sensibility first” reading of Kant (hereafter, *SF*). According to *SF*, cognition in general (both theoretical and practical) is grounded in our sensible faculty. This quite general claim includes, more specifically, the normativity and objectivity of cognition, which are said to be first constituted in our embodied situatedness in the world.⁶ The *normativity* of knowledge and the *objectivity* of knowledge, according to *SF*, are inherited from an act of sensibility—that is, the *fit* of cognition to its object, generally speaking, is first established by sensibility so that the understanding might deploy concepts aimed at that content. In other words, *SF* seeks to account for the normativity and objectivity of cognition by showing that these are first secured in sensibility (in some form), thus giving normativity and objectivity (in some form) to the understanding. We will explore this in more depth as we come to Hanna’s view, but for now it should be clear that *SF*’s claim is not the generic and uncontroversial Kantian claim that sensibility is a necessary ingredient of knowledge, but a specification of that claim which makes sensibility not a mere necessary condition for judgment’s objective validity, but itself the source of that objectivity.⁷

Call the question raised by Hanna the *priority question*—that is, which of Kant’s “two stems” of cognition has objective and normative priority over the other, in the general sense we have just outlined? The priority question is significant precisely because it presses us to consider an issue more fundamental than the aforementioned question whether one should be a conceptualist or a non-conceptualist (especially since the latter debate is itself ambiguous and composed of a multitude of questions that are rather narrow in scope and therefore loaded with assumptions). We typically distinguish between a variety of positions on what appears to be a scale between conceptualism and non-conceptualism: strong conceptualism (perhaps McDowell, 1994),

⁶ Hanna (2015).

⁷ While I will later speak of both objectivity and normativity, I take it that the issue of cognition’s objectivity already includes some notion of its normativity, in the sense that cognition’s being objective includes the notion of its being correct or possibly correctly implemented.

moderate conceptualism/weak non-conceptualism (later McDowell, 2009; Land, 2016; Schulting, 2012; Waxman, 2014), and strong or essential non-conceptualism (Tolley, 2013, and Hanna, 2015). Again, this variety of positions is made possible by the fact that the debate can shift between talk of mental content, cognitive acts, and cognitive capacities. But in Hanna (2015), a much stronger and more interesting challenge is raised. In the most general terms, can we and should we privilege the capacity of *sensibility* over the capacity of *understanding* in an account of the overall unity of cognition?

Here, then, is the fundamental philosophical question that is being asked in the debate about non-conceptual content: Can we, do we, and must we, at least sometimes, and in a minimally basic way, cognitively encounter other things and ourselves directly and non-discursively, hence non-intellectually or sensibly (Non-Conceptualism), or must we always cognitively encounter them only within the framework of discursive rationality, hence only intellectually or discursively (Conceptualism)? Are we, as rational animals, essentially different from other kinds of animals (Conceptualism), or do we share at least some minimally basic mental capacities with all minded animals (Non-Conceptualism)? Or even more simply put: Is a thoroughly intellectualist and “discursivity first” view of the rational human mind (Conceptualism) correct; or by sharp contrast is a non-intellectualist and “sensibility first” view of the rational human mind (Non-Conceptualism) correct? (Hanna, 2015, pp. 38-39).

Hanna’s way of putting the question recognizes that it is absolutely basic for Kant that cognitive acts are acts of *capacities*, and mental content is fixed by or with reference to those acts. Therefore, the answer to the question raised by Hanna will color our answers to questions regarding cognitive acts and their content. However, it is also absolutely basic to Kant’s philosophy that the possibility of cognition generally can only be understood if we understand its relation to self-consciousness (*apperception*). Without presupposing too much: Kant is clear that this relation is such that *knowledge* is an essentially self-conscious act—i.e., one in which the judgment *S is P* is also (minimally) the consciousness

of taking S to be P. The self-consciousness of judgment in knowledge—since knowledge is a cooperation of the faculties of understanding and sensibility—is the self-consciousness of a unity of these faculties. Therefore, I suggest that the priority question (and therefore even the above attempts at answering it, including the debate over “additive” or “layer-cake” theories of rationality⁸) is itself internal to a broader issue, which is still largely left out of explicit discussion—namely, how we should understand the relation between our conceptual and non-conceptual capacities *from within the perspective of self-consciousness*.⁹ If we fail to ask this question, then we will fail to comprehend how the cooperation of the two stems of cognition can be related to knowledge, the possibility of which is the very issue of the *Critique of Pure Reason*.¹⁰ My suggestion will *not* be that we should, in addition to considering the question as raised by Hanna, also consider how understanding and sensibility are related to self-consciousness. This would be rather like asking, in addition to how subject and predicate concepts are united in a judgment, how the unity of the judgment might be related to my consciousness of that unity. For Kant, the unity of judgment and my consciousness of that unity are one.¹¹ Instead, for reasons very much related to the latter point, my suggestion is that we can consider the

⁸ These are indicative of debates that have become very important in the recent scholarship on, e.g., the rationality of perception. Contemporary readers will learn from these debates how Kant is important to their own interests, and readers of this paper will, I hope, learn something about how Kant’s conception of self-consciousness ought to figure centrally in these debates.

⁹ While it is *largely* left out of the discussion, it is not entirely left out. For instance, Land (2016) and Williams (2017) both aptly point out the significance of self-consciousness to questions about conceptualist and non-conceptualist readings of Kant. However, Land only briefly sketches such a thought to introduce his more specific examination regarding the nature of space, and (as we will soon see) Williams’s argument can be augmented and extended by mine.

¹⁰ This is not to say that Kant’s project in the first *Critique* is “epistemology”, either in the contemporary sense or in the neo-Kantian sense rejected by Heidegger (1962, pp. 16-17). Instead, I take Kant to believe that an explanation of knowledge is at the same time an explanation of what there is to be known.

¹¹ Indeed, if we follow Kant in §§ 15-16 of the B Deduction, all synthetic unity (which is presupposed by any analytic unity) rests on a self-conscious act of combination.

unity of understanding and sensibility *only* from within the perspective of the consciousness of that unity (i.e., from within *self*-consciousness).

Now, if we can gain insight into the nature of the priority question, why some of the answers to it fail, and why some may be more plausible, then we will also be providing a framework for approaching lots of particular issues having to do with Kant's broader philosophy. For example, we will be in a better position to understand what it takes to even have a Kantian theory of mental content. Tolley (2013) argues, for instance, that we can identify in Kant a proto-Fregean notion of content. But the possibility of such an assessment, I hope it will become clearer, depends very much on how we understand the very possibility of a self-conscious original synthesis of the two cognitive capacities. For one thing, narrower debates over the notion of content at issue in Kant will have to take a stand on whether content (and its species) is capable of having determinacy independently of the function of transcendental apperception. But how could we take a stand on such an issue without taking a stand (implicitly or explicitly) on how self-consciousness originally figures into the relation between the two stems of cognition? For, as Kant says, the manifold of intuition must *stand under* or be *subject to* the transcendental unity of apperception, even if they are not already *brought under* it (B143). The variety of issues impacted by our discussion is not, of course, restricted to the realm of theoretical philosophy. As Hanna sees SF, it is a proposal about the unity of cognition generally, and therefore has equally important implications for practical philosophy (although these will not be taken up here).

The fact that the question about the centrality of an original self-conscious unity of capacities is often left out of the debates is the source of significant problems, including a problem that is recently aptly pointed out by Jessica Williams (2017). In her paper, Williams argues that there is an original synthesis of the faculties of understanding and sensibility which accounts for how the unities of space and time can be understood to depend already on the unity of apperception. She agrees with critics of what she calls "Standard Conceptualism", according to which the unities of space and time as formal intuitions is the result of categorial syntheses. The critics of Standard Conceptualism argue: (1) that the unity of space and time is not given through figurative synthesis via the categories, because space and time as formal intuitions are wholes preceding their parts; and (2) that figurative synthesis as a successive act could not yield the unity of space and time as infinite

given magnitudes. But she disagrees with these critics that the solution to Standard Conceptualism is to argue that space and time must have their unities and objective purport independently of *any* act of the understanding. Williams argues, by contrast, that according to Kant “there is a holistic dimension to all acts of synthesis that stems directly from the OSUA [original synthetic unity of apperception]” (2017, p. 10), and therefore that there is a more basic apperceptive act unifying the understanding and sensibility. Williams’s argument is insightful in that it helps us to overcome a persistent problem in these debates—namely, of assuming that the difference in form between concepts and intuitions is based on radically opposed notions of unity, one notion belonging to conceptual unity and one belonging to intuitional unity. I propose, in agreement with the spirit of Williams’s analysis, that we should focus this powerful philosophical insight on the priority question and especially on the proposal of SF as a possible answer. The very proposal of SF as such an answer is one that needs to be dealt with by sorting out certain Kantian questions about self-consciousness. For instance, is there a kind of self-consciousness that belongs to *sensibility alone*? Might we, along with Heidegger, argue that the original “holistic dimension” of OSUA is rooted in such a form of sensible (or better, “imaginational”) self-consciousness?¹² And, if so, could this self-consciousness be the source of the overall unity of human rationality? This latter view, properly spelled out, is the position of the more plausible SF reading of Kant, especially as it is articulated by Hanna. Furthermore, I hope to spell out more explicitly in this paper just what the connection is between what Williams refers to as the “holistic dimension” of self-consciousness and what Kant calls “universality” in connection with the notion of the objective validity of judgment. If our preliminary goal is successful and we are able to see that the distinction between conceptual and intuitional unity is only a distinction *from within* a broader unity of self-consciousness, then we will be positioned to get clearer about (1) what is at stake across the various debates, and (2) how to make progress in them. This alone would be a welcome step forward. If our ultimate conclusion is correct—that SF is false—then we will have made considerable progress in a long-standing debate.

I begin by spelling out why I take the central issue here to be how conceptual and non-conceptual capacities are related only within self-

¹² See Heidegger (1962).

consciousness. Specifically, it will become clear that the central issue to be dealt with is how what Kant calls the *original combination* of the sensible manifold with the supreme principle of the understanding (B132-33) is a self-conscious act of synthesis. Only *then* can we ask what that original synthesis might tell us about the possibility of prioritizing one capacity over another in a story of cognition generally. Once we see the central issue more clearly, then I will look at SF in its most general form and propose that it should be criticized for its failure to account for Kant's notion of an objective unity of self-consciousness. More specifically, my criticism will be that SF implies one of the following problematic theses:

- (1) The self-conscious unity of sensibility and the self-conscious unity of understanding are independently intelligible and thus distinct unities of cognition = *unity dualism*.
- (2) The self-conscious unity of understanding is simply an elaboration or teleological development of the self-conscious unity of sensibility = *organicism*.

In each case, I argue, what Kant spells out as the objective unity of self-consciousness would be impossible. If SF implies (1), then it is committed to what has recently been dubbed a "layer-cake" or "additive" theory of human rationality.¹³ If SF implies an additive theory of human rationality, it does not make an objective unity of self-consciousness possible, because it supposes the self-conscious unity of understanding to be a mere imposition upon what is independently objectively given in sensibility. If SF implies (2), then the self-conscious unity of cognition will never comprehend the universality and necessity that constitutes objectively valid judgment. In order to be conscious of the universality and necessity of objective knowledge, self-consciousness must be a consciousness of thought's own absolute generality (and therefore of its unrestricted character, in a sense to be spelled out later). SF's understanding of the self-conscious original unity of understanding and sensibility is, by contrast, a restricted understanding of generality. This, we will see, flies in the face of Kant's own account of cognitive objectivity.

¹³ See Conant (2017), Boyle (2016).

1. The centrality of self-consciousness to the priority question

To understand why I take self-consciousness to be at the center of the priority question, we must proceed in two steps. First, I will spell out a common tendency to associate conceptual synthesis with a “part-whole” form of synthesis. We will see that this tendency yields a form of separatism regarding the understanding and sensibility which makes the “unity dualism” version of SF an apparent possibility. But the appearance of this possibility is dashed once we see that it relies on a flawed conception of the relation between conceptual and intuitional unity.

To this end, in our second step it will become clear that the reason why we can (with Williams, 2017) (1) agree with Standard Conceptualists that space and time are informed by the understanding and (2) disagree with them that this is primarily a matter of the effect of categorial synthesis on sensibility, is that the act of categorial synthesis itself already presupposes the unity of understanding and sensibility. That is, a categorial synthesis is possible only under the condition that the manifold of sensibility in general *stands under* the faculty of understanding. This will become clear as we see that any *determinate* act of understanding on sensibility (e.g., through categorial synthesis) involves a conception of synthesis that is shared across capacities. While there is certainly a difference between the form of concepts and the form of intuitions, we are not entitled to see this difference as absolute. Rather, this difference exists *within* a consciousness of the broader unity of the capacities. In other words, we should think of the difference like we would think of the differences between organs in an organism (as differences within an organic life), not like differences between forms of organic life.

1.1 The apparent dualism of unity

We will begin by looking at a tendency in the recent literature: to hold the unity of concept and the unity of pure intuition apart in a seemingly strict and dualistic fashion. For instance, both McLear (2015) and Onof and Schulting (2015) argue that because concepts rest on a part-whole unity of synthesis and space and time on a whole-part unity, the unity of concepts belongs to a unity of the faculty of understanding

in a special way and the unity of space and time belong to a unity of the faculty of sensibility in a special way. That is, both forms of unity are independently intelligible with respect to their capacities. Let us first examine the evidence in support of this view.

In the Transcendental Aesthetic of the first *Critique*, Kant argues that space and time are forms of intuition because they are immediate singular a priori representations. One upshot of this is that the pure intuition is a representation the whole of which precedes its parts or manifold:

[...] first, one can only represent a single space, and if one speaks of many spaces, one understands by that only parts of one and the same unique space. And these parts cannot as it were precede the single all-encompassing space as its components (from which its composition would be possible), but rather are only thought in it. It is essentially single; the manifold in it, thus also the general concept of spaces in general, rests merely on limitations. From this it follows that in respect to it an *a priori* intuition (which is not empirical) grounds all concepts of it (A25/B39).

Particular spaces are *parts of* one infinite representation of space. But those parts couldn't merely be cobbled together into the representation of something infinite. The mere aggregate of a number of particular spaces would be, Kant says, a *creature of our imagination* (A40/B57).¹⁴ So, the particular parts of space—the spatial manifold—is the result of limitations on the whole of space. The unity of the pure intuition of space, then, is a unity preceding its parts. More specifically, the unity of pure intuition is one that *contains its manifold*.¹⁵

A concept has a different form of unity. Kant says that a concept is “a representation that is contained in an infinite set of different possible representations (as their common mark)” (B40). So, while pure intuition is a unity that contains its manifold, a concept is a unity *in* a manifold. Further, to understand what a concept is, we must understand what sort of synthesis it involves. According to McLear: “the nature of the

¹⁴ Which is different from a *being of the imagination*, i.e. an *ens imaginarium*. “Creature”, of course, carries with it the etymological sense of “created being”.

¹⁵ It is therefore a *complex* unity.

[intellectual] activity must proceed via a movement from part to part, out of which a representational whole may be fashioned" (2015, p. 90). The notion of moving from part to part and, from this movement, composing a representational whole, is clearly a notion of a form of successive synthesis. In fact, for McLear, *all* synthesis has a kind of successive form, in the sense that all acts of synthesis are acts of proceeding from part to whole (2015, p. 81). This is already a contentious starting point. Even those who wish to fundamentally separate sensible from discursive forms of unity, one might think, may want to acknowledge Kant's claims (e.g., at B103) that space and time themselves exhibit a pure form of synthesis. However, whether or not we wish to accept this starting point, we can see that for McLear there is a natural way of dividing conceptual from sensible/intuitional activity by dividing *synthetic* activity from *non-synthetic* activity. The non-synthetic form of pure sensible awareness is then, presumably, sensible cognitive activity absent any notion of combination.

The basic support for these claims, in turn, comes from two passages in Kant:¹⁶

- (1) Kant's claim that the *synthesis of apprehension* is an act of "running through and taking together" a manifold (A99).
- (2) Kant's claim that "synthesis in the most general sense" is the act of "putting different representations together with each other and comprehending their manifoldness in one cognition" (A77/B103).

We may note from the outset that while (1) uses language that might appear to support the part-whole reading of synthesis, it is much less certain that (2) does. In fact, there is nothing in the idea of "putting" representations together that necessarily implies the *successiveness* of the act in the way McLear finds (1) to clearly imply. This is not to suggest that Kant does not have a notion of successive synthesis, for he makes such a notion very clear when he says that a concept is "this *one* consciousness that unifies the manifold that has been *successively* intuited, and then also reproduced, into one representation" (A103, my emphasis). Kant's

¹⁶ See McLear (2015, p. 90).

example of cognizing a number, for instance, involves the successive addition of one unit to another and the comprehension of their unity. But it is far from clear that this act of putting representations together *in one consciousness* (the consciousness of unity) is itself a successive act. Let us turn to this issue more specifically.

1.2 Synthetic unity as simple self-consciousness

We may read Kant as saying that cognizing a number involves, in one and the same act, successively adding units and comprehending their unity. But the fact that addition is successive does not entail either that the comprehension of the unity of what is added is successive, aggregative, or complex; or that the comprehension of this unity is the mere *product* of such a process. McLear understands “discursive” synthesis to consist in “the combination of their many parts into a unity” (2015, p. 88). However, the idea of a “combination of parts into a unity” is, on its face, an ambiguous notion. On the one hand, we could understand by this an activity much like gathering apples into a basket, where the act is itself extended over determinate successive times. On the other hand, it could refer to an activity whose unity is itself a whole prior to its parts, *through which* a certain succession is represented. To see this more clearly, consider the unity of a judgment. Kant says that the unity of a judgment is the same as the “qualitative” unity he points to in § 12 of the *Analytic* (B131). And this qualitative unity is, in turn, “the unity of the theme in a play, a speech, or a fable” (B114). At B131 Kant does not say here that this qualitative unity is a *simple* unity, but it is easy to see how this is true. Kant is clear that the unity of a theme, speech, or fable is not an aggregative form of unity—that is, it is not a unity derived from prior parts. Thus, he says that “this unity cannot, therefore, arise from the combination; rather, by being added to the representation of the manifold, it first makes the concept of combination possible” (B131). Later, Kant also says of apperception that “its simplicity lies already in its possibility” (B419). Since the “I” of apperception is precisely what Kant aligns with the “qualitative” unity of § 12 of the *Analytic*, it follows that this qualitative unity is a *simple* unity, prior to its parts.

This simple unity of judgment is, then, a unity which assigns the parts of judgment their *place* in judgment. Judgment, that is, does contain concepts as its parts. But these parts would be no parts at all, would have no place in the unity of judging, unless their role were defined by the act of uniting those parts in one consciousness. As Kant

says, we can make use of concepts only in judgment (A68/B93). This unification of parts is the *combination* of those representations into one. But “combination” is not mere aggregation.¹⁷ Kant says of judgment that it is “nothing other than the way to bring given cognitions to the objective unity of apperception” (B141). What is this “bringing-to” activity? Is it like an arbitrary “bringing-together” of a red object with a blue object, composing a set of red and blue objects? No, for the unity of judgment is a unity prior to its parts, and the act of judging is itself not a temporally extended act. It is worth quoting Stephen Engstrom at length on this point:

Kant does characterize judgment as an act, and as a combination of representations. But he does not suppose, as some philosophers do, that to be an act at all is to be a certain type of process or event [...]. Judgment is an act in the sense that it is an actuality. It is an actualization of the understanding, but not in a sense that implies that it is a transition or a coming-to-be: the act of combination in which a judgment consists is not a *putting* together of representations, but a *holding* of them together. So we might say that to judge in this sense is to hold. We do describe ourselves as ‘making’ judgments and as ‘reaching’ them, and such makings and reachings can be counted as mental events or psychical processes; but the making or reaching of a judgment in the sense of interest here is no more the same as the judgment itself than is the making or reaching of anything else—events aside—the same as the thing made or reached (2013, p. 47).

Following Engstrom, we can think of the unity of a judgment as a “holding” of our representations together into one cognition. I take it to be of utmost importance in this passage that this act of holding-

¹⁷ The same applies when Kant says, for instance, that a cognition is “made out of” taking up and combining representations (A77/B102). Going through, taking up, and combining representations need not be understood along the same lines as aggregating objects into a set of objects. This is just to say that the *unity* of the consciousness of those representations is not itself *complex*, even if it is the unity of a complexity.

together is neither an event nor a process, but a self-conscious *act*. The holding-together of representations in a judgment, for instance, does not take up time; there is no temporal extension from the subject concept to the predicate concept. That is, the unity of judgment is not a unity of temporal parts—the judgment “The house is large” does not require that I have successive representations of “house” and then “large”. While making up one’s mind about what to judge takes up time, the *act* of judging does not. We can recognize the temporal *processes* related to judgment and the *act* of judging to be intimately related but separate. Let us look at another example of this.

Turning back to Kant’s own recognition of this point: he seems to relegate the successiveness of synthesis (when it has such a character) to determinations of inner sense, when he says that in drawing a line we attend “merely to the action of the synthesis of the manifold through which we successively determine the inner sense, and thereby attending to the succession of this determination in inner sense” (B154). This should come as no surprise, since the determination of a manifold through a concept is just the determination of the inner sense by an act of the understanding (B153). We are to understand the succession that is determined (the determinate temporal series) to be that which appears in inner sense (B154-155), but that does not imply that the *act of determination* (the unity of consciousness through which the series *is* that series) is a successive act appearing in inner sense. And yet, any determinate act of cognition appearing in time (such as a judgment) already involves a determining act. The unity of the determining act is, then, a unity through which I cognize a succession. It is not itself, however, a “movement from part to part”.¹⁸

One final consideration in this direction is in order before we move forward. The unity of a concept, to be sure, is an act of holding

¹⁸ And it could not be, or else we could never be in a position to distinguish a mere *succession of representations* from a *representation of succession*, as Kant later requires for representing phenomena under a principle of causation (see A198/B243). Note that I do not wish to saddle McLear with any particular view about how synthesis relates to time. I am doing two things: (1) pointing out what seems to come along with the conception of “moving from part to part” and “fashioning a whole” from them, and (2) speaking generally about the consequences of the idea that a conceptual act of synthesis is a *result* or *product* of putting together prior elements.

together shared “marks” (*Merkmale*), finding unity *inside* a manifold of representations. However, Kant describes this (analytic) unity, in the footnote to B133, as itself the spontaneous ability to combine—that is, the unity *is* the capacity to unify (again, unity *is* a consciousness of unity).¹⁹ But, could this be the case? Could it be, that is, that for Kant the unity of a concept is *not* a complex unity produced out of parts, but rather a simple unity of consciousness? Indeed, this would appear to be so. Consider two points Kant makes explicitly. My ability to pick out the red objects—red ball, red chair, red house—requires that in each case I grasp the concept “red”. It would not be enough (perhaps it is even unintelligible) that in cognizing the red house I cognize only a part of redness. Redness is wholly contained in each case of something’s being red; the same “red” is in *x*, *y*, and *z*. Kant makes this clear in the logic lectures when he says:

To *take apart* a concept and to *divide* it are thus quite different things. In taking a concept apart I see what is contained *in* it (through analysis), in dividing it I consider what is contained *under* it. Here I divide the sphere of the concept, not the concept itself. Thus it is a great mistake to suppose that division is the taking apart of the concept [...] (*JL* 9: 146, note 1).²⁰

This same point seems to be in play in a well-known passage from the first *Critique*:

The analytical unity of consciousness pertains to all common concepts as such, e.g., if I think of red in general, I thereby represent to myself a feature that (as a mark) can be encountered in anything, or that can be combined with other representations [...] (B133n.).

Kant says that a general consciousness of “red” is the representation of a feature that can be encountered in anything or be combined with other representations. It is therefore also a consciousness of my spontaneous capacity for reflecting on what is shared and for combining. Thus, the synthesis involved in the unity of a concept is not itself successive or

¹⁹ On this point, see also Newton (2015, p. 10).

²⁰ See also *Vienna Logic* (AA XXIV: 925), and *Dohma-Wundlacken Logic* (AA XXIV: 760).

part-whole in character, but a simple unity of apperception like the unity of a theme, speech, or fable.

1.3 Difference inside unity

Now let us return to the nature of the distinction between conceptual and pure intuitional unity. Notice that Kant *doesn't* say that the difference lies in the precedence that the unity has over its parts. Concepts, as *general* representations, apply to many objects of the same kind. But it doesn't make sense to say that any set of appearances sharing a common mark jointly constitute a concept, since concepts, as general representations, apply not just to those actually-encountered appearances, but to all possible appearances bearing the common mark. As such, just as with space, the unity of a concept could not be determined through a mere aggregation of appearances; so its unity is basic, not acquired part-to-part.²¹

What Kant is pointing to as the locus of *difference* is: pure intuition is a unity that *contains* a manifold, whereas a concept is a unity contained *in* a manifold. Thus, the unity of a concept is the recognition of a sameness or identity inside a manifold, and it can be said to be contained in a manifold because each representation bearing the relevant mark necessarily contains the whole concept. For this reason, it seems that even concepts have a kind of whole-part structure. I do not produce a concept out of all the red parts. Rather, I recognize 'redness' as a commonality to many things through finding one and the same "I" in each of those things, thereby holding them together in a consciousness of their so belonging together (i.e., in a *conception* of their unity). If this is right, then on what basis do we understand a distinction between the forms of unity of concept and pure intuition?

I want to suggest that the key to understanding the distinction lies in the manner in which their difference is internal to a more general form of unity. The point I have made thus far is simply this: even acts of synthesis that have what McLear has called a part-whole structure involve the simple or qualitative unity of apperception. And we see that this is true by seeing that even temporally extended acts of cognition

²¹ At B114 it is also noteworthy that Kant identifies the "unity of the comprehension of the manifold" (synthetic unity of apperception) with the unity of a concept, and then describes that unity as a qualitative unity. Kant confirms at B413 that "qualitative unity" means *simple* unity.

contain the unity as of holding our representations together as one in a single act of consciousness (“in one cognition”), which is not *itself* a successive or part-whole unity. Now, if we see this, then we see it only in being self-conscious. In fact, the identification of the notion of synthesis “in its most basic sense” as combination through a single consciousness of that combination as such *just is* a conception of self-consciousness. “Self-consciousness” here, then, simply designates the manner of being conscious—i.e., combining representations through a consciousness of their being so combined by me. And it should be noted that, because the shared notion of unity across all acts of synthesis is simple or qualitative unity, it is a self-consciousness of *generality* (insofar as it involves a consciousness of what is common to many, in the analytic unity of self-consciousness) and *necessity* (insofar as it involves a consciousness of what must be held together in my consciousness, in the synthetic unity of apperception).²²

If McLear were right, it would appear that there are two mutually independent forms of unity corresponding to each capacity of cognition: one (non-synthetic) whole-part unity for sensible activity, and one (synthetic) part-whole unity for intellectual or discursive activity. McLear’s account itself is a version of SF in virtue of taking the independent unity of sensibility to be responsible for our direct *objective connection* to the world. This means that judgment must inherit the objectivity of sensibility, making the unity associated with our forms of sensibility *prior* to the unity of judgment (which exhibits the unity of concepts).²³ As McLear notes: “The categories make possible the having of complex representations, which govern our grasp of the objects given

²² Here we may ask about the possibility of separating intuition from the *consciousness of* intuition. Would granting such a possibility render the above discussion about the qualitative or simple unity of self-consciousness useless for addressing McLear’s points? I don’t think so. This point may be granted for the sake of argument, so long as we are clear that the *function* of intuition is to present an object to sensible awareness (something McLear grants: 2015, p. 105). Supposing this, then the object relation in intuition essentially presupposes the possibility of the sensible awareness *of* that object relation, and this in turn is sufficient for generating my worries. For instance, it preserves what I take to be the central problem with the view, which is that Sensibilism (or SF generally) relies on a notion of sensory objectivity which is prior to and heterogeneous with intellectual objectivity.

²³ McLear (2015, pp. 99-100).

through intuition, but they need not be understood as making possible our fundamental cognitive connection to the world via intuition" (2015, p. 103). In McLear's version of SF ("sensibilism"), the independent unity of intuition secures a "fundamental cognitive connection to the world", which connection then becomes the material for the governing activity of more "complex representations". Now, Kant certainly holds that the sensibility provides some material content for the understanding's use. The question here is whether this material (on its own) may be considered as giving a "fundamental cognitive connection to the world", or whether such a connection requires an act of understanding. On McLear's view, the fundamental connection to objects is understood in a minimal sense to mean only that my intuitions are intuitions *of* objects, even if they are not representations of them *as* objects (see 2015, p. 99). Here I simply want to point out that there is an important distinction to be drawn between the idea that sensibility provides material content to the understanding and the idea that sensibility provides the understanding with an *objective connection* to the world, even in McLear's minimal reading. We will address this more directly in the next section.

What I have set us up to see is that the basic notion of synthetic unity, which is at work *in* any act of synthesis, is not only *not* a part-whole unity, it is a notion of synthesis which, as a self-consciousness of the generality and necessity of my cognition, already contains a consciousness of the belongingness of sensibility to understanding. As per the account that has been briefly sketched above, Kant's notion of the simple unity of self-consciousness underlying all acts of synthesis involves both an analytic and a synthetic unity of apperception. As such, it is a simple self-consciousness of the unification of a manifold—i.e., a simple self-consciousness of an original synthesis of the capacity to *think* together with the capacity to be given a *manifold*. Therefore, we cannot suppose that the intellectual activity of discursive or conceptual cognition is fundamentally or dualistically contrasted with sensible activity. Nor can we move from the premise that concepts and pure intuitions are different with respect to their forms of unity to the conclusion that this difference is absolute. Instead, we must consider the possibility that the difference is itself internal to a conception of what unites the two forms of unity. That is, we must consider the possibility that the difference between sensible and discursive unity is a difference internal to a unity of cognition as a whole. Indeed, this is what Kant himself suggests in § 16 by the claim that there is an "original combination" of the faculties:

For the manifold representations that are given in a certain intuition would not all together be my representations if they did not all together belong to a self-consciousness; i.e., as my representations (even if I am not conscious of them as such) they must yet necessarily be in accord with the condition under which alone they can stand together in a universal self-consciousness, because otherwise they would not throughout belong to me. From this original combination much may be inferred (B132-133).

What has prevented some from acknowledging the centrality of self-consciousness to these particular issues seems to be that there is inadequate concern for what constitutes the *original combination* (or “original synthesis”) of the understanding and the sensibility. Interpreters have paid too much attention to the fact that there is a difference between the unity of an intuition and the unity of a concept, and too little attention to the fact that this difference itself cannot be absolute. It is at this point that we can reflect on how SF emerges as an apparent possibility within these considerations, and what kind of view SF might be if we have indeed eliminated the possibility of McLear’s account.

2. The possibility of a sensibility first reading of Kant

We can now step back and look at how the priority question may initially give rise to SF as an apparent possibility—that is, either through the idea of (1) the absolute separability of the unities of concept and intuition, or (2) the organic teleological development of understanding from sensibility (alluded to earlier as Hanna’s version of SF).

SF, as described in the beginning of this paper, is (in the most general sense) the view that the whole of human cognition is normatively and objectively grounded in our sensible capacity. Now we can, first, return to the idea that I began to sketch at the end of section 1—that the subordination of the priority question to the topic of self-consciousness already precludes the possibility of the version of SF that claims that sensibility and understanding are two entirely distinct unities. It seems that we cannot hold to this idea without destroying the very possibility of objective knowledge. If there is an absolute difference between these two forms of unity, then it would seem as though those who argue in

this direction would wind up with what has been called an “additive” or “layer-cake” picture of knowledge. I will very briefly sketch this criticism.

2.1 A problem for SF as unity dualism

McLear’s view in particular suggests that the independent unity of intuition accounts for a kind of objective spatial and temporal situating of the subject with respect to the world (see 2015, p. 105). This objective situatedness, however, does not yet place us in a position to be able to make propositionally structured judgments about the objects. Thus, the issue of *knowledge* must be taken up by the other independent form of unity—that belonging to acts of the understanding (see McLear, 2015, p. 105). Now, if this were the case, it would be very difficult for Kant to maintain that objective knowledge is a real possibility. Recently this sort of argument has been supplied by both Boyle (2016) and Conant (2017). Boyle lays out what he calls the “unity problem” for additive theories of rationality. Additive theories hold that “our animal capacities for perception and desire are not themselves capacities whose actualization involves the actualization of our rational capacities” (2016, p. 548). Now, the additive theorist faces the question: how, in *our* case, perceptual and desiderative capacities present no point of view distinct from the rational one (see Boyle, 2016, p. 548). An equivalent question appears to be: how does the unity of our rational perspective arise from the mere combination of perceptual and rational capacities? An analogous (though not identical) problem presents itself for the unity dualism reading of Kant.²⁴ We may ask the unity dualist how they will account for the unity of self-conscious rational cognition on a merely additive account of the two cognitive unities. This is a *problem* precisely because the type of response that is available on behalf of this position would appear to achieve such a unity only at the cost of the objectivity of cognition. I will briefly explain why this is so before turning to a more plausible form of SF.

Kant’s account of the unity of cognition hylomorphically distinguishes between the *matter* and the *form* of cognition, where

²⁴ The two problems are slightly different. For Boyle, the primary concern is how a rational unity is a real possibility at all for the additive theorist. For me, the primary concern is that the only form of rational cognitive unity available for unity dualism yields a non-objective impositional form of cognitive unity.

deliverances of sensibility provide cognition with its matter and spontaneous representations of the understanding provide cognition with its form. More specifically, an act of knowing is one in which what is represented has the form of a judgment (A125). And Kant does not take forms of judging to *alter* some given objective content. To be sure, “content” (*Inhalt*) is fixed by what informs it. Therefore, one might be tempted to think that our sensible capacities deliver objective content, while our understanding fixes that content as a proper content for *judgment*. But this is problematic, considering what Kant himself explicitly holds regarding the “objective validity” of judgment. Judgment’s objective validity is not borrowed from an act of sensibility; rather, it is established in an act of the understanding:

Understanding is, generally speaking, the faculty of cognitions. These consist in the determinate relation of given representations to an object. An object, however, is that in the concept of which the manifold of a given intuition is united. Now, however, all unification of representations requires unity of consciousness in the synthesis of them. Consequently the unity of consciousness is that which alone constitutes the relation of representations to an object, thus their objective validity, and consequently is that which makes them into cognitions [...] (B137).

The objective validity of representation is thus established by a conceptual unity of consciousness, not by a sensible representation. But, what about the possibility that the objective validity of judgment is established by the understanding while a more *primitive* form of objectivity is established by sensibility? Perhaps, that is, there are two distinct forms of objectivity—that of judgment’s objective *validity* and that of intuition’s *direct relation* to an object. A basic form of direct referentiality, as McLearn (2015, p. 105). hints. Of course, we do not want this to become a mere semantic quibble. The term “objectivity” may be seen as perfectly applicable to intuition’s direct relation to an object; after all, the “object” figures directly in the relation. But the point is that we need to be clear about what such a relation amounts to. There is no problem, from Kant’s point of view, with the notion of direct relatedness to an object in sensibility. In fact, absent such a relation, we would lack

all sensible content. This minimal reading of the “objectivity” that is secured in sensible representation may therefore seem innocent enough.

However, the designation “objective” with which we (with Kant) are chiefly concerned is that which may be shared by the two stems of cognition in the act of judging—i.e., the objectivity of *knowledge*. We want to know, that is, how the objectivity of sensibility could be understood in such a way that it is not foreign to the objective validity of judgment. If we separate objectivity into two distinct formulations: one corresponding to intuition’s direct object-relatedness, and one corresponding to propositionally structured judgment, then sensible “objectivity” either loses its cross-capacity significance all together, or it gives sensibility’s objectivity a determinate character, in which case it’s unclear how to smoothly integrate it with the objectivity belonging to the very distinct unity of judgment. This separation would risk making the objectivity of knowledge into either a second self-sufficient form of objectivity which is therefore not necessarily integrated with sensible objectivity, or it would make the objectivity of knowledge a form of *imposition* on that of sensibility, as the former would only be drawing on the latter by fundamentally altering it for its own purposes. The sensibly-formed relation to an object, in this case, would be material which does not simply *cooperate* with the form of understanding, but material with its own determinate form, in need of further shaping by the form of understanding. As this criticism shares a form with Boyle’s “unity problem” criticism of additive theories of rationality, and as our way of thinking about the *unity* of cognition overall is through a *self-consciousness* of that unity, this is also explicitly a concern that unity dualism is incapable of accounting for the self-consciousness of the objective validity of cognition.

Our discovery in section 1 was that a simple and “qualitative” self-consciousness underlies all acts of synthesis, and therefore can account for the *original* synthesis of the two stems of cognition (as it is an original consciousness of synthesis). But in the unity dualist’s proposed account of cognition, we have no room for a generic synthesis of capacities, and therefore no room for this notion. And this is where what I will call the *organicist alternative* comes into play as a genuine possibility.

2.3 Hanna’s organicist alternative

Our criticism of SF as a form of unity dualism still leaves open the possibility of SF as the view that the unity of understanding is an organic

elaboration on, or teleological growth of, the self-conscious unity of sensibility. We will look specifically at Robert Hanna's proposal to this effect.

Hanna describes SF as the view according to which sensibility's direct veridical connection with material reality provides us with a kind of primitive (theoretical) cognitive normativity. When we are directly sensibly aware of some object, we have a *veridical sense perception* or what Hanna calls "world-connectedness and world-situatedness".²⁵ And this world-connectedness could never be secured *except* through essentially non-conceptual means. To quote Hanna at length:

The bottom-up theory I am proposing, then, is that essentially non-conceptual content and non-conceptual cognition are not only presupposed by all conceptual content and concept-driven cognition, but also that the former grounds the latter in the strong metaphysical sense that the essentially non-conceptual partially constitutes the conceptual. Otherwise put, my claim is that the conceptual side of human mindedness cannot secure directly referential veridicality or world-connectedness and world-situatedness on its own, so the essentially non-conceptual independently and autonomously does this for it (2015, p. 25).

So, according to Hanna, material truth in empirical knowledge has its source in essentially non-conceptual "world-connectedness and world-situatedness". This primitive connection to objects in the world is, then, the material for formal or logical operations in (further acts of) knowledge. The capacities for these formal or logical operations, in turn, are not thought to be simply added to our essentially non-conceptual sensible capacities. Rather, as Hanna puts it, the former capacities are "strongly metaphysically" grounded upon the latter. Furthermore, we are to think of this grounding relation in essentially organic or teleological terms. So, Hanna also says:

The several faculties or powers of the human mind are inherently and irreducibly normatively-guided, goal-

²⁵ Hanna (2015, p. 25). This is simply a more "embodied" conception of direct referentiality.

specialized, and epigenetically spontaneous, functions of a living totality, the essentially embodied conscious and self-conscious human mind, aka “the rational human animal,” aka the rational human organism, that operate not only in relative independence of one another, but also organismically and vitally combine with one another according to an internal representation of systematic unity that teleologically governs all embodied human cognition, affect/desire/emotion, willing, and action (2015, p. 33).

Thus, according to Hanna, both our essentially non-conceptual and conceptual capacities are originally related to one another by a representation of systematic unity, which is the *telos* of cognition in general.²⁶ For Hanna, our sensible capacity is “first” or primary in the sense that it independently provides cognition with a direct objective connection to the world, enabling further forms of activity such as judging. But judging, in turn, is not simply a further act added on to the essentially non-conceptual capacities. Therefore, even this independent essentially non-conceptual capacity of sensibility presupposes, in some sense, a capacity for judging about independently sensibly-given content. This is just to say, repeating Hanna’s point above, that the faculties act “in *relative* independence of one another” (my emphasis). Nevertheless, while the faculties are not absolutely but only *relatively* independent of one another, they are not thereby equally fundamental for cognition. Sensibility, as the anchoring point for objective world-connection, must act independently of the understanding in securing such a connection.

Even the organicist conception of SF, however, struggles to make good on its Kantian promises. We will begin with a problem initially raised by Schulting (2012), and then end by considering a final and perhaps more serious criticism of organicist SF.

²⁶ Differences aside, Hanna’s view clearly has much in common with Heidegger’s phenomenological interpretation of Kant, according to which a spontaneous-receptive faculty of imagination is the original synthesis and telos of all rational cognition. I take this to be a clear improvement upon the unity dualist’s view for the simple fact that it recognizes the centrality of a form of original self-conscious unity of the faculties. Indeed, debates over conceptualism and non-conceptualism would do well to return to an investigation of Heidegger’s interpretation of Kant.

2.3.1 Potential problem 1: a regress of syntheses

The unity of understanding and sensibility in knowledge (as unity of form and matter) is not like the unity of wood with the form of a table, which is the (merely accidental) unity of an artifact.²⁷ Kant's notion of judgment's objective validity involves the determination of *the object* as such, and not merely of the subject's *thought* of the object.²⁸ This means that judgment must predicate something of the object itself, and not simply of the object in relation to an individual subject (or kind of subject). Now, the unity of an artifact (such as the wooden table), does involve an act of determination in relation to an independently intelligible form (the form of the wood, which is given new form by the craftsman). Knowledge, on the model of artifactual unity, would be the product of an imposition of form. As such, its imposed form is accidental to it, and therefore the object of artifactual knowledge is determined only in a particular relation (the relation of this craftsman to the object).

What, on the SF reading of Kant, could enable us to avoid an artifactual account of knowledge? Whatever the specific answer is, it must involve the idea that the understanding and the sensibility originally *depend on one another*, so as to avoid positing a merely accidental relation of the two faculties. With something like this in mind, Dennis Schulting (2012, p. 70) has raised a worry about Hanna's version of organicist SF:

Hanna cannot explain what it is that connects two irreducible and essentially different things, viz., the essentially non-conceptual—i.e., 'embodied animal experience'—with what is essentially conceptual—i.e., rational thought and 'action-oriented deliberation'—in such a way that together they yield objective knowledge.

²⁷ For an approach to the conceptualism vs. non-conceptualism debate along these lines, see also Newton (2016).

²⁸ Refer to Kant's transition from § 18 to § 19 of the B edition Transcendental Deduction. Kant says that the empirical unity of apperception, which occurs under given conditions *in concreto*, contains a merely subjective validity, whereas the objective validity of judgment occurs through the copula "is" and therefore concerns the object as such.

The inability to explain the connection between the two faculties manifests in a kind of regress problem, according to Schulting. The thought here seems to be that there must be, at some point, an *a priori* and *original* synthesis of the faculties if we are to avoid an infinite regress of syntheses. And, of course, one traditional candidate for such an original synthesis is the thought—often given as a reading of the Transcendental Deduction—that it is the understanding which originally synthesizes itself with sensibility. This cannot be the answer which SF gives, of course.

Hanna has in turn answered Schulting by an appeal to the original synthetic unity *in rational animal life*:

[...] the ground of the unity of the two basic capacities, or of any other capacities in addition to those, is not a further *capacity*, but instead the living totality *itself*, the whole rational human organism. The *notion* of the rational human organism *explanatorily* precedes the *notions* of any of that organism's several capacities or powers; and the *existence* of the rational human organism *ontologically* precedes the existence of any of that organism's several capacities or powers, which may also, of course, emerge diachronically and be activated successively (2019, pp. 33-34).

Of course, it is not enough simply to stipulate that understanding and sensibility mutually require one another. We must ask how they require one another or what makes them right for each other. We might, in Aristotelian fashion, say that it is an appeal to the *form* which answers this question for us. This would seem to spoil SF, however. If we appeal to *understanding* as an explanation for why there is an original organic unity of the two capacities, then we are yielding to a form of conceptualism and rejecting SF. But, how else could the story go? For sensibility does not *generally* require a capacity of understanding (think of animal sensibility). And in our case, Hanna agrees, it is no accident that our sensibility conforms to the unity of the understanding.

If Hanna's position is going to be coherent, it must be able to consistently hold onto the following two theses:

- (1) The cognitive faculties (understanding and sensibility) are only relatively independent of one

another, in the sense that they mutually require one another in an overall conception or telos of cognition.

- (2) Nevertheless, in presupposing the understanding in its overall conception or telos of cognition, the sensibility does not rely on the form of the understanding in delivering directly referential objective cognition.

I believe these two theses ultimately cannot be made consistent. In this way, we can extend Schulting's original concern. The two theses cannot be made consistent because Hanna wants to separate two ideas that, for Kant, must come together: the idea of one capacity's explanatory presupposition of some other capacity, and the idea of those two capacities sharing form. If the sensibility explanatorily presupposes the understanding in an overall explanation of cognition, then the sensibility and the understanding must be able to share a form. For, the manner of explanation is, as we have now made clear, an explanation from within the self-consciousness of the unity of the faculties. I presume Hanna would agree, that is, with the fundamental idea that has been driving this essay thus far—namely, that we cannot answer the priority question except from within self-consciousness, specifically because there is no difference between the way in which the faculties necessarily belong together and our consciousness of them as belonging together. That is, the point that I assume is retained by Hanna's view is that our cognitive faculties are fundamentally forms of conscious activity; and the unity of forms of conscious activity is nothing but a consciousness of unity. But now we can see that Hanna's view is inconsistent. Organicist SF at once recognizes the need for this central self-conscious (original) unity of the faculties, from which it follows that the faculties involved are not estranged with respect to their forms, and it also assumes that the original connection between cognitive faculties does not require them to share form.

But, even if this first problem can be overcome, there is still a difficulty that organicist SF faces with respect to the possibility of objective knowledge. Let us now turn to this final issue.

3. Problem 2: the problem of the objective unity of self-consciousness

I now want to conclude this essay by proposing that organicist SF, above all, fails to account for what Kant calls the *objective unity of self-consciousness*—namely, that activity through which we bring representations to the original unity of apperception in judgment. This failure, moreover, is a failure to fully incorporate our conclusion from section 1—that underlying all acts of synthesis is a simple or qualitative self-consciousness.

As we have seen, Kant holds that the objective validity of judgment is established in an act of understanding and not borrowed from sensibility. Of course, SF reads Kant differently and holds that objective validity belongs both to intuition (as a primitive objective world-situatedness) as well as to judgment (as a propositionally structured form of representing the objective world).²⁹ The organicist version of SF, obviously, must see the difference between these two forms of objective validity as a difference between primitive and less primitive, or primitive and *sophisticated* forms of objectivity. Given the nature of judgmental objectivity, we would have to speak of the transition from primitive to sophisticated objectivity in terms that would capture a transition from non-conceptual to conceptual *form*. As Hanna explicitly seeks to avoid any charge associated with additive theories of rationality by emphasizing the organic and teleological (“epigenetic”) nature of the unity of cognitive capacities, this transition from non-conceptual to conceptual form must be, as we have already seen, based on an original unity of non-conceptual and conceptual capacities. And this unity, in turn, has been described as the unity of rational animal life. Thus, the unity of rational animal life must itself be the condition under which the *conceptuality* of objectively valid judgment is possible.

But, if our reading of Kant is so far correct, the conceptuality of judgment cannot be grounded on a prior unity of rational animal life. The act of understanding that constitutes judgment—the *objective* unity of self-consciousness—is distinguished from the *subjective* unity of self-consciousness in being a consciousness with predicative structure.

²⁹ SF theorists will cite, for instance, A239/B298 as evidence.

The way our consciousness of an object gains predicative structure, through the copula “is”, is by being a consciousness of what *anyone* under the same circumstances *must think*. The objective unity of self-consciousness, therefore, consists in a consciousness of universality and necessity (B141-143).

What is it to cognize with universality and necessity? Kant’s answer lies in the Transcendental Deduction. Let us look at passages from § 18 in particular:

The transcendental unity of apperception is that unity through which all of the manifold given in an intuition is united in a concept of the object. It is called objective on that account, and must be distinguished from the subjective unity of consciousness, which is a determination of inner sense, through which that manifold of intuition is empirically given for such a combination. Whether I can become empirically conscious of the manifold as simultaneous or successive depends on the circumstances, or empirical conditions. Hence the empirical unity of consciousness, through association of the representations, itself concerns an appearance, and is entirely contingent (B139-140).

The unity of apperception (self-consciousness) is called objective insofar as it is that unity of consciousness through which the given manifold of intuition is united in a concept of the object. But this notion is then expanded upon. We can distinguish this objective unity from the merely *subjective* or *empirical* unity of consciousness, which consists in a mere association of representations. A mere association of representations in inner sense is “entirely contingent”, and therefore fails to express the necessity of connection that is found in an objectively valid judgment. Kant goes on:

The pure form of intuition in time, on the contrary, merely as intuition in general, which contains a given manifold, stands under the original unity of consciousness, solely by means of the necessary relation of the manifold of intuition to the one *I think*, thus through the pure synthesis of the understanding, which grounds *a priori* the empirical synthesis. That

unity alone is objectively valid; the empirical unity of apperception, which we are not assessing here, and which is also derived only from the former, under given conditions *in concreto*, has merely subjective validity. One person combines the representation of a certain word with one thing, another with something else; and the unity of consciousness in that which is empirical is not, with regard to that which is given, necessarily and universally valid (B140).

By contrast with the merely subjective and empirical unity of consciousness, which concerns an *appearance*, the objective unity of consciousness concerns the *pure form of intuition* itself (not an appearance). This relation consists in the *a priori* grounding of empirical synthesis in general on the pure synthesis of the understanding. Further, the subjective or empirical unity of consciousness is “derived only from” the objective unity, “under given conditions *in concreto*”. Thus, when we are speaking of the unity of consciousness derived under concrete sensible conditions, we are speaking of an act of consciousness that expresses no universal and necessary validity, but only validity with respect to those concrete conditions.

One important lesson to draw from what Kant has said here is that a cognition exhibiting objective unity of consciousness cannot be established by concrete sensible conditions—namely, those concerning the determination of particular appearances. Rather, this unity of consciousness is established only in a consciousness of *generality*—that is, in a consciousness of the necessary relatedness of pure sensible forms to thought in general. This is merely to say that the *objective validity* of cognition consists in a consciousness of validity that is necessary (not merely contingent, under specific circumstances) and universal (valid for everyone, not just for me as an individual). This may sound as though the suggestion is that the objectivity of cognition somehow lies, absurdly, in a consciousness that is not of anything in particular. On the contrary, Kant is expressing the sort of consciousness (of generality in necessity and universality) that must be *internal* to any particular determination of appearances. Therefore, even in the judgment “Bodies are heavy”, where the representations seem to belong together only contingently *in intuition*, we find a necessary unity of the *apperception in the synthesis of intuitions* (B142). We must, that is, find such consciousness

of generality in our particular circumstances, but not *from* our particular circumstances.

Now our question can be: does Hanna's suggestion—that *rational animal life* is the original ground of unity from which objective cognition springs—capture Kant's above insight? To the contrary, Hanna's position gives rise to a dilemma regarding the rational status of our form of animality. By considering this rationality to be essentially non-conceptual, we are supposing that a non-conceptual capacity of cognition could be the source of an awareness of generality appropriate for the development of a conceptual capacity. But how would this work, specifically? On the face of it, it seems that we have only two candidate explanations. We can explain the generality of our conceptual capacity as already contained in the non-conceptual capacity. Or, we can explain this generality as a kind of expansion on our non-conceptual capacity.

If we opt for the former explanation, then it appears that by referring to an essentially rational form of animal life as the ground of original synthesis is nothing more than sneaking the form of conceptuality into the picture. As we have pointed out above, Kant explicitly connects consciousness of generality to conceptual representation *as opposed to* a consciousness intrinsic to sensibility as such (see, e.g., B124). And, when Kant speaks of generality, he does not speak of a *restricted* form of generality, but of what all rational beings must think (i.e., universality). This is why, again at B124, Kant is explicit that in a judgment of causality, the idea that B follows from A is something of which we are conscious through an *absolutely universal rule*, such that it is to be thought by all rational beings. An attempt at finding such a universality within sensibility itself would seem to be nothing more than the discovery of conceptuality (i.e., understanding).

Along these lines, perhaps Hanna would agree with a thesis articulated by Andrea Kern (2015), according to whom knowledge (and therefore rational activity) can be said to “rest” upon a form of life, but only if we understand the existence of this form of life to itself depend upon knowledge (or rational activity). In this way, our form of life is not “more fundamental than knowledge” (as Kern puts it), but in a sense co-equal. However, this would seem to loosen our grip on the very idea of a “sensibility first” account of cognition. Kern's suggestion, far from endorsing SF, would actually appear to identify the capacity of

reason with our rational form of life.³⁰ But, perhaps this worry is itself only based on a particular conception of what a rational form of life is. Indeed, we must remember that, on Hanna's view, *reason* is implicit in sensibility itself, and therefore the capacity for reason is not identical with the capacity for knowledge. If so, then deliverances of sensibility are somehow proto-rational acts, although not necessarily proto-judgmental. This falls directly out of Hanna's view that our rational capacities have their source in "essentially non-conceptual content".

If we opted for the view that the generality of conceptuality is an organic expansion upon the non-generality of non-conceptuality, then of course we would have to avoid anything that may look like an "additive" picture of rationality, which has already been ruled out. But it is simply unclear what such an alternative could look like. For, if there is to be a kind of organic relation between the non-conceptual and the conceptual such that the former is prior (in, say, a "metaphysical" or "real" modality), then we would certainly have to imagine the non-conceptual capacity as somehow "ready for" (for lack of a better term) the generality of the conceptual. Or, to use Kant's terminology (and to point back to a point emphasized above), our non-conceptual capacity must *stand under* the form of the understanding, even if it is not yet *brought under* it by judgment. How could the sensibility be ready for the understanding without already having an implicit relation to the form of understanding?

We may compare this to Kant's thought, in *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, that "were we ever to lose [respect for the moral law], we would also never be able to regain it" (AA 6: 46). In this passage Kant is pointing out that respect for the moral law cannot be achieved by a capacity that is essentially non-morally shaped. The same point applies for us here: conceptual awareness (thus the self-consciousness of transcendental apperception) cannot be achieved by a capacity that is essentially non-conceptual. Under such circumstances we could only envision the non-conceptual capacity as re-shaped by an imposition of conceptual form. This would again threaten the very idea of an objective unity of self-consciousness. As it was for the unity dualist above, this would be to conceive of an object in two stages: first, the objectively-given sensible object; second, the object of knowledge.

³⁰ This, in turn, would line up nicely with Hegel's suggestion that "life" be treated more properly as a logical concept (Hegel, 12: 179).

And, now with Kant's understanding of the objective unity of self-consciousness in hand, we can also say more precisely why the imposition of conceptual form onto non-conceptual form is such a problem. As we have seen, the objective unity of self-consciousness, which is constitutive of acts of objective judgment, cannot be thought of as a unity acquired under any particular sensible circumstances. However, that a *form of life* could constitute the original unity of the faculties would suggest that the constitution of the highest form of cognitive unity rests on a *way of being* in the world. After all, this is presumably what it is to be a form of life for organicist SF, once we have ruled out the Hegelian-sounding conception above. The trouble is that we can think beyond any particular way of being in the world, for that is exactly what is involved in being a *particular way of being*—namely, to be something of which we are conscious in relation to something else. To say that our highest (original) unity of cognition rests on a particular way of being would be to limit our overall cognitive capacity to something that we manifestly already think beyond (and do so, ironically, *in* the thought of its limit).

4. Conclusion

If we return to our earlier discussion of Kant's notion of the original synthesis of the two stems of cognition, we will recall that what drives such a notion is the awareness of our spontaneous capacity to combine representations in a way such that the "I" can be found in each. The basic thought, that is, relies on the idea that the spontaneity of thought in general presupposes an ability—each of the manifold of representations *can be mine* only because my ability to judge and my ability to perceive are already thought as ready for combination in actual acts of judging. What this tells us is that our original self-conscious synthesis of the capacities of understanding and sensibility is a consciousness of the way in which sensibility is always already apt for our conceptual activity. For, if it were not always already apt for our conceptual activity, how could it ever *come to be* this way? And, if it *is* always already apt for our conceptual activity, then when sensible acts of cognition have form, they have it in a way that non-accidentally agrees with the understanding. This non-accidental agreement, because it is non-accidental, is not a brutally given fact. Nor can it be secured by the sensibility for the reasons given above. So, our choice appears to be simple: either we affirm that sensibility always already (i.e., at least implicitly) has conceptual form, or we affirm that in the activity of judging the sensibility requires the addition of a

further capacity.³¹ It is unclear how a third way might emerge. If the above is helpful for understanding the centrality of self-consciousness to all of cognition, then it should also help to clarify the sense in which Hanna's priority question is asked already from within an essentially self-conscious perspective, since to ask which capacity has priority over the other is just to recognize a difference between capacities from within a consciousness of their necessary connection and cooperation.

And this brings us back to the point I attributed to Williams. Again, Williams's insight is that according to Kant "there is a holistic dimension to all acts of synthesis that stems directly from the OSUA [original synthetic unity of apperception]" (2017, p. 10), and therefore that there is a more basic act, apperception, unifying the understanding and sensibility. We have basically agreed with Williams's point here, but have sought to extend this point by focusing it on the issue of SF more generally, and specifically in a way that deals with the possibility that apperception or self-consciousness might have its roots more directly in the sensibility in the form of pure imagination. I have also argued, in ways that Williams and other broadly conceptualist Kantians do not, that there is no third mediating form of unity from which conceptuality and intuitionality emanate. If there were, then the consciousness of universality essential to conceptual thinking would have to be grounded in a form of consciousness that does not exhibit that generality. A consciousness of universality arises from nothing but the capacity to think, which is why Kant is explicit about attributing spontaneity to the understanding. This point about the impossibility of unity dualism or organicism rests on a point which, while it may be implicit in Williams (and perhaps Longuenesse), is not brought to the foreground in a way that speaks to the impossibility of a form of self-conscious unity that precedes that of the conceptual self-consciousness of understanding.

To recapitulate, the basic line of argument has run as follows. The discussion of the distinction between the unity of a concept and of intuition has not sufficiently focused on how this distinction is itself internal to a more general form of unity, and more specifically how that more general form of unity is a form of self-consciousness. By looking in this direction we see that all acts of synthesis involve a simple unity of synthesis that is a form of self-consciousness. We can then ask whether

³¹ The only way around this would be to hold, contrarily, that concepts have *sensible* form instead of sense having *conceptual* form.

there is a version of the “sensibility first” reading of Kant that can adequately recognize this fact. We find that if we reject the thought that understanding and sensibility are two independently intelligible unities, we can imagine a different account of their relation according to which there is an organic underlying or original synthesis of the two capacities. But we then find that this conception of the original synthesis (the form of self-consciousness we first articulated in section 1) can never amount to what Kant calls an objective unity of self-consciousness. Therefore, even if SF can overcome some of the problems that dog the literature on this topic, there is a problem that it cannot overcome—namely, it does not exhibit the self-consciousness of universality and necessity that comes with the simple and qualitative self-consciousness underlying all acts of synthesis. What we learn, in the end, is that the key to overturning unity dualism (a proper conception of the original self-conscious unity of the faculties) is also an insight into the falsity of SF more generally.

Now a final aside with which I will end this paper. While we cannot tackle the issue here, it may be helpful to at least point to the idea that the rejection of such a third way may ultimately be a rejection of Heidegger’s analysis of Kant.³² In rejecting the (at least *broadly* Heideggerian) view that the pure imagination is itself the source of the two stems of cognition, we also open up a line of questioning about how the post-Kantian German tradition (and even the French phenomenological tradition, including Sartre) might be brought into our discussion. Because this paper has dealt specifically with how to understand the relation between the unity of understanding (apperception) and the unity of sensibility (space and time), it would be quite useful going forward to explore what options might be left on the table in terms of making sense of the central importance of *temporality* for thought without giving up the idea that time is itself “first given” through an act of simple or qualitative (and itself non-temporal) apperception.³³

³² See Heidegger (1962), Weatherston (2002), and Longuenesse’s (1998) comments on Heidegger’s reading of Kant.

³³ In connection with this, it is particularly important to look at another contemporary debate—namely, that of how to understand the so-called “transparency” of self-consciousness. See Moran (2001), Boyle (2019), Byrne (2018), and Newton (2019).

References

Citations of Kant from the *Critique of Pure Reason* appear within the text in the standard A and B edition pagination, and citations from the Logic lectures follow the Akademie pagination.

- Allais, L. (2015). *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford University Press.
- Boyle, M. (2016). Additive Theories of Rationality: A Critique. *European Journal of Philosophy*, 24(3), 527-555.
- ____ (2019). Transparency and Reflection. *Canadian Journal of Philosophy*, 49(7), 1012-1039.
- Byrne, A. (2018). *Transparency and Self-Knowledge*. Oxford University Press.
- Conant, J. (2017). Kant's Critique of the Layer-Cake Conception of Human Mindedness in the B Deduction. In J. R. O'Shea (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Guide*. (pp. 120-139). Cambridge University Press.
- Engstrom, S. (2013). Unity of Apperception. *Studi Kantiani*, 26, 37-54.
- Golob, S. (2016). Why the Transcendental Deduction is Compatible with Nonconceptualism. In D. Schulting (ed.), *Kantian Nonconceptualism*. (pp. 27-52). Palgrave Macmillan.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford University Press.
- ____ (2005). Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13(2), 247-290.
- ____ (2015). *Cognition, Content, and the A Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge*. Oxford University Press.
- ____ (2019). Kant's B Deduction, Cognitive Organicism, the Limits of Natural Science, and the Autonomy of Consciousness. *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, 4, 29-46.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*. G. di Giovanni (trans.). Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Kant and the Problem of Metaphysics*. J. Churchill (trans.). Indiana University Press.
- Kant, I. (1992). *Lectures on Logic*. J. Michael Young (trans.). Cambridge University Press.

- ____ (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer and A. Wood (trans). Cambridge University Press.
- ____ (2018). *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And Other Writings*. A. Wood and G. Di Giovanni (trans.). Cambridge University Press.
- Kern, A. (2015). Does Knowledge Rest Upon a Form of Life? *International Journal for the Study of Skepticism*, 5, 13-28.
- Land, T. (2016). Moderate Conceptualism and Spatial Representation. In D. Schulting (ed.), *Kantian Nonconceptualism*. (pp. 145-170). Palgrave Macmillan.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton University Press.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.
- ____ (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Harvard University Press.
- McLear, C. (2015). Two Kinds of Unity in the Critique of Pure Reason. *Journal of the History of Philosophy*, 53(1), 79-110.
- Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton University Press.
- Newton, A. (2015). Kant on the Logical Origin of Concepts. *European Journal of Philosophy*, 23(3), 456-484.
- ____ (2016). Non-Conceptualism and Knowledge in Lucy Allais's *Manifest Reality*. *Kantian Review*, 21(2), 273-282.
- ____ (2018). Review of Schulting's *Kantian Nonconceptualism*. *Kantian Review*, 23(2), 329-332.
- ____ (2019). Kant and the Transparency of the Mind. *Canadian Journal of Philosophy*, 49(7), 890-915.
- Onof, C. and 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.
- Schulting, D. (2012). Kant, Non-Conceptual Content, and the "Second Step" of the B-Deduction. *Kant Studies Online*, 51-92.
- ____ (2016). *Kantian Non-Conceptualism*. Palgrave Macmillan.
- Tolley, C. (2013). The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach. *Kantian Review*, 18(1), 107-136.
- Waxman, W. (2014). *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*. Oxford University Press.
- Weatherston, M. (2002). *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality*. Palgrave Macmillan.

Williams, J. (2017). Kant on the Original Synthesis of Understanding and Sensibility. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(1), 66-86.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1754>

“Reason and Life Refer to Each Other”. Reflections on the Figure of Organism in Kant and Hegel

“Razón y vida se llaman mutuamente”. Reflexiones sobre la imagen del organismo en Kant y en Hegel

Sandra Palermo

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
svsur@yahoo.it

Recibido: 15 – 02 – 2020.

Aceptado: 03 – 05 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

The article aims to show the different declinations of the double conceptual movement—from reason to organism and from organism to reason—that can be found in Kant and Hegel, and the implications of such differences for their respective philosophical systems and for their conception of reason. Whereas in Kant the movement from reason to organism and from organism to reason turns out to be “interrupted”, so that the it is never completely fulfilled, Hegel, presenting the organism as “reason in sensible form”, opens up the possibility of a complete intelligibility of the former while at the same time guaranteeing the conceptual space for a complete self-understanding of reason in the sense of a living being. However, if the living organism is a real instantiation of reason, such instantiation is presented as not sufficient, since the animal is an incomplete realization of reason. In this sense, the relation reason-organism seems to take the shape of a hierarchical movement in which the latter is subordinated to the former. And yet, Hegel speaks of the self-realizing movement of reason as the movement in which it shows its organic and living character.

Keywords: reason; organism; life; subjectivity.

Resumen

El trabajo intenta poner en evidencia las diferentes declinaciones del doble movimiento conceptual de la razón al organismo y del organismo a la razón que hallamos en Kant y en Hegel y las implicaciones de tales diferencias para sus respectivos sistemas filosóficos y para su concepción de la razón. Mientras que en Kant el movimiento de la razón al organismo y del organismo a la razón se declina de manera “interrumpida”, de suerte que el paso nunca se cumple acabadamente, Hegel, presentando el organismo como la “razón en forma sensible”, abre la posibilidad de una inteligibilidad completa de aquel, garantizándose al mismo tiempo el espacio conceptual para una acabada comprensión de sí de la razón en el sentido de lo viviente. Aún así, si el organismo viviente es instanciación de la razón, tal instanciación se presenta como inacabada, pues el

animal es incompleta realización de aquella. En este sentido, la relación razón-organismo parece declinarse en un movimiento jerárquico en el que el segundo se subordina a la primera. Sin embargo, Hegel habla del movimiento de autoefectuación de sí de la razón como el movimiento en el que esta muestra su carácter orgánico y viviente.

Palabras clave: razón; organismo; vida; subjetividad.

I. El organismo, un nuevo paradigma epistémico¹

El concepto de organismo representa, sin lugar a duda, uno de los conceptos centrales de la filosofía y de la cultura occidentales y alemanas de los siglos XVIII y XIX. Tal concepto no solo juega un rol clave en el acalorado debate científico de la recién nacida biología —debate caracterizado por la oposición entre preformismo y epigénesis o, más en general, entre mecanicismo y vitalismo—, sino que además configura una imagen de relación recíproca entre todo y partes que se extenderá analógicamente —y quizás no solo— tanto al ámbito político y al estético como también a la esfera filosófica, configurándose, de hecho, como un modelo sobre la base del cual es posible pensar el carácter sistemático del saber filosófico en general y de la razón o del pensar en particular. Desde este punto de vista, la relación del idealismo alemán con la noción de “organismo” es paradigmática, pues probablemente en ninguna otra época filosófica esta figura adquiere una relevancia tan decisiva (cfr. Zuckert, 2017, p. 271), configurándose como imagen clave no solo para pensar la estructura del estado, sino también para proponer una nueva visión de la naturaleza, la cual a su vez comporta una reformulación de la relación entre naturaleza y espíritu y, por lo tanto, entre mundo natural y mundo de la libertad. Sobre todo para varios de los autores más importantes del idealismo alemán, la imagen del organismo se revela central para dar cuenta de la estructura de la razón y de la forma que ha de asumir el sistema filosófico. Justamente porque, como escribe Kant en la *Arquitectónica de la razón pura*, la razón constituye un todo que está “organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*) [...]

¹ Este trabajo se llevó a cabo en el marco del European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines” (A833/B861; 2010, pp. 844-845), también el saber —si ha de ser auténtica ciencia— habrá de configurarse como una totalidad de múltiples conocimientos bajo una idea de la unidad de estos conforme a un fin, es decir, como un sistema orgánico.

La relación entre orden orgánico y sistema racional domina entonces las reflexiones de los pensadores del idealismo alemán. Dentro de este marco teórico, el trabajo que proponemos se presenta como un primer ahondamiento en la cuestión del configurarse de tal relación en Kant y en Hegel. Más específicamente, se analizará el estatuto que la figura del organismo presenta en cada uno de estos pensadores con el objetivo de poner en evidencia las diferentes declinaciones del doble movimiento conceptual —de la razón al organismo y del organismo a la razón— que hallamos en cada uno de ellos, y las implicaciones de tales diferencias para sus respectivos sistemas filosóficos y para su concepción de la razón. Según nuestra interpretación, mientras que en Kant el movimiento conceptual de la razón al organismo y del organismo a la razón se declina de manera “interrumpida”, de suerte que el paso nunca se cumple acabadamente, Hegel, presentando el organismo como la “razón en forma sensible”, abre la posibilidad de una inteligibilidad completa de aquel, garantizándose al mismo tiempo el espacio conceptual para una acabada comprensión de sí de la razón en el sentido de lo viviente y en el sentido de una actividad que ha de realizarse. Mientras que en Kant la razón se ve obligada a admitir que, cuando piensa al organismo, no hace sino pensar su propia estructura, mas justamente por eso no está autorizada a atribuirle objetivamente tal configuración a lo viviente, en Hegel lo viviente se presenta como instanciación de la razón en la naturaleza, y, de ese modo, como presupuesto de su realizarse en ella.

Al mismo tiempo, si se puede afirmar que en Hegel el movimiento de la razón al organismo no se configura, como en Kant, como una “lejana analogía”, hay que preguntarse qué sucede con el movimiento contrario: del organismo a la razón. Y aquí, como intentaremos mostrar, la posición de Hegel presenta fecundas ambivalencias, pues si es cierto que el organismo viviente es instanciación de la razón, es también cierto que tal instanciación se presenta como inacabada; el organismo animal es de hecho incompleta realización de la razón. En este sentido, la relación razón-organismo parece declinarse en un movimiento jerárquico en el

que el segundo se subordina a la primera. Sin embargo, Hegel habla del movimiento de autoefectuación de sí de la razón como el movimiento en el que ella muestra su carácter orgánico y viviente.

El presente trabajo consta de dos partes: en la primera de ellas nos concentramos sobre la cuestión de la relación organismo-razón en Kant a partir de la *Arquitectónica de la razón pura* y de la *Crítica de la facultad de juzgar* (§ II); en la segunda parte intentamos vislumbrar cómo el doble movimiento entre razón y organismo inaugurado por el filósofo de la *Crítica de la razón pura* orienta la reflexión hegeliana que a partir de Kant, con Kant y más allá de Kant presenta al organismo como la instancia en la que se certifica y garantiza la posibilidad de la razón de hallarse a sí misma en el mundo (§§ III y IV).

II. Kant: de la razón al organismo, del organismo a la razón

Si, hacia mediados de los años setenta, A. C. Genova (1974) lamentaba la falta de atención de parte de los críticos a las metáforas biológicas utilizadas por Kant para dar cuenta de la estructura y del funcionamiento de la razón, cuatro décadas más tarde la situación se ha revertido completamente: hoy no solo contamos con una extensa bibliografía relativa al uso kantiano de los conceptos de “epigénesis”, “preformismo”, *generatio aequivoca* o *generatio univoca*, sino que la mayor parte de esos textos se detiene fundamentalmente sobre la relación de tales conceptos con las nociones claves del idealismo trascendental.² Dentro de este marco conceptual vale la pena recordar los trabajos de John Zammito (2003), Philip Sloan (2002) o Michael Quarfood (2004)³ y, sobre todo, el reciente texto de Jennifer Mensch, *Kant’s Organicism* (2015), en el cual la autora abraza la audaz teoría de que el concepto de “epigénesis” de la razón no tiene un carácter solo analógico en la obra kantiana, pues la misma *Crítica de la razón pura* presenta una estructura cuya “interna articulación se funda sobre la forma orgánica de la razón”, una estructura “cuyas partes no solo están interconectadas de suerte que pueden ser leídas *top down* o *bottom up*, sino cuya lógica interna

² La nueva situación de los estudios kantianos al respecto se puede medir a partir de las consideraciones de Zöller (2015), quien advierte acerca de la excesiva importancia concedida a las imágenes biológicas como clave de acceso para la comprensión de la teoría del conocimiento en Kant.

³ Vale la pena recordar también la compilación realizada por Hunemann (2007) y el texto de Khurana (2017).

es reflexiva, una progresión teleológica hacia un fin que determina el destino de su itinerario desde el principio” (Mensch, 2015, p. 140). El concepto de “epigénesis de la razón” adquiriría entonces, según Mensch, una profunda fuerza “metodológica” en virtud de la cual Kant está en condiciones de presentar un “retrato metafísico” y no naturalista de la razón como organismo capaz de autogeneración que opera según una lógica orgánica (cfr. Mensch, 2015, p. 144).

Justamente el trabajo de Mensch resulta inspirador para nuestras reflexiones en la medida en que la autora no se limita a establecer una conexión metafórica entre razón y organismo rechazando, al mismo tiempo, toda reducción naturalista de la razón en Kant.⁴ Tal rechazo se funda sobre la convicción de un diferente tratamiento de razón y naturaleza en Kant:

Kant consideraba razonable la elección de modelos orgánicos de generación a la hora de describir la epigénesis de la razón, pero jamás habría sugerido que tal modelo actúa efectivamente en la generación de los organismos naturales. De hecho, nosotros podemos considerar a los organismos naturales de manera reflexionante como causa y efecto de sí, pero tal actitud, según Kant, halla su fundamento solo en la analogía con nuestra razón, la cual es efectivamente causa y efecto de sí (Mensch, 2015, p. 141).

En este sentido, según Mensch, es la estructura de la razón la que funciona como *Maßstab* a la hora de dar cuenta de la configuración de los seres organizados de la naturaleza, y no viceversa; pues cuando la razón halla actividad orgánica en la naturaleza, lo que ella está efectivamente haciendo es verse a sí misma. La pregunta que surge entonces es cómo ella ha de hallarse en los seres organizados de la naturaleza y en qué medida resulta legítimo el movimiento que Kant opera en la *Crítica de la razón pura* cuando intenta dar cuenta de la estructura de la razón a partir de la de los organismos vivientes.

En la Arquitectónica de la razón pura, como se dijo anteriormente, Kant presenta la ciencia como sistema y el sistema como una multiplicidad de conocimientos organizados bajo una idea, la cual contendría el

⁴ Ingensiep (1994) habla de utilización puramente metafórica de las imágenes biológicas.

fin y la forma de aquella totalidad. La razón, escribe ahora Kant, se configura sistemáticamente, es decir como un todo articulado bajo la idea del fin último de aquella, gracias al cual todas las partes adquieren sentido y significado, estableciéndose así una relación recíproca entre ellas y con el todo. Tal concepción de la razón no admite, según Kant, una estructuración “técnica” de los saberes y usos de esta; es decir, no admite que los conocimientos sean recogidos de manera empírica y, por lo tanto, contingente. Antes bien, es la razón la que “impone *a priori* los fines”, fundando así “una unidad *arquitectónica*” (A833/B861; 2010, p. 845). El todo que la razón configura no puede conformarse como una agregación o suma de partes: “el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*)”; y puede crecer solo internamente, es decir que el principio a partir del cual la razón se mueve, organiza y orienta no es ajeno a la razón misma: ella no lo recoge fuera de sí sino que le pertenece, le es intrínseco. Es por ello que Kant sostiene que la razón se configura como una totalidad que “tal como un cuerpo animal” se despliega y crece sin añadir partes ni alterar la proporción de ellas, sino reforzándolas en su conexión de cara a un fin que la razón misma establece.

En el prefacio de la segunda edición de la *Crítica*, Kant volverá a presentar a la razón como unidad “que subsiste por sí, en la que cada miembro, como en un cuerpo organizado, existe para todos los otros, y todos existen para uno” (B XXIII; 2010, p. 26). Que no se trata de una afirmación poco ponderada nos lo confirman los *Prolegómenos*, en cuyo prefacio se lee:

Pero la razón pura es una esfera tan aislada, tan completamente interconectada en sí misma, que no se puede tocar ninguna de sus partes sin conmover también todas las restantes, y no se puede efectuar nada, sin haber determinado previamente el lugar de cada parte y su influjo sobre las demás: porque, ya que fuera de esta esfera no hay nada que pudiese corregir nuestro juicio dentro de ella, el uso y la validez de cada parte dependen de la relación en que está con las partes restantes en la razón misma y, como ocurre con la estructura de un cuerpo orgánico, la finalidad de cada miembro sólo puede ser deducida del concepto completo del todo (AA III, 264; 1999, p. 35).

Esta continuidad entre razón y organismo retoma, por otra parte, la idea kantiana, presente en la Doctrina trascendental del método, de la razón como semilla que ha de desarrollarse desplegando todo su contenido mediante los distintos sistemas filosóficos.⁵ Cada construcción filosófica, escribe allí Kant, tiene su origen y su lugar en la razón misma; cada sistema filosófico forma parte del itinerario de autodesarrollo propio de la razón:

Los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera confluencia de conceptos recolectados; aunque todos [esos sistemas] tenían sus esquema, como un germen originario, en la razón, la que no hacía más que desplegarse; y por eso no solamente cada uno de ellos está organizado en sí mismo según una idea, sino que además todos, a su vez, están unidos entre sí de manera funcional, como los miembros de un todo, en un sistema del conocimiento humano (A845/B863; 2010, p. 847).

La razón se presenta entonces bajo una configuración a la cual el fin no le es externo; antes bien, ella tiene un fin interno, o mejor aún es un fin para sí misma y no consiste en otra cosa más que en el desarrollo de lo que ella misma es; en el despliegue de todas esas partes que “están todavía ocultas y muy poco desarrolladas” (A834/B862; 2010, p. 846) en ese germen que la razón es.

La razón se configura entonces como una unidad organizada, en la que partes y todo se determinan recíprocamente en vistas de un fin que

⁵ La imagen del organismo, por otra parte, no es la única imagen biológica utilizada por Kant para dar cuenta de la estructura de la razón. En el § 27 de la Analítica de los principios, el filósofo define su opción filosófica como “sistema de la epigénesis de la razón pura” (B167; 2010, p. 230), identificando tal enfoque con la posición según la cual los conceptos puros a priori del entendimiento contienen “los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general”, y descartando tanto la hipótesis de un origen empírico de las categorías —que identifica con una “una especie de *generatio aequivoca*”— como la opción según la cual tales conceptos no son sino disposiciones innatas implantadas en nosotros por nuestro creador —en razón de lo cual Kant habla en cambio de un “*sistema de la preformación* de la razón pura” (B167; 2010, pp. 230-231)—.

les es inherente y no impuesto desde fuera, pues, parece decir Kant, es la idea misma de la razón la que a partir del “fin principal” configura el todo que la razón ha de realizar, el “sistema del conocimiento humano” (A833/B863; 2010, p. 847). Tal idea es entonces la razón misma y su fin no ha de ser otro más que su propia realización. La razón no tiene otro fin más que sí misma, su propia actuación; ella es, así, fin para sí. De ahí que Kant recurra al organismo viviente: en tanto que unidad organizada sobre la base de la reciprocidad de todo y partes dependiente de un fin intrínseco, la imagen del organismo se le presenta como la más adecuada para dar cuenta de la estructura de la razón. De hecho, estos dos tópicos, reciprocidad todo-partes y finalidad intrínseca, reaparecerán en la segunda parte de la *Kritik der Urteilskraft* allí donde Kant intente dar cuenta de la configuración de esos seres organizados de la naturaleza que no se dejan explicar por las leyes trascendentales de nuestro entendimiento, pues se presentan, respecto de ellas, como contingentes. Se puede decir entonces que, en la primera *Crítica*, Kant piensa la razón sobre el modelo de una estructura que en la tercera *Crítica* definirá como *Naturzweck*, y cuya “peculiaridad”, dirá, nos obliga, para poder dar cuenta de ellos, a recurrir a la razón como facultad de obrar según fines (cfr. AA V, 375-376; 1992, p. 306).

Ahora bien, lo interesante en este paso de la primera a la tercera *Crítica* es que en esta última Kant sostiene que estamos en condiciones de dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza allí donde recurrimos a un concepto propio de nuestra razón. De hecho, después de haber especificado que para que una cosa exista como fin de la naturaleza es necesario que sus partes se relacionen de modo tal que puedan formar la unidad del todo siendo recíprocamente causa y efecto de su forma, de suerte que cada parte pueda ser pensada como existente por medio de las otras y del todo y, al mismo tiempo, deba ser pensada como órgano que produce las otras partes y así el todo, Kant insiste en que para poder explicar esta estructura debemos recurrir a un concepto de la razón, es decir, al concepto de “fin” (*Zweck*). Debemos entonces a la razón el poder elevarnos por encima de la linealidad causal del entendimiento, para el cual los efectos no pueden ser a su vez causa de su causa. El vínculo causal del *nexux effectivus* supone una dependencia solo descendente, escribe Kant; solo “una relación causal según un concepto de la razón (de fines) [...] implicaría una dependencia ascendente y descendente, de suerte que la cosa una vez designada como efecto, volviendo atrás merezca el nombre de causa de aquella otra cosa de la cual es efecto”

(AA V, 372; trad. propia). En la Analítica se lee que la contingencia de la forma en todas las leyes naturales empíricas de los seres organizados de la naturaleza con respecto a la razón:

[...] es un fundamento para admitir la causalidad de ese objeto como si precisamente por ello sólo fuese posible mediante razón: pero ésta, en tal caso, es la facultad de actuar con arreglo a fines (una voluntad); y el objeto que es presentado como posible sólo a partir suyo sería representado como posible únicamente como fin (AA V, 370; 1992, p. 301).

Nuevamente, en la Dialéctica, Kant repite que el concepto de “fin natural” “no es un principio racional para el entendimiento, sino para la facultad de juzgar y, por tanto, [...] no puede ser determinante, sino sólo reflexionante, de suerte que, aun estando el objeto dado en la experiencia, no se puede juzgar sobre él conforme a la idea *determinadamente* (para no decir con plena adecuación), sino sólo reflexionar sobre él” (AA V, 405; 1992, p. 334).⁶

En la perspectiva kantiana, entonces, disponemos del concepto de *Naturzweck* solo gracias a nuestra razón, que a diferencia del entendimiento no procede de la causa al efecto de manera solamente descendente, como así tampoco procede de las partes al todo mediante el añadido de una parte a la siguiente. La razón, como sabemos desde la primera *Crítica*, piensa constitutivamente en términos de totalidad y de unidad colectiva (cfr. Hohenegger, 2004), conceptos que reaparecen en la noción kantiana de *Naturzweck*, de suerte que se puede afirmar que este último se funda sobre un concepto constitutivo de la razón que sin

⁶ En este pasaje se lee que el concepto de “fin natural”, si bien se presenta como semejante a otras ideas de la razón, que en virtud de la peculiaridad de nuestras facultades cognoscentes “fácilmente nos vemos llevados a transferir como predicados objetivos a las cosas mismas”, se diferencia de ellas, porque mientras en lo que atañe a tales ideas “no puede darse ningún objeto en la experiencia que les sea conforme”, de suerte que ellas deben valer solo como principios regulativos para la investigación de la naturaleza, en el caso del concepto de “fin natural” “la consecuencia que está en conformidad con ella (el producto mismo) está, no obstante, dada en la naturaleza, y el concepto de una causalidad de ésta como ser que actúa según fines parece hacer de la idea de un fin natural un principio constitutivo de ese ser” (AA V, 405; 1992, p. 334).

embargo nosotros estamos autorizados a aplicar a los seres organizados de la naturaleza de forma solamente regulativa o reflexionante; es decir, mediante este predicado nosotros simplemente decimos que la *peculiaridad* de nuestras facultades cognitivas nos impone *juzgarlos* como articulados según fines, sin pretender sostener que estos *son* efectivamente (i. e. objetivamente) fines de la naturaleza (cfr. AA V, 397-398; 1992, p. 327). Si afirmásemos en cambio la constitución final de tales seres, nos veríamos obligados a demostrar la realidad objetiva del concepto que admitimos; seríamos llevados a trascender los límites establecidos por la *Crítica* y se nos impondría la necesidad de afirmar la efectiva existencia de un ser supremo como causa intencional de tales seres: “la teleología”, escribe Kant en el § 75, “no halla completamiento de las conclusiones de sus indagaciones (*Vollendung des Aufschlusses für ihre Naturforschungen*) más que en una teología” (AA V, 398; 1992, p. 327; trad. propia). De ahí la necesidad de insistir en que recurriendo al concepto de “fin natural” para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza lo único que se afirma es que “no puedo, según la dotación peculiar de mis facultades de conocimiento, juzgar sobre la posibilidad de las cosas y de su generación más que como si pensara que para éstas una cosa que opera según intenciones, y, por tanto, un ser que es productivo por analogía con la causalidad de un entendimiento” (AA V, 398; 1992, p. 327).

Para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza, entonces, nos vemos obligados a recurrir a un concepto habilitado por nuestra razón que la facultad de juzgar moviliza para darse una regla a sí misma en la investigación de ciertas leyes y formas empíricas de la naturaleza, y que por lo tanto no pretende ninguna validez objetiva. Si este es el movimiento conceptual de la tercera *Crítica*, se presenta como inverso respecto al de la *Crítica de la razón pura*. Es decir, mientras en la *Crítica de la razón pura* el filósofo se sirve de la imagen del organismo para dar cuenta de la estructura de la razón, en la *Crítica de la facultad de juzgar* recurre a la razón, o por lo menos a un concepto constitutivo de esta —el de “fin” — para poder explicar a los seres organizados de la naturaleza. Lo que propongo es que tal doble movimiento —del organismo a la razón y de la razón al organismo— se presenta, en Kant, “interrumpido”, pues, por un lado, allí donde apela al organismo para dar cuenta de la estructura de la razón, el filósofo de Königsberg introduce siempre un “como” que parece circunscribir la noción de “organismo” a un recurso metafórico; por el otro, cuando apela a la razón para delinear

el concepto a partir del cual podemos dar cuenta de la estructuración de los seres organizados de la naturaleza, a tal concepto se le reconoce el derecho de funcionar de manera solo reflexionante.⁷ De hecho, la caracterización de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales tiene, como dijimos, validez solo subjetiva; responde, es decir, a la configuración de nuestras facultades cognoscitivas y nada nos dice, sino solo negativamente, acerca de la estructura intrínseca de los seres de los que lo predicamos. Para poder pensar el organismo viviente como causa y efecto de sí sin caer en contradicción,⁸ nosotros recurrimos a la

⁷ Tanto Quarfood como Mensch sostienen que Kant recurre a una analogía con la razón para explicar a los organismos naturales. En Quarfood esto es entendido en el sentido de que el movimiento conceptual en Kant va solo de la razón a los organismos y no viceversa: “cuando decimos de cierto objeto que es un organismo, no nos extendemos más allá de la finalidad de la naturaleza, aplicamos a tal organismo una estructura que tomamos analógicamente de la razón como facultad de desear que obra según fines. Es decir que es la estructura de la razón la que permite hablar de organismo y no viceversa” (Quarfood, 2004, p. 117); estas consideraciones llevan al intérprete a descartar todas las interpretaciones biologicistas de Kant. De hecho, escribe que si la biología es una ciencia para Kant, lo es solo sobre la base de una analogía con la razón. También Mensch niega toda posibilidad de naturalización de la razón de parte de Kant. La diferencia entre Mensch y Quarfood reside en el hecho de que mientras este último insiste en que el uso de imágenes provenientes de la biología tiene un valor solamente analógico, pues no se pueden pensar ni mucho menos explicar los elementos epistemológicos en términos biológicos, Mensch —como se dijo anteriormente— sostiene el carácter metodológico de tal imagen, en el sentido de que la lógica orgánica permitiría dar cuenta del funcionamiento, de la génesis y del despliegue de las fuerzas, estructuras y condiciones cognoscitivas. El modelo biológico le permitiría a Kant presentar a la razón como *Selbst-gebären*, como criatura que se hace a sí misma, que contiene en sí los gérmenes y predisposiciones para la posibilidad de su completamiento en un sistema orgánico que se ha generado a sí mismo

⁸ No queda del todo claro, a partir del discurso kantiano, si la contradicción de la que aquí se habla es una contradicción lógica, es decir, tal que vale para todo entendimiento posible, o una contradicción que atañe solamente a nuestro entender en virtud de esa discursividad que constituye su peculiaridad: nuestro entendimiento puede ir de lo universal analítico de los conceptos a lo particular, que solo puede ser dado en una intuición empírica y que requiere de la subsunción de la misma bajo el concepto. Kant traduce esta peculiaridad cognoscitiva en el sentido de que estamos obligados a representarnos la posibilidad del todo como

razón, mas tal recurso vale solo analógicamente. Es más, en la Analítica de la facultad teleológica de juzgar, Kant afirma que vale solo como una “analogía lejana”, incapaz de asir la “inescrutable propiedad” de lo viviente (cfr. AA V, 375; 1992, p. 305).

En Kant hallamos entonces una reversibilidad entre razón y organismo en virtud de la cual el organismo se presenta como imagen a partir de la cual comprender la estructura de la razón y la razón como modelo a partir del cual acceder a la conformación de los organismos. Sin embargo, el obrar de la razón funciona solo como analogía lejana que no autoriza una comprensión acabada de los seres organizados de la naturaleza, cuyo principio constitutivo resulta, para nosotros, impenetrable. Viceversa, también el recurso a la noción de “organismo” con el objeto de dar cuenta de la estructura de la razón parecer funcionar solo analógicamente, como mera imagen a partir de la cual ilustrar o visualizar el funcionamiento y la configuración de la razón como un todo que antecede a sus partes. De ahí que hayamos hablado de “interrupción” en el movimiento que va de la razón al organismo y viceversa. Se trata de una interrupción en la que se pone en evidencia la incolmabilidad de la distancia entre la razón y naturaleza y, consecuentemente, entre razón y mundo, pues tal mundo no se despliega transparentemente ante la razón. Gracias al principio teleológico de la facultad de juzgar como facultad heautónoma (cfr. AA V, 186) capaz de darse ley solo a sí misma, la razón está autorizada a pensar ese mundo como ordenado de manera tal que tanto sus leyes como sus formas empíricas respondan al principio de unidad que la razón necesita para poder conocerlo y actuar en él, pero esto no la legitima a pensar que esa unidad pertenece objetivamente también a la naturaleza en esas mismas leyes y formas. Desde un punto de vista estrictamente cognoscitivo, la razón resultaría así imposibilitada de realizar su destinación en el mundo. De ahí la necesidad de una ético-teología que nos permita pensar la naturaleza como concordante, según reglas constantes, con el fin último al cual nuestra razón nos impulsa, con el “llamado de su destinación ética”, si bien, de nuevo, la admisión de un autor del mundo no solo inteligente sino también moral es “dictada meramente para la facultad de juzgar,

dependiente de las partes, es decir, podemos proceder solo mecánicamente. De ahí que para poder dar cuenta de un todo que antecede a las partes nosotros debamos recurrir a una “representación” o idea del todo que pensamos como causa, mas esto no es otro cosa que la idea del *Zweck* (cfr. AA V, 408).

según conceptos de la razón práctica, y, como tal, para la facultad de juzgar reflexionante, no para la determinante” (AA V, 455; 1992, p. 380).⁹

III. Pensar la vida. Hegel y la exigencia de una nueva forma de racionalidad

La noción de “vida” acompaña la reflexión hegeliana casi desde sus primeros inicios, de suerte que, como varias veces se ha dicho, tal concepto puede presentarse como la noción verdaderamente originaria de su filosofía, ya que es sobre ella que Hegel apoya y articula su concepto de “razón” y de “sistema” como unidad orgánica.¹⁰ Si bien los primeros inciertos ejercicios filosóficos de Tubinga o de Berna no muestran a un Hegel interesado en la naturaleza,¹¹ ya el paso de Berna a Frankfurt para el joven filósofo se vuelve indispensable pensar de modo nuevo la naturaleza con el objeto de superar la condición de fragmentación a la que se halla sometido el hombre moderno. En este contexto se inserta la necesidad de “prestar de nuevo alas a nuestra física” (Ripalda, 1978: 219) expuesta en el *Primer programa sistemático del idealismo alemán*,¹² cuyo proyecto apunta a poner en primer plano lo viviente como instancia en la cual la naturaleza se revela conciliable con la libertad.

En continuidad con este trabajo, los escritos de Frankfurt comienzan a presentar la vida como lugar de la conciliación y unificación, a las

⁹ “Bien podemos decir, empero, que según la dotación de nuestra facultad racional no podemos en absoluto hacernos concebible la posibilidad de una tal conformidad a fin, referida a la ley moral y a su objeto, como la que hay en este fin final, sin un autor del mundo y un soberano que sea a la vez legislador moral” (AA V, 455; 1992, p. 380).

¹⁰ Como es sabido, Dilthey primero y Marcuse más tarde presentan la vida como la idea originaria de la filosofía hegeliana. Para Marcuse, la idea de la vida condensa la nueva ontología hegeliana en virtud de la cual el ser es movimiento y por lo tanto historicidad, si bien la filosofía hegeliana terminaría, según él, por sofocar esa misma historicidad en la forma esencialmente ahistórica del saber absoluto (cfr. Marcuse, 1932). Sobre la importancia de la noción de “vida” en Hegel en cuanto estructura de expresión de la totalidad, cfr. Illetterati (1995, pp. 27-28).

¹¹ Sobre este punto cfr. Illetterati (1995, pp. 17-22).

¹² Tomamos este texto, sobre cuya paternidad no hay una posición definitiva, como el horizonte común en el que se mueven Schelling, Hegel y Hölderlin en esos años. Sobre el *Primer programa*, cfr. Siani (2010, pp. 50-58) y Jamme y Schneider (1984).

cuales se accede mediante el amor o mediante la religión. No es casual entonces que en uno de los fragmentos de este periodo, intentando presentar el amor como instancia de unificación y, por lo tanto, de vida, Hegel recurra a la imagen de la planta:

A los amantes no se les adhiere materia; son una totalidad viviente. Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir. Afirmar que la planta contiene en sí sales y otros minerales que llevan en sí mismos sus propias leyes causales es hablar a partir de la reflexión exterior y significa afirmar únicamente que la planta se puede descomponer (*Nohl*, 379-380; 1978, p. 263).¹³

¹³ Es interesante el recurso hegeliano a la imagen de la planta para dar cuenta de la fuerza unificadora y al mismo tiempo de la insuficiencia del amor: así como la planta se deja diseccionar, se deja reducir a *Naturding*, a muerto mecanismo, el amor, en los amantes, queda expuesto a la separación. En el pasaje parece vislumbrarse, en este sentido, el lugar que habrá de ocupar el organismo biológico en la filosofía madura: por un lado, se presentará como realización sensible de la razón o del concepto; por el otro, en cuanto incapaz de adecuarse completamente a la verdadera universalidad, exigirá una instancia capaz de realizar la adecuación, que será el espíritu como verdad de la naturaleza. La planta, como todo viviente biológico, aparecerá así destinada a la muerte, muerte de lo viviente que es el surgir del espíritu. La diferencia es que mientras en Frankfurt la posibilidad de descomposición de la planta es usada para ilustrar el destino del amor como unificación incapaz de realizarse completamente, en los textos maduros, el espíritu, como presupuesto y verdad de la naturaleza, se presentará como la *vis* capaz de superar la inadecuación de particular a universal que el viviente meramente natural todavía es. Por otra parte, el descomponerse de la planta, que aquí Hegel atribuye a una reflexión exterior que la analiza con base en sus partes, diseccionándola, se presenta como imposible de superar, como la caída en una exterioridad que no ha de poder ser retomada o recuperada para el todo. A partir de los últimos textos de Frankfurt en cambio, y de modo explícito desde los primeros textos publicados en Jena, la muerte y lo negativo adquieren el estatuto de un momento necesario e imprescindible de la totalidad viviente: “La escisión necesaria es un factor de la vida, que se plasma eternamente mediante oposiciones, y la totalidad es posible en su más alta plenitud de vida sólo cuando se restaura desde la división suprema” (*GW*, IV, 13-14; trad. propia).

El amor es unificación y, con ello, vida; la escisión, en cambio, separación, mecanismo, dominación de un lado sobre el otro y, por ello mismo, muerte. Sin embargo, ya en estos pasajes preparatorios a *El espíritu del cristianismo y su destino*, el amor resulta instancia insuficiente de unificación y, desde este punto de vista, parece no identificarse completamente con la vida, la cual, en cuanto totalidad, comienza a adquirir el carácter de movimiento de unificación de sí con lo otro de sí.¹⁴ De hecho, en el así llamado *Fragmento de sistema de 1800*, texto que contiene las adquisiciones especulativas más maduras del periodo de Frankfurt, Hegel no solo presenta lo viviente como organismo, es decir como tal que en él las partes son solo en relación con el todo y adquieren sentido y significado a partir de aquel todo, sino que además reconoce a las partes una autonomía que ya no se presenta como disolutiva de aquel todo, sino como necesaria a su configuración como tal.

La vida, escribe Hegel, es organización, es decir, unificación o relación; en cuanto tal, la vida es también oposición, porque la relación implica multiplicidad y la pluralidad comporta que la vida pueda ser asida desde sus partes; pero esta descomposición analítica no impone la muerte y destrucción de lo viviente, pues la vida es tal en cuanto contiene y abraza aquello que la niega:

[...] la vida, cuya multiplicidad se considera sólo en cuanto relación [...] puede ser considerada [...] como

¹⁴ La insuficiente *vis* unificadora del amor queda expresada en el fracaso de Jesús, quien viniendo a enseñar la unificación a través del amor, para evitar contaminar su corazón puro con las leyes de muerte del hebraísmo, termina por afirmar que el reino de Dios no es de este mundo, termina por conformarse con llevar el reino de Dios solo en su corazón, separando así nuevamente su naturaleza del mundo. Mas allí donde todos los vínculos de la naturaleza son desgarrados, aún cuando lo sean justamente, se levanta inexorablemente el *destino* de escisión que se ha cernido sobre la comunidad cristiana. De ahí el carácter trágico del Jesús de *El espíritu del cristianismo*: por un lado, justamente porque no podía relacionarse con los hombres de su época sin conectarse al mismo tiempo “con toda la trama de la legalidad judía”, sin dejarse “enlazar por sus hilos” de opresión y muerte, solo “renunciando a todas estas formas de la vida pudo mantenerse en la pureza, puesto que todas estas formas estaban profanadas” (Nohl, 326; 1978, pp. 367-368); al mismo tiempo, justamente porque no logra tomar sobre sí lo negativo del mundo —lo impuro de las relaciones judías—, y entonces renuncia a todas esas formas de vida contaminadas, reproduce la separación y el mismo desgarramiento que pretendía unificar.

mera multiplicidad; su relación [entonces] no es más absoluta que la separación de lo así relacionado. Por otro lado, esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; [esto es], la posibilidad de la pérdida de la individualidad, la posibilidad de vincularse con lo excluido (Nohl, 346; 1978, p. 399).

La vida es entonces relación (*Beziehung*), un todo interconectado de miembros, que por ello mismo puede ser reducido a una *pluralidad de partes*. Y es justamente el carácter de organismo como unificación de miembros de un todo lo que permite dar cuenta tanto de la unidad, del ser (en el) todo de la parte, como del ser parte de la parte, que es tal solo distinguiéndose de este todo.

La vida, entonces, es, sí, unificación, pero es al mismo tiempo separación, oposición. De ahí que Hegel concluya esta página del fragmento diciendo que la vida no puede ser considerada solo como unificación o relación, sino que ha de ser vista simultáneamente como oposición: “Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión” (*Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*) (Nohl, 348; 1978, p. 401). Tres son los elementos decisivos en este texto: en primer lugar, y si bien los límites de este trabajo no nos permiten detenernos sobre ello, ha de notarse que en el *Systemfragment* Hegel distingue netamente entre vida y naturaleza: la naturaleza es, en este contexto, vida puesta, fijada por la reflexión, y, en este sentido, vida congelada en la estaticidad de sus oposiciones; es la reflexión, dice Hegel, la que introduciendo en lo viviente sus conceptos de separación entre lo particular y lo universal, entre algo limitado y algo ilimitado, los ha puesto como naturaleza.¹⁵

¹⁵ Cabe recordar que los términos “naturaleza” y “vida” no tienen, en este periodo, un significado unívoco. En el fragmento que Nohl titula *Libertad y destino* (en la edición crítica: *Der immer sich vergrößernde Widerspruch*) hay pasajes en los que tales términos aparecen como sinónimos. De hecho, se habla de los que “han elaborado en sí mismos la naturaleza elevándola hasta la Idea” (GW, V, 17) y ahora sienten “nostalgia de la vida” (GW, V, 17) como si vida y naturaleza fueran sinónimos, contraponiéndose ambas a Idea, concepto o intelecto (cfr. GW, V, 16-18). Sobre la ambivalencia de los términos vida y

Esta distinción entre naturaleza y vida permite poner en evidencia un segundo elemento: en el fragmento encontramos una explícita correspondencia entre organismo y vida, así como la equiparación de esta última con una totalidad de carácter, por así decirlo, “cósmico-metafísico”.¹⁶ La vida en cuanto organización de miembros no se reduce, de hecho, a lo viviente en sentido biológico —aunque no lo excluye—, sino que se presenta explícitamente como una suerte de “substancia omnipresente” o “*medium* universal”. Esta substancia omniabarcadora —y este es el tercer elemento a tener en cuenta— es tal solo en la medida en que contiene y abraza dentro de sí aquello que se le contrapone: “En el todo viviente, la muerte, la oposición, el entendimiento, están puestos también, simultáneamente, en cuanto multiplicidad viviente, la que, en cuanto viviente, puede ponerse como un todo” (Nohl, 348; 1978, pp. 401-

naturaleza en este periodo, cfr. el bellísimo comentario de Luporini (1980, pp. 58-11) al fragmento.

¹⁶ Sostiene una tesis diferente Stefania Achella, que ve en el así llamado *Systemfragment von 1800* el primer escrito hegeliano en el cual se produce un deslizamiento del concepto de “vida” desde una dimensión metafísica hacia una dimensión natural o biológica. El concepto de “vida” sería declinado en este texto como “organismo viviente”, y es justamente esto lo que permitiría a Hegel la introducción de una nueva idea de “relación”. En este sentido, escribe la autora, con este texto Hegel abandona el horizonte teórico de los escritos de juventud para entrar en la lógica del sistema (Achella, 2019, pp. 70-71). Es cierto que aquí la definición de lo viviente como individualidad que es tal en cuanto se contrapone a otras individualidades y al mismo tiempo es tal porque se relaciona con ellas se apropia de los caracteres que las ciencias le atribuían a la vida en sentido biológico. Sin embargo, estos caracteres son utilizados justamente para mostrar que la vida no se agota en el elemento biológico o meramente natural, aunque lo incluya. Esto es lo que, creemos, confiere un carácter “cósmico-metafísico” al concepto de vida del *Systemfragment*. El trabajo de Achella, al que tuvimos acceso cuando este texto estaba ultimado, insiste acerca de la importancia del concepto biológico de “vida” para la comprensión del modelo hegeliano de razón; la vida biológica, así como las ciencias positivas de la época hegeliana la pensaban, con su excedencia respecto del modelo mecánico de conocimiento, impone la exigencia de una forma diferente de racionalidad capaz de ofrecer una nueva estructura de conocimiento. Esta exigencia aparece ya en la tercera *Crítica*, mas quedaría desoída en el enfoque kantiano. Hegel en cambio se hace cargo de esta herencia y no titubea ante la modificación del concepto de “razón” que la relación pensamiento-vida impone (cfr. Achella, 2019, pp. 160-162). Sobre el *Systemfragment von 1800*, cfr. también Illetterati (2016, pp. 59-95).

402). La vida no solo ha de contener aquello que la niega, sino que ha de ser ella misma la instancia y el movimiento de unificación de sí con lo otro de sí. Esto es lo que Hegel se esfuerza por expresar a través de esa fórmula que en cuanto “unión de la síntesis y de la antítesis, no es algo puesto, no es algo *del* entendimiento” (Nohl, 348; 1978, pp. 401)¹⁷.

La vida es totalidad en cuanto movimiento de formación de sí a través de la unificación con lo otro de sí. Se entiende por qué la estructura que Hegel atribuye aquí a lo viviente anticipa directamente la estructura que le atribuirá a la razón y al Absoluto en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), allí donde del Absoluto se dice que es “Identität der Identität und der Nicht-Identität”. En la *Differenzschrift* —texto que representa el debut filosófico de Hegel—, Absoluto, razón y vida parecen finalmente identificarse, con el primero que superpone su estructura a la de aquello que en los escritos de Frankfurt el filósofo llamaba “vida” y de la cual excluía a la razón. A esta íntima solidaridad de Absoluto-vida y razón habrá de añadirse, en esos mismos años, el concepto de “espíritu”,¹⁸ y es hipótesis del presente trabajo que a medida que el Absoluto adquiera fisionomía espiritual de subjetividad, su relación con la vida sufrirá un paulatino y complejo desplazamiento conceptual que se modula sobre la base de dos precisos movimientos teóricos: por un lado, la vida, presentándose como la verdad de la naturaleza, permite conceder dignidad filosófica a esta última, consintiendo a su vez su posicionamiento dentro del sistema filosófico

¹⁷ La fórmula de la unión y de la no-unión representa el intento de capturar la contradicción que ya desde los años de Frankfurt caracteriza todo lo viviente: “Lo que es contradicción en el reino de lo muerto no lo es en el reino de la vida” (Nohl, 308-309; 1978, p. 350) En la convicción hegeliana de que la unidad debe mostrar necesariamente una estructura antinómica, decisiva podría haber sido la influencia de un autor como Zwilling, que Hegel comienza a frecuentar durante su estadía en Frankfurt. De hecho, según Remo Bodei, mientras Hölderlin y Sinclair insisten en el carácter pre-reflexivo e inmediato del ser-uno y en la lectura de la reflexión como *Ur-teil* originaria, Zwilling pensaría esta separación como momento estructurante de la unidad misma (cfr. Bodei, 1972, pp. 703-736).

¹⁸ El concepto de “espíritu” está presente desde los primeros trabajos de Hegel y es cierto también que ya en los escritos de Frankfurt hace referencia al espíritu para indicar esa vida todo-viviente que es expresión de la totalidad; sin embargo, tal concepto no tiene, hasta por lo menos 1803-1804, el significado de subjetividad, movimiento de autorreconocimiento de sí.

como un momento del realizarse de la idea; por el otro, justamente en cuanto figura propia de la naturaleza, la vida resulta subordinada al movimiento de autoproducción de sí del espíritu, quedando relegada a un grado inferior de esa “arquitectura de lo real” que Hegel presenta en los términos de una “jerarquía de formas”:¹⁹ solo en el espíritu la actividad de volver sobre sí mismo se realiza “en forma más completa que en el simple viviente” (*Enz.*, § 379Z, trad. mía).

Al mismo tiempo, la relación entre vida y espíritu no se agota en una configuración jerárquica en virtud de la cual el último domina sobre la primera, pues no se ha de olvidar que la sistematicidad necesaria del saber se plasma sobre el modelo del organismo viviente: justamente porque solo en el espíritu se realiza acabadamente esa identidad de inicio y fin, de causa y efecto, de universal y particular que los organismos vivientes exhiben, solo del espíritu ha de decirse que es verdaderamente viviente; de suerte que esa estructura que resultaba subordinada al espíritu parece ahora entrelazarse y hasta identificarse con él.

De este doble movimiento conceptual nos da una muestra el agregado del § 379 de la *Enciclopedia*, en el que Hegel, primero, compara el realizarse de la planta con el realizarse del concepto:

El germen de la planta —este concepto presente en forma sensible— concluye su propio desplegarse con una realidad efectiva igual a él: la producción de la semilla. Lo mismo vale para el espíritu: también su desarrollo ha alcanzado su propia meta cuando el concepto del espíritu accede a su completa realización, o —lo que es lo mismo— cuando el espíritu accede a la plena conciencia de su propio concepto (*Enz.*, § 379Z; trad. mía).

Sin embargo, si el desarrollo de lo viviente puede asimilarse al desarrollo del espíritu en cuanto que en ambos hallamos autoproducción y autolimitación, Hegel aclara en un segundo momento que tales caracteres se realizan de manera completa solo en el espíritu:

¹⁹ Habla del sistema hegeliano como una jerarquía de formas, en la cual el criterio del perfeccionamiento sería dado por el concepto de “autorrelación” y, por lo tanto, de “autodeterminación” (cfr. Giacché, 1990, pp. 16 y 52).

Este coincidir del inicio y del fin (*Dies sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende*), este volver a sí mismo del concepto en su propia efectiva realización, en el espíritu se presenta de manera más completa que en el simple viviente; de hecho, mientras en el viviente el germen producido no se identifica con aquello de lo cual deriva, en el caso del espíritu que se conoce a sí mismo, lo producido es una unidad con lo que produce (*Enz.*, § 379Z; trad. mía).

Si en la primera cita se insiste en que la planta, como todo ser viviente, es concepto en forma sensible, es presencia sensible del concepto, y se compara el desarrollo de la planta con el desarrollo del espíritu, el segundo pasaje, en cambio, pone una diferencia jerárquica entre organismo y espíritu, porque solo el espíritu, en cuanto que accede al pleno saber de sí, es concepto adecuado a sí mismo o concepto realizado acabadamente, instancia inaccesible para el organismo animal. Y sin embargo, pocos renglones más adelante, Hegel escribe:

El desarrollo completo del espíritu no es otra cosa más que su elevarse desde sí mismo a su propia verdad, y las así llamadas facultades del espíritu no tienen otro sentido que el de constituir los escalones de esta elevación. Mediante esta auto-diferenciación, auto-transformación, y mediante la conducción de las propias diferencias a la unidad del propio concepto, el espíritu es verdadero y *viviente, orgánico* y sistemático, y solo mediante el conocimiento de su naturaleza la ciencia del espíritu es también ella verdadera y *viviente, orgánica* y sistemática (*Enz.*, § 379Z; trad. mía).²⁰

Respecto del así llamado *Systemfragment von 1800*, donde vida y naturaleza tenían significados diferentes, quedando la segunda del lado

²⁰ “También en la forma más completa a la que la naturaleza se eleva, en la vida animal, el concepto no accede por ende a una realidad efectiva que esté a la altura de su esencia de alma, a la completa superación de la exterioridad y de la finitud de su ser determinado. Esto sucede solo en el *espíritu*, el cual justamente en esta superación se despega de la naturaleza, con una diferenciación que no se debe solamente a la acción de una reflexión externa sobre la esencia del espíritu [...]” (*Enz.*, § 381Z; trad. mía).

de la consideración clasificadora y cosificadora del entendimiento — ante cuya incapacidad de asir la contradicción la vida se volvía un “misterio inconcebible” (GW XII, 181; CdL II, 320)—, aquí la vida aparece como el fulcro de la naturaleza, como aquello gracias a lo cual la naturaleza adquiere carácter ideal y permite así una filosofía de la naturaleza. Como ha puesto en evidencia Luca Illetterati, el plexo conceptual naturaleza-razón-vida, así como comienza a definirse en los primeros escritos de Jena, sostiene toda la estructura de la filosofía de la naturaleza hegeliana: sobre la base de tal plexo, la naturaleza deviene pensable en su totalidad en cuanto es vida y, por lo tanto, razón (cfr. Illetterati, 1995, p. 107).²¹

Al mismo tiempo, Hegel insiste aquí en la superioridad del espíritu respecto de la naturaleza. Tal superioridad, a diferencia de lo que se podría pensar, no es una adquisición exquisitamente madura. Es cierto que en los primeros años de Jena Hegel elogia el sistema schellinguiano, y en la *Differenzschrift*, por ejemplo, reconoce explícitamente su superioridad respecto del sistema de Fichte, afirmando que el principio del primero reside en contraponer al sujeto-objeto subjetivo de la inteligencia un sujeto-objeto objetivo en la figura de la filosofía de la naturaleza y en exponer a ambos unificados en algo más alto que no se circunscribe a una subjetividad; sin embargo, en los textos de esos mismos años ya hay indicios de un rechazo de la idea schellinguiana de la naturaleza como contracara del espíritu y de una concepción sistemática en la que ambos, naturaleza y espíritu, se presenten como expresión de un Absoluto que lógica y ontológicamente los precedía. En *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* —texto escrito para el *Kritisches Journal der Philosophie* y perteneciente al momento de mayor afinidad con Schelling—, sin dejar de reconocer que naturaleza y espíritu no son sino dos atributos diferentes de la sustancia absoluta, de suerte que cada uno de ellos expresa tal sustancia siendo absoluto e infinito (cfr. GW, IV, 433), Hegel afirma que “en la absoluta eticidad la forma absoluta se conecta del modo más verdadero con la sustancia absoluta”, añadiendo que por ello, porque el absoluto se intuye a sí

²¹ Klaus Düsing sostiene que mientras en los primeros textos jeneses Hegel habría aceptado la derivación de su filosofía de la naturaleza de la posición schellinguiana, en los años maduros ya no lo hace, colocando en cambio su posición en continuidad con la visión de los griegos (cfr. Düsing, 1986, p. 279).

mismo y es intuición absoluta y autoconocimiento de sí, “el espíritu está por encima de la naturaleza” (GW, IV, 464; trad. mía).²²

Ahora bien, el texto enciclopédico no se limita ni a enlazar naturaleza y vida ni a promover la superioridad del espíritu sobre la primera. Aquí la diferencia jerárquica entre naturaleza y espíritu, en virtud de la cual el espíritu es verdad y presupuesto de la naturaleza (cfr. *Enz.*, § 381), vuelve a desdibujarse en la afirmación según la cual, en cuanto se autoconstituye diferenciándose de sí y reconociéndose como tal en esa diferencia, el espíritu es viviente y orgánico. Parece volver aquí, entonces, la idea del *Systemfragment* de la vida como totalidad; solo que ahora esa totalidad es presentada como espíritu. No es esta la única vez, por otra parte, que Hegel utiliza estos términos. La expresión *lebendiger Geist* aparece una y otra vez a lo largo de los textos maduros. Ya en la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo había presentado el desarrollo progresivo de la verdad a través de la diversidad de los distintos sistemas filosóficos, como el desarrollo de la planta, que despliega y realiza lo que ella es en germen.²³ En este texto, por otra parte, después de haber dicho que “lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final” (GW, IX, 18; 1980, p. 73), Hegel explicita que justamente por esto la verdad es “sustancia viviente”, añadiendo que decir sustancia viviente o espíritu es lo mismo que decir “que la razón es la *actividad conforme a un fin*” (GW, IX, 20; 1980, 77), afirmación que va de la mano tanto de su reiterado elogio a Aristóteles por haber descubierto la finalidad interna, como de la celebración y, al mismo tiempo, crítica de Kant, pues recuperando tal

²² Sobre la importancia del *Naturrechtsaufsatz* respecto de la evolución hegeliana de la idea de la vida, cfr. Achella (2019, pp. 166 y ss.).

²³ “La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción. El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo” (GW, IX, 10; 1980, p. 57).

concepto aristotélico “ha despertado la idea en general y la de la vida en particular” (*Enz.*, A § 154; trad. propia), mas circunscribiendo tal noción a juicio reflexionante se ha negado toda posibilidad de acceso a las determinaciones conceptuales esenciales de la naturaleza.²⁴

El espíritu en cuanto forma más acabada de la idea, en cuanto instancia en la que la idea vuelve a sí y se aferra a sí misma como tal, es vida. Y aquí vida no es solo un carácter o atributo entre otros del espíritu; el espíritu es lo verdaderamente viviente, y lo viviente, en su forma más elevada, no es sino espíritu. Esta noción de “vida” no se circunscribe a la vida biológica, mas tampoco parece serle ajena si el movimiento de autodiferenciación del espíritu en el cual y mediante el cual este se pone y se reconoce como espíritu incluye a la naturaleza como instancia de exterioridad y por lo tanto también a la vida en términos estrictamente biológicos. Se ha hablado, en este sentido, de una *vida noética* en sentido aristotélico; como en Aristóteles, también en Hegel hallaríamos un movimiento ascensional de continuidad que constituye la conexión entre vida natural y mente, aun cuando en el filósofo griego tal movimiento no se presente como desarrollo inmanente de la vida natural y aun cuando él carezca de la ontología dinámica hegeliana en virtud de la cual lo que determina el carácter de subjetividad de los animales es justamente el escindirse y mantenerse como idénticos consigo en la escisión (cfr. Greene, 1987, pp. 94-117).

Sin dejar de reconocer la deuda conceptual con Aristóteles, lo que a nosotros nos interesa señalar es que en tal concepto de “vida” como vida espiritual y como espíritu viviente que es tal fundamentalmente en su desplegarse y autoformarse, Hegel recupera una modalidad de comprensión de lo viviente y de la relación de la vida con el pensar que se articula sobre la base de una concepción de la razón como subjetividad propia de la filosofía moderna en general, y de Kant en particular, con el cual el filósofo de Stuttgart está aquí discutiendo.

IV. El organismo como “concepto en forma sensible”

En principio, cabe señalar que así como Kant, también Hegel está convencido de la incapacidad del entendimiento de dar cuenta de los

²⁴ Sobre la crítica de Hegel a Kant respecto de la teleología, cfr. Chierighin (1990, pp. 127-229) y Lugarini (1992, pp. 87-103). Respecto de la relación de Hegel con Aristóteles, cfr. Düsing (1983, pp. 97-132), Ferrarin (2001) y Kern (1971, pp. 237-259).

seres organizados de la naturaleza: la vida excede las determinaciones del entendimiento, marcando “una zona de disidencia respecto de las reglas mecánicas” (Achella, 2019, p. 156) de aquél. Tal indeterminación intelectual era lo que exigía, según Kant, un principio diferente en condiciones de habilitar la comprensión de las formas y leyes empíricas que el entendimiento dejaba indeterminadas. Al mismo tiempo, justamente porque en el ámbito teórico, según Kant, solo el entendimiento se presenta como medida de objetividad, cualquier principio que respondiese a otra facultad no podía sino tener carácter subjetivo.

En realidad, en Kant la subjetividad del principio de conformidad a fin parece explicitarse sobre la base de tres niveles diferentes: en primer lugar, Kant apoya el carácter reflexionante del principio de conformidad a fin en la imposibilidad de descartar que los seres que nosotros juzgamos como organizados conformes a un fin estén en cambio articulados mecánicamente. Justamente porque no podemos excluir que los seres organizados de la naturaleza, que constatamos como mecánicamente incognoscibles para nosotros, podrían ser comprendidos por otro entendimiento —superior al nuestro— como configurados mecánicamente, nos vemos obligados a conferir al principio de la facultad de juzgar carácter solamente reflexionante (cfr. AA V, 406; 1992, p. 270). En segundo lugar, la subjetividad del concepto de *Naturzweck* responde al hecho de que este impone una reversibilidad de la causalidad que es, para nosotros, contradictoria, pues en virtud de la configuración de nuestras facultades cognoscentes, nosotros podemos proceder solamente en línea descendente, de la causa al efecto, lo cual, en términos espaciales, significa que podemos solamente ir de la parte hacia el todo. La reversibilidad causal o la anterioridad del todo respecto de las partes, parece decir Kant, puede ser pensada por nosotros solamente anteponiendo una “representación” (cfr. AA V, 408) de tal todo que actúa como fundamento o causa de la forma de este. Desde este punto de vista, aun cuando en la Analítica de la facultad de juzgar teleológica Kant insista acerca de la necesidad de distinguir entre artefactos y productos naturales, pues mientras los primeros implican el agente productivo externo, los últimos excluyen tal posibilidad, en la *Dialéctica* el modelo causal técnico-práctico opera como dispositivo a partir del cual pensar el fin de la naturaleza (cfr. Palermo, 2019, pp. 305 y ss.). Y es justamente esta necesidad de pensar la representación como causa o fundamento del todo —que remite al modelo de la confección

de un artefacto por parte de un productor— lo que impone el carácter subjetivo o reflexionante del principio de conformidad a fin, porque, escribe Kant, si bien es cierto que la experiencia nos muestra fines, ella no puede demostrar “que estos fines sean al mismo tiempo intenciones” (AA XX, 234; trad. propia).

Según la Dialéctica, el concepto de *Naturzweck* vale solo de manera reflexionante, porque cuando nosotros pensamos la relación todo-parte como tal que el todo determina la forma y la relación de las partes entre ellas y con el todo, debemos pensarla sobre la base del modelo causal técnico-práctico, es decir, colocando como fundamento de las partes la idea o representación del todo como causa. De ahí que el concepto de *Naturzweck* funcione solo subjetivamente, pues, para nosotros, impone una analogía con el arte, pero con tal analogía “se dice en verdad muy poco” (AA V, 374; 1992, p. 234. Trad. modificada) acerca de la naturaleza y de su capacidad en los productos organizados. De aquí surge el tercer nivel sobre el que se determina el carácter reflexionante del concepto de fin natural: si para pensar a los seres organizados de la naturaleza nosotros debemos introducir una representación del todo, que tales seres son, como causa o fundamento de estos mismos, esto conlleva la introducción de un agente externo productivo de estos. Pero justamente porque comporta la apelación a un entendimiento externo, si se le atribuyese estatuto determinante, el principio de conformidad a fin implicaría la superación de los límites del criticismo.

Todos estos niveles argumentativos se funden en la idea kantiana de que la exigencia de la introducción de la conformidad a fin responde a la “peculiaridad” de nuestras facultades cognoscitivas, y de que es nuestra razón la que provee a la facultad de juzgar el concepto de “fin” que esta última utiliza para aplicar a los seres organizados de la naturaleza. Es decir, como sostiene Jennifer Mensch (2015, p. 144), cuando juzgamos a los seres organizados de la naturaleza como *Naturzwecke* lo hacemos sobre la base de la estructura de nuestra razón. Dado que el fin natural no podía ser explicado con base en la analogía mecánica, le tocaba a la razón proveer la analogía y el tipo de demostración de causalidad libre que ella provee en la esfera moral. Pero justamente porque la analogía la provee nuestra razón, debemos reconocer que cuando la razón ve actividad orgánica en la naturaleza lo que está haciendo es verse a sí misma.

Ahora bien, como queda claro en el pasaje del § 379 de la *Enciclopedia* citado anteriormente, Hegel acepta la idea de que la razón se halla a

sí misma en los seres organizados de la naturaleza. Lo que no acepta es la consecuencia que Kant extrae de ello: la ininteligibilidad de la naturaleza en los seres vivientes. Hegel rechaza que como lo que la razón halla en los seres organizados es a sí misma, se deba concluir entonces que está imposibilitada de acceder a la naturaleza como tal y que sus juicios no pueden alcanzar estatuto cognoscitivo. Es más: para Hegel, es precisamente porque la razón se halla en los seres organizados de la naturaleza que estos, como la vida en general, resultan inteligibles verdaderamente, pues no son sino encarnación de la razón. Los organismos vivientes son instancias de actuación de la razón, una actuación inmediata y ciertamente incompleta, pero actuación al fin, en virtud de la cual la razón puede encontrarse en ellos. No ha de olvidarse, claro está, que en cuanto razón que se actúa o realiza, esta razón hegeliana no se reduce a mera facultad.²⁵

Como sea, respecto de la articulación de la problemática en Kant, podemos decir que, en Hegel, el movimiento de la razón al organismo rechaza todo carácter simplemente analógico. Que la razón se halle en los organismos significa para Hegel que la razón no solo está presente en ellos, sino que ellos son una de las modalidades de realización de sí de la razón. Esta relación entre razón y organismo es explicitada en el pasaje de la *Enciclopedia* en el que Hegel afirma que los seres organizados son “concepto en forma sensible”, afirmación que recalca lo ya afirmado en *Fe y saber*, de 1802, cuando elogiaba a Kant por haber accedido a la idea de que los seres vivientes no son sino “razón real” (GW, IV, 342; 2007, p. 83).²⁶ ¿Y qué es lo que la razón halla de sí en tales organismos vivientes? En principio, de sí, la razón encuentra en los organismos una relación

²⁵ Desde un punto de vista hegeliano, es justamente el carácter de facultad de la razón kantiana, su constituirse como propiedad de un ser finito, lo que determina que cuando esa razón se ve a sí misma en los seres organizados de la naturaleza le atribuya a tal comprensión carácter solo reflexionante; pues no puede descartar la posibilidad de que otro entendimiento, diferente y superior, pueda entender la generación y articulación de tales seres en términos exclusivamente mecánicos (cfr. AA V, 405-406; 1992, p. 334).

²⁶ En la *Fenomenología* se lee: “Pero, en este ser, esta conciencia que observa no reconoce el concepto teleológico, o no reconoce que el concepto teleológico no está en algún sitio dentro de un entendimiento, sino que existe precisamente aquí, y que es como una cosa (*existiert und als ein Ding ist*)” (GW, IX, 148; 2010, p. 337).

de reciprocidad todo-parte en la que las partes adquieren sentido y significado solo en virtud de su relación con las otras partes y con el todo; es decir, que el organismo es “un múltiple, que no se compone de partes, sino de miembros” (GW, XII, 184; 1976, p. 675).²⁷ Como “círculo cerrado en sí mismo”, el organismo tiene su centro en sí, es decir, “es el *medio* y el *instrumento* del fin, perfectamente correspondiente a éste” (GW, XII, 184; 1976, p. 675). En este sentido, el organismo es *causa sui*, pues aquí el productor es él mismo su propio producto, el inicio coincide completamente con el fin: “es un fin que precede y que, a su vez, es solamente resultado” (Enz., § 352; trad. propia). En el organismo viviente, entonces, la razón halla de sí el ser totalidad organizada de partes o miembros, en la que cada parte es puesta idealmente como recíprocamente activa y como centro que se produce a partir de las otras y existe solamente en y a partir de las otras.

En segundo lugar, la razón se halla en el organismo en cuanto unidad procesual que se mueve refiriéndose a lo otro de sí fuera de sí y dentro de sí sin perder la unidad consigo. El organismo es proceso (cfr. Enz., § 356), movimiento de formación o autoformación de sí, por medio también de una exterioridad que él hace propia, que vuelve idéntica a sí. Este proceso de apropiación de la exterioridad nace, en el viviente animal, de una carencia estructural, en virtud de la cual Hegel lo presenta como contradicción, pues solo allí donde hay un “ser más allá” hay carencia o falta; es decir, el animal siente la falta y la siente como propia, lo cual es ya la superación de esta. De ahí que Hegel diga que la contradicción como tal le es inmanente, que él es un ente “capaz de tener en sí mismo contradicción de sí y soportarla” (Enz., § 359; 2005, p. 415). Esto define su subjetividad y su infinitud. Esta capacidad de soportar la negación en sí como *su propia* negación, de llevar consigo su propia dolorosa escisión, manteniéndose en ella y por lo tanto superándola, es justamente lo que define al organismo viviente como subjetividad. En este sentido, la razón halla de sí en el organismo el constituirse como unidad acabada y completa, en la que el hecho de que el fin alcanzado tenga el mismo contenido que estaba ya presente en el agente no excluye su realizarse en y mediante una interacción con una exterioridad que

²⁷ “El animal es la idea existente, en tanto que los miembros son exclusivamente momentos de la forma, niegan siempre su independencia y se resumen en la unidad que es la realidad del concepto y para el concepto” (Enz., § 350Z; trad. mía).

está destinada a hacer propia. En el organismo, como en la razón, el fin está ya presente —pues él es fin en sí mismo—, pero está presente solo en el sentido de que es en la actualidad de su realizarse, de su hacerse. Y tal hacerse se lleva a cabo en un mundo del que él ha de apropiarse, que ha de hacer suyo.

Si en el organismo viviente la razón se halla a sí en cuanto que aquel es totalidad, procesualidad, autoescisión, y circularidad, es decir inquieta actividad de actuación de sí, cabe preguntarse entonces qué es lo que la razón no encuentra en los organismos vivientes, en virtud de lo cual estos se presentan como realización incompleta de la razón. La respuesta de Hegel aquí es que en el viviente biológico lo particular no se adecúa plenamente a lo universal. De ahí que su destino no pueda ser sino la muerte: “La universalidad interior sigue siendo, por tanto, el poder *negativo* frente a la singularidad natural del viviente, poder por el que éste padece violencia y perece porque su existencia como tal no tiene ella misma esta universalidad en sí misma con lo cual tampoco es la realidad correspondiente a la universalidad” (*Enz.*, § 374; 2005, p. 429).²⁸ Tal adecuación de universal y particular, inalcanzable en el ámbito biológico, es posible solo en la dimensión espiritual: “Lo universal por ende no puede ser visto ni oído, es solamente para el espíritu” (*Enz.*, § 21Z; trad. mía). Tal universalidad se realiza acabadamente en el conocerse del espíritu como tal: “Claro, el espíritu *es* el espíritu desde el principio, pero no sabe que lo es [...]. Que el espíritu llegue a saber lo que es es lo que constituye su realización. El espíritu es esencialmente lo que él sabe de sí” (*Enz.* § 385Z; trad. mía); solo en este saberse el espíritu “*emerge en cuanto espíritu*”, es decir, se vuelve plenamente adecuado a sí.

Si lo dicho precedentemente es plausible, dos consideraciones resultan de ello. En primer lugar, como se dijo, en Hegel el movimiento de la razón al organismo no puede tener un estatuto solo metafórico.²⁹

²⁸ “Su inadecuación [la del animal como singular] a la universalidad es su *enfermedad originaria* y la escondida *semilla de la muerte*” (*Enz.*, § 375; 2005, p. 429).

²⁹ Se mueve en una dirección similar Karen Ng, que en su reciente texto *Hegel’s Concept of Life*, afirma que en Hegel la imagen del organismo no ha de ser entendida simplemente como una metáfora —la razón “no es *como* la vida, sino que *es* actividad dinámica y viviente en constante desarrollo” (Ng, 2020, p. 3)—, y que la vida opera como “centro orientador” de la filosofía de Hegel permitiéndole articular un concepto nuevo de “idealismo”. Tampoco

La razón se encuentra a sí misma efectivamente en los organismos vivientes, mas no en el sentido kantiano de una analogía que nos obliga a conferirle carácter subjetivo a nuestra concepción del organismo. La razón se halla a sí misma en el sentido de que lo viviente es instancia en la que la razón se realiza. Al mismo tiempo, tal realización es incompleta, pues en los organismos vivientes la razón no se sabe a sí misma como tal: lo universal no es para sí. O, dicho de otro modo, el “hallarse” de la razón en lo orgánico, su saberse también en el organismo, es necesario para su realizarse acabadamente. Pero tal encuentro consigo de la razón es lo que define la dimensión espiritual; el espíritu es precisamente este reencontrarse de la razón consigo misma. Ahora bien, si lo dicho es cierto, entonces el movimiento del organismo a la razón no agota a esta última. El organismo es insuficiente para dar cuenta de la razón,³⁰ lo cual se pone en evidencia en el presentarse de la vida como el corazón de la naturaleza que a su vez constituye un momento en la realización del espíritu y, al mismo tiempo, en el hecho de que este último no es solo procesualidad, actividad circular de formación de sí, unidad de todo y partes, sino también saberse, saberse que es así la especificidad propia del espíritu, lo que lo constituye como tal.

El problema es que Hegel sostiene que allí donde se sabe y sabiéndose se realiza acabadamente, la razón es viviente y orgánica. ¿Cómo hemos de entender este movimiento, ahora interno al espíritu mismo? Pareciera ser que el carácter viviente se determina ahora no tanto en virtud de una

para Annette Sell la noción de “vida” cumple un rol metafórico en Hegel. No se trata de una imagen utilizada en lugar de otra cosa, pues en ese caso no tendría espacio en la lógica hegeliana, una lógica que pretende caracterizarse justamente mediante el “concepto viviente” y no como exposición de formas conceptuales vacías, rígidas y muertas. Sell insiste en que la noción de “vida”, entendida como vida natural, funciona en Hegel “como modelo para el movimiento del concepto y con ello para la dialéctica” (2013, p. 19), mas esto no implica ninguna naturalización del concepto o del pensar en Hegel. La noción de “vida” posee, según la autora, un rol sistemático decisivo, como también una función metodológica importante: “la vida, en sus diferentes formas, también en sus formas naturales, representa un pensamiento constitutivo para la lógica dialéctica” (2013, p. 196). De la “naturalización” del concepto en Hegel habla en cambio Songsuk Susan Hahn, según la cual la estructura orgánica es la base a partir de la cual Hegel piensa el concepto (2007, p. 11).

³⁰ Podría decirse que es posible dar cuenta de los organismos a partir de la razón, pero no de la razón a partir de los organismos.

procesualidad que mantiene consigo su propia identidad en el producir de las diferencias, ni a partir de un constituirse como fin en sí mismo, sino en el sentido de lo que establece y pone su propio fin. La razón —y con ello el espíritu en cuanto instancia de completa actuación de esta— es ciertamente fin en sí misma, mas ahora en el sentido específico de poner o establecer su propio fin. Se pone en evidencia aquí un movimiento de identificación entre ser fin en sí y poner fines, del cual los pasajes citados anteriormente del prólogo de la *Fenomenología del espíritu* son expresión bien clara: allí Hegel define al Absoluto como todo, como “el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo”; añade además que en él “el resultado es lo mismo que el comienzo sólo porque el comienzo es fin”, apropiándose, de este modo, de la idea kantiana de la razón como germen o semilla que despliega lo contenido en ella desde el principio. Y de esta circularidad procesual en la que inicio y fin coinciden y en virtud de la cual se considera legítima la presentación del Absoluto como organismo o “substancia viviente” se dice que es lo mismo que decir “que la razón es la *actividad conforme a un fin*” (GW, IX, 20; 2010, p. 77).

V. La doble declinación del *Zweck*: fin en sí y actividad conforme a sus propios fines

El recorrido precedente ha intentado poner en evidencia la importancia del concepto de “vida” y de organismo para la reflexión filosófica hegeliana. Sobre todo se ha tratado de mostrar cómo la exigencia hegeliana de pensar la vida resulta en la exigencia de una transformación del concepto de razón. En este sentido, desde nuestro punto de vista, el enfoque hegeliano nos propone una radicalización de la reversibilidad entre razón y organismo ya presente en la reflexión kantiana. Es por ello que la primera parte del trabajo se ha enfocado en el doble movimiento conceptual —de la razón al organismo y del organismo a la razón— que es posible hallar en la filosofía crítica, mostrando, al mismo tiempo, que si bien la reflexión kantiana constata la excedencia de lo orgánico respecto de las leyes intelectivas, y con ello la necesidad de hacer uso de la razón y de su constitutiva exigencia de pensar a partir de unidades colectivas —de totalidades y no de agregados— para poder dar cuenta de los organismos, esta no está dispuesta a superar los límites de una razón que justamente porque se constituye como facultad subjetiva de un ente finito no está en condiciones de penetrar en los secretos de una

estructura —la de la vida— que se le presenta como imperscrutable. Como intentamos poner en evidencia, Kant reconoce la necesidad de la razón para dar cuenta de los organismos; reconoce también que, cuando piensa el *Naturzweck*, la razón se piensa a sí misma o que en el fin natural se halla a sí misma. Mas es justamente esto lo que le lleva a sostener que no es posible atribuirle a este juicio un estatuto cognoscitivo o determinante. En el contexto de la tercera *Crítica*, que la razón halle lo que busca y exige —unidad o legalidad de lo contingente— implica el reconocimiento de que tal legalidad se funda sobre un principio trascendental a priori mas simplemente subjetivo, incapaz de determinar nada objetivamente acerca de la estructura intrínseca ni de ciertas formas empíricas —los seres vivientes— ni de las leyes empíricas.

Hegel recoge la herencia kantiana, asumiendo que la vida desafía las categorías estáticas y fijas del entender e impone una razón que no tenga temor de realizar sus propias instancias o exigencias. Desde ese punto de vista, como se ha intentado mostrar, en Hegel no solo la razón aparece como necesaria a la hora de dar cuenta del organismo, sino también el organismo viviente se presenta como modelo a la hora de intentar dar cuenta de la razón. La reciprocidad entre razón y organismo que encontrábamos en Kant volvemos a hallarla en Hegel, mas ahora tal reciprocidad no presenta ni interrupciones ni fisuras. De ahí que el trabajo haya intentado interrogar el texto hegeliano con el objeto de determinar el significado de la radicalización que se produce en él respecto del doble movimiento kantiano entre razón y organismo. El resultado, como creemos haber mostrado, es, por un lado, que el hallarse de la razón en el organismo no comporta el carácter reflexionante de las determinaciones de la razón acerca del organismo viviente, sino antes bien su completa inteligibilidad. Por otra parte, el organismo, en cuanto “concepto en forma sensible” o “razón real” es instancia de realización de la razón, instancia con la que la razón debe hacer las cuentas para aferrarse a sí misma como tal, para saberse como razón y por lo tanto realizarse acabadamente. Y aquí el movimiento hegeliano del organismo a la razón muestra toda su complejidad, porque aún siendo el organismo instanciación de la razón, lo viviente es instanciación incompleta de esta. La razón no se halla en el organismo de forma acabada, sino que halla en él una incompleta actuación de sí. De ahí el *destino* de muerte de la vida (biológica) necesario para poder acceder al reino del espíritu que podemos constatar en el plano sistemático. Solo en cuanto espíritu

la razón podrá saberse completa y acabadamente. Solo en él y con él ella se presenta a sí como realizada.

Ahora bien, el enfoque hegeliano tampoco se agota aquí, pues, como intentamos mostrar a partir del agregado del § 379 de la *Enciclopedia*, después de haber puesto en evidencia la superioridad del espíritu por sobre la vida biológica en la medida en que solo en aquél la relación universal-particular alcanza una compenetración en la que ninguno sucumbe al otro, Hegel presenta al espíritu como viviente y orgánico. La pregunta que nos hemos puesto, entonces, es cómo hemos de entender este *coup de théâtre* del texto hegeliano, que después de haber insistido sobre la superioridad del espíritu por sobre el organismo viviente define al espíritu como viviente y orgánica, corriendo el riesgo de aplastar lo espiritual sobre la circularidad sin tiempo ni historia de lo biológico. La respuesta a esta inquietud no puede sino ser, dado el estado actual de nuestras investigaciones, provisoria: en el concepto de “espíritu” como vértice del sistema y por lo tanto como instancia de realización de lo Absoluto, el concepto de *Zweck* se declina de dos maneras diferentes que aquí aparecen identificadas: fin como ser fin en sí mismo y como poner los propios fines. En virtud de la superposición de estos dos conceptos de “fin”, vida y razón se presentan como uno y lo mismo y al mismo tiempo como diferentes. Es gracias a este desdoblamiento del concepto de *Zweck* que el movimiento de la razón al organismo no ha de tener carácter simplemente analógico, como en Kant, y el movimiento del organismo a la razón ha de presentarse, por un lado, como tal que no agota la procesualidad racional y, por el otro, como tal que la define: en cuanto ser capaz de poner sus propios fines, la razón es organismo viviente por excelencia.

Ahora bien, unificando en la razón la idea de fin en sí y de posición de fines, Hegel, a nuestro modo de ver, retoma y profundiza un aspecto presente en el mismo Kant. Como afirma Alfredo Ferrarin (2015, p. 22), en la Arquitectónica de la razón pura encontramos dos modelos antagónicos de razón: la razón como arquitecto y la razón como organismo.³¹ Según el autor italiano, Hegel hereda la misma tensión,

³¹ Modelo poético-arquitectónico y modelo orgánico son modelos antagónicos, según Ferrarin: “en el modelo orgánico, el cuerpo viviente tiene ciertamente una finalidad interna, mas la misma le es dada, y cada miembro de una especie lleva a cabo naturalmente su curso; en el modelo arquitectónico, en cambio, se presupone una individualidad que se distingue de la especie para

que en su filosofía se articula con el problema de la relación del pensar con el yo, pues la razón pensada como germen, que es fin en sí misma, parece remitir a una fuerza autónoma que opera *a través* del yo, pero que no se reduce a él, mientras que la razón como arquitecto que pone fines parece resolverse completamente en la subjetividad *de un* yo individual (cfr. Ferrarin, 2016, p. 33). En Hegel, como se vio, lo viviente es racional en cuanto es instancia de actuación de la razón, instancia en la que la razón puede encontrarse a sí misma, si bien no acabadamente. En este sentido, el movimiento de la razón al organismo no tiene carácter simplemente metafórico, pues la razón se realiza también efectivamente en lo biológico viviente. Al mismo tiempo, tal movimiento no es de reciprocidad absoluta, pues la razón no se resuelve completamente en el viviente biológico. Aún así la razón es vida para Hegel, en el sentido de que vida auténtica es la de la razón. Solo que aquí el carácter viviente de la razón, el movimiento del organismo a la razón se hace posible sobre la base de un concepto de “vida” —y de “razón”— no solo como procesualidad, circularidad o germen que contiene el fin en sí, sino fundamentalmente como *vis* capaz de establecer fines, o, mejor, actividad que se realiza conforme a sus propios fines, que direcciona su propio movimiento, como arquitecto.

Irónicamente, la razón como arquitecto capaz de tomar sobre sí los “materiales de construcción” que su propia época le confiere para devolverlos transfigurados en la forma sistemática del concepto es representada por Hegel mediante la figura de un animal: el búho de Minerva. Pero así como la comprensión hegeliana de la historia y de la filosofía requiere de la complementariedad inescindible del búho y del topo (cfr. Bodei, 2014, p. 65) —pues solo la potencia excavadora y ciega del topo, que socava tortuosa pero inexorablemente, disuelve el mundo al que la mirada sapiente y unificadora del búho confiere sentido y dirección—, también requiere de la complementariedad de vida y razón; requiere de la comprensión de la vida como germen que realiza lo que desde siempre es y como actividad arquitectónica de saber/poner su propio fin; requiere de la comprensión de la razón como movimiento, inquietud, actividad vital de realización de sí, y, al mismo tiempo, como

producir algo nuevo” (2016, p. 33). Pone en evidencia el carácter enigmático de esta doble caracterización de la razón kantiana Paula Manchester (2008, pp. 133-151).

saber que direcciona y da sentido a ese movimiento, sobrepasando así su propio tiempo y abriendo un nuevo mundo del espíritu.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Hegel, G. W. F. (1907). *Hegels Theologische Jugendschriften. Herausgegeben von Hermann Nohl Mohr* [(1978). *Escritos de juventud*. J. M. Ripalda (trad.). FCE].
- (1968). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. En *Gesammelte Werke. Band IV. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 315-414). Meiner [(2007). *Fe y saber*. V. Serrano (trad.). Biblioteca Nueva].
- (1969). *Werke. Band 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp.
- (1970). *Werke. Band 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp.
- (1971). *Werke. Band 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp [(2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. A. Valls Plana (trad.). Alianza].
- (1978). *Gesammelte Werke. Band XI. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13.)* Meiner.
- (1980). *Gesammelte Werke. Band IX. Phänomenologie des Geistes*. Meiner [(2010). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez Ramos (trad.). Abada].
- (1981). *Gesammelte Werke. Band XII. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. Meiner.
- (1984). *Gesammelte Werke. Band XXI. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Meiner. [(1976). *Ciencia de la lógica*. R. Mondolfo (trad.). Solar-Hachette].
- Kant, I. (1913). Kritik der Urteilskraft. En *Gesammelte Schriften. Band V*. (pp. 167-515). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila].

- ____ (1962). *Gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft. (2. Auflage 1787)*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- ____ (1963). *Gesammelte Schriften. Band IV. Kritik der reinen Vernunft. (1. Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(2010). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue; (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. M. Caimi (trad.). Istmo].

Bibliografía secundaria

- Achella, S. (2019). *Pensare la vita. Saggio su Hegel*. Il Mulino.
- Bodei, R. (1972). Un documento sulle origini dell'Idealismo. Le note filosofiche di Isaak von Sinclair. *Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, 2(2), 703-736.
- ____ (2014) *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Il Mulino.
- Chiereghin, F. (1990). Finalità e idea della vita in Kant e in Hegel. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant. *Verifiche*, 19, 127-229.
- Düsing, K. (1983). *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ____ (1986). Die Idee des Lebens in Hegels Logik. En R. P. Horstmann y M. J. Petry (eds.), *Hegel und die Naturwissenschaften*. (pp. 276-289). Klett-Cotta.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge University Press.
- ____ (2015). *The Powers of Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. University of Chicago Press.
- ____ (2016). *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*. Carocci.
- Giacché, W. (1990). *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*. Pantograf.
- Genova, A. C. (1974). Kant's Epigenesis of Pure Reason. *Kant-Studien*, 65(1-4), 259-273.
- Hahn, S. S. (2007). *Contradiction in Motion. Hegel's Organic Concept of Life and Value*. Cornell University Press.
- Hohenegger, H. M. (2004). *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*. Quodlibet.

- Hunemann, P. (2007). *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*. University of Rochester Press.
- Illetterati, L. (1995). *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*. Pubblicazioni di Verifiche.
- (2016). Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente. *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, 55(2), 59-95.
- Ingensiep, H. W. (1994). Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants KrV § 27. *Kant-Studien*, 85, 381-393.
- Jamme, C. y Schneider, H. (1984). *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*. Suhrkamp.
- Kern, W. (1971). Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‘Nous’ in Hegels ‘Geist’. *Philosophisches Jahrbuch*, 78(2), 237-259.
- Khurana, T. (2017). *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Suhrkamp.
- Lugarini, L. (1992). Finalità kantiana e teleologia hegeliana. *Archivio della cultura*, 5, 87-103.
- Luporini, C. (1980). Un frammento politico giovanile di G. F. W. Hegel. En *Filosofi vecchi e nuovi*. (pp. 59-111). Editori Riuniti.
- Manchester, P. (2008). Kant’s Conception of the Architectonic in Its Philosophical Context. *Kant-Studien*, 99, 133-152.
- Marcuse, H. (1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. V. Klostermann.
- Ng, K. (2020). *Hegel’s Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford University Press.
- Palermo, S. V. (2019). Dalla peculiarità delle cose in quanto fini della natura alla peculiarità dell’intelletto umano. Kant di fronte agli esseri organizzati della natura. En M. Failla y N. Sánchez Madrid (eds.), *Le radici del senso. Un commentario sistematico della Critica del Giudizio*. (pp. 285-310). Alamanda–CTK E-books.
- Quarfood, M. (2004). *Transcendental Idealism and the Organisms*. Almqvist & Wiksell International.
- Sell, A. (2013). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*. Karl Alber.
- Siani, A. (2010). Art and Politics at the Origin of German Idealism: The “Oldest System-Program of German Idealism”. En A. P. Olivier (ed.), *Handeln und Erkennen. Beiträge zur Ästhetik, Ethik und*

- Phänomenologie (Festschrift für Annemarie Gethmann-Siefer)*. (pp. 50-58). Fernuniversität in Hagen.
- Sloan, P. (2002). Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori. *Journal of the History of Philosophy*, 40(2), 229–253.
- Zammito, J. (2003). This Inscrutable Principle of an Original Organization: Epigenesis and 'Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 34(1), 73–109.
- Zöller, G. (2015). Metaphor or Method. Jennifer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context. *Con-textos kantianos*, 1, 217-234.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1656>

The Fact of Reason and Adequate Knowledge: Kant with Spinoza

Il fatto della ragione e la conoscenza adeguata: Kant con Spinoza

Alessandra Campo
Università degli Studi di L'Aquila
Italia
alessandra.campo@univaq.it

Recibido: 16 – 01 – 2020.
Aceptado: 04 – 04 – 2020.
Publicado en línea: 18 – 04 – 2022.



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

Abstract

Recently the literature dedicated to the Kantian reception of Spinoza has experienced a significant increase. There are several studies dedicated to mapping the presence of the latter in both pre-critical and critical writings of the former, and different are the results achieved by each. Yet, with the exception of a few references to the section in which Spinozism is presented as the only alternative to transcendental idealism, the *Critique of Practical Reason* is almost never mentioned nor, even less, is it customary to look at it in an attempt to find something that attenuates the contrast between the two philosophies. The aim of this essay is to show how it is precisely in the second *Critic*, and in particular by introducing the Fact of Reason, that Kant thinks, so to speak, together with Spinoza. Indeed, in 1788 the moral law works as an adequate idea that makes us active causes, and the experience of the freedom procured by the conscience that we have of it is, therefore, very similar to the experience of eternity illustrated by the fifth book of the *Ethics*.

Keywords: Kant; Spinoza; Fact of Reason; moral law; adequate ideas; freedom.

Riassunto

Recentemente la letteratura dedicata alla ricezione kantiana di Spinoza ha conosciuto un sensibile incremento. Diversi sono gli studi consacrati alla mappatura della presenza di quest'ultimo negli scritti sia precritici che critici del primo, e diversi sono i risultati conseguiti da ciascuno. Eppure, con l'eccezione di qualche richiamo alla sezione in cui lo spinozismo è presentato come l'unica alternativa all'idealismo trascendentale, la *Critica della ragion pratica* non è quasi mai menzionata né, tanto meno, si è soliti guardare ad essa nel tentativo di trovare qualcosa che attenui il contrasto tra le due prospettive. Scopo del presente saggio è mostrare come sia proprio nella seconda *Critica*, e in particolare introducendo il *Faktum* della ragione, che Kant pensa, per così dire, assieme a Spinoza. Nel 1788, la legge morale si comporta come un'idea adeguata che ci rende cause attive, e l'esperienza della libertà procurata dalla coscienza che ne abbiamo risulta essere, perciò, analoga all'esperienza dell'eternità illustrata dal V libro dell'*Etica*.

Parole chiave: Kant; Spinoza; fatto della ragione; legge morale; idee adeguate; libertà.

Parte 1. La seconda navigazione di Kant¹

1.1. Il primato della ragion pratica

Nel suo saggio dedicato a un confronto tra l'etica spinoziana e quella kantiana, Fernández García (1992, p. 151)² ha sostenuto, con buone ragioni, che entrambe sono etiche razionalistiche improntate alla realizzazione dell'autonomia. In ciascuna, è la *razón crítica* a fare la differenza perché, sia Spinoza che Kant, ritengono che solo una certa 'conoscenza' sia in grado di provare la realtà della libertà.³ Essa si nutre della distinzione del puro dal pratico,⁴ e il fatto che le prime sezioni

¹ Alcune tesi di quest'articolo sono discusse anche in Campo (2020b).

² Tra i lavori dedicati all'*enjeu* di Kant con Spinoza dal 1980 a oggi, cfr. Allison (1980, pp. 199-228), Morichère (1980, pp. 33-48), De Flaviis (1984), Crampe-Casnabet (1985, pp. 57-63), Sylvain (1989), Castaing (1990, pp. 263-284), Crépon (1998, pp. 389-402), Prélorentzos (1999, pp. 76-86), Dejardin (2001), Ward (2002, pp. 221-236), Ibáñez Fanés (2004, pp. 81-99), José Martínez (2004, pp. 339-354), Basile (2010, pp. 17-37), Lord (2011), Chignell (2012, pp. 635-675), Brewer e Watkin (2012, pp. 163-187), Cody Staton (2013, pp. 17-34), Boehm (2014), Bolduc (2015), Hoffer (2016, pp. 185-210), Hanke (2016, pp. 196-199), Richardson (2019, pp. 839-857). Fra le più recenti monografie dedicate alla ricezione tedesca di Spinoza e alla sua presenza nella filosofia kantiana e post-kantiana, cfr. Bell (1984), Beiser (1987, 2002), Zammito (1992, 2002), Di Giovanni (1992, pp. 417-447), Israel (2001), Moreau (2001, pp. 1-22; 2009), Götschel (2004), Förster e Melamed (2013), Morfino (2016), Dahlstrom (2018). Tra gli studi più importanti dedicati alla relazione tra Kant e Spinoza prima del 1980, cfr. Betz (1883), Hemann (1901, pp. 273-339), Campo (1933, pp. 38-84), Grassi (1941, pp. 68-90 e 140-161), Philonenko (1959), Pupi (1960) e Timm (1974).

³ Si tratta, nel caso di Spinoza, di quella libertà identica alla necessità e, nel caso di Kant, della libertà trascendentale. Anche quest'ultima, come vedremo, è una *libertas necessitatis* e non una *libertas arbitri*. Nessuna delle due consiste nella scelta tra due alternative o in una fantomatica spontaneità di cui siamo coscienti. Sia per Spinoza che per Kant la libertà è un'attività auto-causativa in cui si è indipendenti dalle cause o condizionamenti esterni e dipendenti solo da sé. Sulla ripresa spinoziana della stoica *autarkeia* in *Eth.* III, def. I, II e prop. I) cfr. Scribano (2009, pp. 567 e sgg).

⁴ Spinoza distingue tra conoscenza inadeguata o immaginaria e conoscenza adeguata o razionale. Kant, in modo analogo, afferma che la legge

della seconda *Critica* svolgono una funzione simile a quella affidata da Spinoza alla celebre appendice del primo libro dell'*Etica* è, in proposito, significativo. L'estromissione del 'patologico' che Kant vi persegue prima di enunciare la legge fondamentale ha lo stesso fine della spinoziana *emendatio intellectus*: liberare la ragione dai suoi condizionamenti empirici affinché qualcosa come una 'seconda navigazione' di platonica memoria sia possibile.

Appoggiandosi su gran parte delle conclusioni attinte dalla *Grundlegung*,⁵ nel 1788 Kant vuole dimostrare che l'imperativo categorico funziona, e che la ragion pura, nel suo uso pratico, è in grado, da sola, di determinare la volontà.⁶ Essa è pratica tramite concetti a priori e, nondimeno, con questa possibilità o estensione, non guadagna nulla rispetto alla sua capacità di comprensione. Nel suo uso pratico, la ragion pura guadagna un'assicurazione in termini di realtà oggettiva, sebbene unicamente pratica, rispetto al suo concetto non contraddittorio di libertà, mentre, con riferimento alla categoria di causalità, ricava la sua applicazione, il suo significato. Il 'fatto della ragione' fornisce alla categoria non schematizzata di causa (*KpV* A 8-10) "un'applicazione reale (*wirkliche Anwendung*) che si può indicare in concreto nelle intenzioni" (*KpV* A 99), e ciò è sufficiente a rendere lecito quest'uso della ragione "anche in riferimento ai noumeni" (*KpV* A 99).

Nelle massime in cui la ragione esprime la sua efficacia causale⁷ la categoria di causa riceve il suo contenuto, e Kant è convinto che, se si è in

e l'intelletto subentrano, rispettivamente, allo schema e all'immaginazione (*KpV* A 122).

⁵ A sostenere una continuità tra la deduzione contenuta nella terza sezione della *Grundlegung* e quella permessa dal *Faktum* della seconda *Critica* sono, fra gli altri, Heinrich (1973, pp. 223-254), Łuków (1993, pp. 204-221), Sussman (2008, pp. 52-81), Wood (2008), O'Neill (2011, pp. 81-99), Tenenbaum (2012, pp. 555-589) e Ware (2017, pp. 116-147). Tra coloro che avversano questa ipotesi vi sono, invece, Beck (1960), Korsgaard (1989, pp. 159-187), Allison (1990), Rawls (2000), Franks (2005), Guyer (2007, pp. 444-464), Timmermann (2010, pp. 73-89), Galvin (2017, pp. 37-56) e Puls (2018, pp. 159-183).

⁶ Nel 1788 la determinazione razionale della volontà è ciò che va provato perché, se esiste una causalità incondizionata, esiste altresì una ragione pura pratica.

⁷ In ambito pratico la ragione è causa della realtà delle proprie idee perché il campo morale è il campo "dove l'umana ragione mostra una vera causalità, e dove le idee divengono cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti)" (*KrV* A

grado di agire secondo la legge (rendendosi conto di quando lo si fa), si è liberi.⁸ Il mondo intelligibile è il mondo in cui la libertà produce effetti e, così, anche l'espressione del fatto che la ragione determina un mondo di leggi morali indipendenti dalla sensibilità. Più in particolare, il regno dei fini è "l'idea di una natura, non data empiricamente, ma possibile mediante la libertà"⁹ e la legge morale, che Kant definisce una legge di "causalità mediante libertà" (*KpV* A 188), è la legge della sua costituzione. 'Causalità', cioè, significa 'causazione' e 'mediante' rimanda all'azione immanente del noumeno sul fenomeno. La legge morale conferisce un significato positivo al concetto di *causa noumenon* e il *factum rationis* mostra che questo concetto è attivo, ossia che la causalità intelligibile è reale.

Quantunque sia una natura costituita solo al momento del compimento dell'atto, il mondo noumenico non è un *ens imaginationis*. La sua realtà è oggettiva, anche se da un punto di vista pratico, perché il primato della *praktische Vernunft* è, per molti versi, il primato del reale sul possibile (Gonnelli, 1991, p. 61) o dell'agire sul conoscere. Pratico, per Kant, è ciò che è possibile per mezzo della libertà, ma 'possibile' vuol dire 'reale', 'esistente' in senso non modale. Pratico, allora, è ciò che esiste per mezzo della libertà: ciò che si pensa (e produce) quando si agisce in conformità alla legge. *Pensare* una legislazione universale, nella seconda *Critica*, significa *determinare positivamente* il mondo dell'intelletto

318). Per Kant nel suo uso pratico, "la ragion pura possiede persino la causalità per produrre *realmente* ciò che è contenuto nel suo concetto" (*KrV* B 385, corsivi nostri). Mediante la ragion pratica, infatti, "non si ottiene altro se non che quei concetti vengano a esser reali, e ad avere effettivamente i loro (possibili) oggetti, senza che tuttavia ci sia dato nulla di una loro intuizione" (*KpV* A 242). Nella *Reflexion* 2796, databile tra il 1769 e il 1776, si legge: "pratica è una conoscenza che si riferisce all'oggetto per mezzo dell'uso della libertà". E fra parentesi viene soggiunto: "[che] contiene l'atto per cui un oggetto diventa reale" (16: 517; trad. nostra). Anche nella nota n. 2797, probabilmente precedente il 1780, si trova scritto qualcosa di simile: "sono conoscenze teoretiche quelle che muovono l'intelletto col giudizio, pratiche quelle che muovono la volontà con l'azione" (16: 518; trad. nostra).

⁸ La complessità della concezione kantiana della libertà è stata oggetto di numerosissimi lavori che, per ragioni di spazio, non possiamo qui ricordare. Tra questi, cfr. Allison (1990, 2020), Carnois (1973), Prauss (1983) e Landucci (1994).

⁹ Una natura sovrasensibile a cui diamo realtà oggettiva, quanto meno sotto il rispetto pratico (*KpV* A 76).

puro che ne è il prodotto, giacché l'impossibilità di *conoscere* la libertà sancita dalla prima *Critica* e dalla *Fondazione* —la libertà era un “concetto necessariamente incomprensibile” (Dejardin, 2001, p. 26)— diviene nella *Critica della ragion pratica*, la condizione di possibilità per poterla realizzare.¹⁰

1.2. Il fatto della ragione

Nel 1788, né la legge morale né la libertà sono oggetti di intuizione e, quindi, di conoscenza. La loro deduzione, per Kant, è impossibile sebbene, di contro, l'esposizione dell'unico fatto della ragione risulti sufficiente.¹¹ Indeducibile, la legge morale si mostra e questo, nella seconda *Critica*, basta a garantire la sua realtà. L'indeducibilità è anzi il segno della certezza, pragmaticamente rilevante, con cui essa si afferma nella coscienza. Perciò, seppure non sia deducibile, questo nemmeno costituisce un problema. Come realtà, nonostante l'esperienza non la confermi a posteriori né permetta di dedurla a priori, “essa sussiste saldamente per sé stessa [*für sich selbst*]” (KpV A 82) in quanto *prima cognitione* oltre la quale non è punto possibile risalire. La legge morale è un principio primitivo che si auto-valida e che, in luogo di essere dedotto, permette, piuttosto, la deduzione della libertà trascendentale di cui è il documento, “la prova [*Beweis*]” (KpV A 82). Al posto di una deduzione del principio morale, dice Kant:

Compare qualcosa di diverso e totalmente paradossale [*Widersinnisches*]: e cioè che, al contrario, tale principio serve di deduzione di una facoltà imperscrutabile che

¹⁰ Nella terza sezione della *Grundlegung*, la deduzione della libertà appare praticabile solo previa subordinazione della critica alla metafisica. Il movimento con cui Kant tenta di dedurla finisce per implicare l'indebito passaggio dal pensiero (il noumeno, l'intelligibile) all'essere (il fenomeno, il sensibile) e, per questo, viene respinto. Ciò nonostante, l'inciampo della libertà come pura possibilità funziona, nel 1788, come la chiave di volta per l'affermazione della *Wirklichkeit der Freiheit*. Qui l'uso delle idee della ragione è costitutivo (Drivet, 2002, p. 391).

¹¹ Questo ha fatto dire a molti interpreti che Kant, introducendo il *Faktum*, introduce un elemento dogmatico. Ameriks è colui che più di tutti ha insistito sul punto. Cfr. Ameriks (1981, pp. 72 e 78-79; 2012, pp. 163-164). Ma dello stesso avviso sono anche Kleingeld (2010, p. 61), Guyer (2007, p. 462), Wood (2008, p. 35) e Allison (1990, pp. 230-249).

nessuna esperienza può mostrare e che tuttavia la ragione speculativa dovette quantomeno ammettere come possibile [...]: e cioè la facoltà della libertà, di cui la legge morale, che non richiede essa stessa alcun fondamento di giustificazione, dimostra non solo la possibilità, ma la realtà [*der Wirklichkeit*] in esseri che riconoscono la legge morale come obbligatoria (KpV A 82).

Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza della libertà trascendentale,¹² il *Faktum der Vernunft* è la più grande novità della seconda *Critica*. Qui l'idea di una causa libera riceve consistenza ontologica¹³ e la ragion pura, nel suo uso pratico, si estende al punto tale che Kant, in proposito, è costretto a parlare di 'primato', benché non di un primato della conoscenza (cfr. KpV A 99-100). In effetti:

[...] al di fuori degli oggetti di esperienza, e pertanto circa le cose come noumeni, alla ragion speculativa era a buon diritto interdotta ogni positiva conoscenza [*Erkenntniss*]. Essa, ciò nondimeno, giungeva a mettere al sicuro il concetto dei noumeni: cioè la possibilità, anzi la necessità, di pensarli, [...]. Essa metteva in salvo [il concetto della libertà NdA] contro tutte le obiezioni, senza, tuttavia, fornire alcuna conoscenza determinata che a tali oggetti si potesse estendere, anzi, restandone totalmente scissa. Per contro la legge morale, pur senza darne nessuna veduta [*Aussicht*], fornisce un fatto assolutamente inspiegabile a partire da tutti i dati del mondo sensibile e dall'intero ambito dell'uso teoretico della nostra ragione: fatto che ci segnala un puro mondo intelligibile, anzi lo determina positivamente e ce ne fa conoscere [*erkennen*] qualcosa, e cioè una legge (KpV A73-74).

¹² Kant, è vero, si appella al 'fatto' della vita morale per sostenere la libertà della ragione, ma ciò che, su questa base, le può attribuire è, al massimo, la libertà pratica, non già quella trascendentale. Sul punto, cfr. Lugarini (1950, pp. 293 e 338).

¹³ Heinrich (1973, p. 83) parla di "conseguenze ontologiche" dell'intuizione morale, e Gonnelli (1991, p. 60) di "ontologizzazione della libertà".

La ragion pratica procura realtà a un oggetto sovrasensibile della relazione dinamica di causalità fornendo, altresì, un ‘oggetto’ —la determinazione della volontà— al concetto, finora solo pensabile, di ‘causa noumenon’. In questo modo, riempie “il posto vuoto [*die leere Stelle*]” (*KpV* A 186) lasciato dalla ragion pura mediante la legge della causalità di un mondo intelligibile, dunque mediante la legge morale in quanto legge di “realizzazione del concetto di libertà” (*KpV* A 168). Kant la proclama *ratio cognoscendi* del noumeno e della possibilità di una natura sovrasensibile, perché la legge morale, spiega, è “tutto ciò che dell’incondizionato possiamo conoscere [*erkennen*]”.¹⁴ Ma cosa significa, qui, *erkennen*?

1.3. *More mathematico*

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant fa della coscienza della propria esistenza intelligibile il pensiero di una *causa noumenon*,¹⁵ ossia il pensiero di una causalità mediante libertà. E la coscienza della legge morale, come *Faktum der Vernunft*,¹⁶ è questo stesso pensiero, ovvero il pensiero

¹⁴ La nostra conoscenza dell’incondizionato pratico non può cominciare dalla libertà perché la libertà non è un dato immediato dell’esperienza e perché del noumeno non vi è alcuna inferenza possibile. La consapevolezza della realtà della libertà è possibile solo come *mediata* dalla consapevolezza *immediata* della legge morale (Schönecker, 2013b, p. 25). Se, in qualche modo, anche nel 1788 si parte dalla libertà, è perché si parte dalla relazione cui la causalità secondo libertà dà luogo. La legge morale è questa relazione: l’espressione della libertà in atto che, in sé, resta inconoscibile.

¹⁵ Per Kant l’uso non conoscitivo del concetto di causalità è l’unico con cui si può esprimere la natura di un essere in quanto volontà pura, ma tale uso ha la sua condizione di possibilità nel significato trascendentale della categoria dinamica di causa. Il pensare, infatti, eccede per sua natura il conoscere, e l’uso ‘esteso’ dei concetti puri è, secondo Kant, ciò che permette di rapportarsi al noumeno positivamente anche senza determinarlo dal punto di vista conoscitivo. Nel 1788, la libertà si coglie, nella sua fisionomia di *causa noumenon*, “in conformità di certe leggi dinamiche [*gewissen dynamischen Gesetzen*]” (*KpV* A 72) e ciò nella misura in cui, pur restando indubitabile che si pensa sempre con categorie, altrettanto indubitabile è che, per Kant, non sempre si pensa con categorie schematizzate.

¹⁶ Questo è il primo dei significati individuati da Beck del *Faktum der Vernunft*. Gli altri sono la coscienza della libertà della volontà; la legge morale stessa; l’autonomia come principio supremo della moralità; la determinazione

della causazione del fenomeno —il tempo— da parte del noumeno —ciò che è fuori dal tempo—. Il problema sollevato dalla realtà, o meno, della libertà trascendentale non è infatti unicamente quello di fabbricarsi un pensiero del sovrasensibile senza cadere nello *Streit*¹⁷ ma, altresì, quello di dimostrare in che modo l'intelligibile è causa del sensibile. Che questo sia un problema, se non addirittura il più grande dei problemi sin dai tempi di Platone, dipende dal fatto che si tratta di provare l'esistenza di qualcosa che non esiste 'esternamente' nell'esperienza (la causalità apriorica della volontà), e che, una volta giunti alle "facoltà o capacità fondamentali [*Grundkräften oder Grundvermögen*]" (*KpV* A 81), il ragionamento si scontra inevitabilmente con i limiti della conoscenza. La possibilità di queste ultime:

[...] non può in nessun modo esser capita [*begriffen*]; né, d'altra parte, può essere immaginata o postulata a capriccio. Nell'uso teoretico della ragione, perciò, solo l'esperienza ci autorizza ad ammetterle. Ma anche questo surrogato di addurre motivazioni empiriche in luogo di una deduzione da fonti conoscitive a priori, ci è tolto rispetto alla facoltà pura pratica della ragione (*KpV* A 81).

Con l'esposizione del *Faktum der Vernunft* ha "termine ogni veduta umana" (*KpV* A 81).¹⁸ Le facoltà fondamentali dimostrano la loro realtà con la loro opera e questa realtà è indiscutibile. Noi possiamo dedurre i

inevitabile della volontà da parte della semplice rappresentazione della legge; il caso attuale di un'azione che presuppone una causalità incondizionata. Da questa varietà terminologica, secondo Beck, "we cannot take Kant's *ipsissima verba* and expect to find a single and unique interpretation for them" (Beck, 1965, p. 209). A ciò si aggiunga che, negli altri suoi scritti, Kant impiega il sostantivo *Faktum* in riferimento ad altro ancora. Per un commento e un'illustrazione di questi ulteriori usi, cfr. Beck (1965, p. 209; 1960, pp. 166 e sgg).

¹⁷ Il riferimento è, ovviamente, al *Pantheismusstreit*. Per una panoramica dei rapporti di Kant con lo *Streit* e con le accuse rivoltegli da Jacobi nei *Briefe*, cfr., tra i moltissimi saggi, Freudiger (1993, pp. 39-48), Bianco (1976, pp. 461-476), De Flaviis (1984, pp. 91-139), Lord (2011, pp. 20-56), Morfino (2016, pp. 123-145). Tuttavia, senza cadere nello *Streit* vuol dire, altresì, senza cadere nella viziosità dell'argomento impiegato nella terza sezione della *Grundlegung* che Kant denuncia e corregge introducendo il *Faktum*.

¹⁸ Kryluc (2017, p. 273) parla di "limit of human insight".

loro principi, ma non la loro esistenza come facoltà:¹⁹ esse sono stabili per sé, autosufficienti e non hanno alcun bisogno di conferme empiriche. Ma allora, se l'*Etica* costituisce lo "sforzo potente [...] di guardare la realtà non con occhi umani, bensì con quelli stessi della realtà" (Rensi, 1972, p. 5), la stessa cosa può esser fatta valere anche nei riguardi della *Critica della ragion pratica*. Nessuno, dice Kant, "avrebbe mai avuto il coraggio di reintrodurre la libertà nella scienza se la legge morale, e con essa la ragion pratica, non l'avesse condotto a ciò, mettendogli sotto gli occhi quel concetto" (*KpV* A 54). E però gli occhi sotto cui questo concetto cade non sono occhi fenomenici, umani.

Nella *Critica della ragion pratica* la seconda navigazione richiesta dalla definizione di un puro pensiero della causalità testimonia che la difesa del carattere incondizionato del dovere, assieme alla formulazione solo significativa dell'imperativo categorico, sono espressioni di un carattere disumano nel quale "l'acciaio dell'*Etica*" (Raciti, 1999, p. 8) si riflette con meno distorsioni di quanto, abitualmente, si sia portati a stimare. Benché non vi sia traccia di dimostrazioni — gli occhi con cui, secondo Spinoza, le cose ci guardano (*Eht.* V, pr. 13, sch.)— pure è indubitabile che la morale kantiana resti fedele, nella sua formalizzazione, al modello delle matematiche. Non solo vi si trovano problemi, teoremi e corollari. Ma, prendendo le distanze dalle morali precedenti, Kant cerca una nuova formula...²⁰ e la trova!²¹

La morale kantiana è una morale *more matematico* e l'imperativo categorico, formulazione solo significativa che dice *come* e non *che cosa* fare, è lì a dimostrarlo. "Enunciazione senza enunciato" (Zupančič, 2012, p. 186), esso non vuole né prescrive e, se non significa nulla, è perché il suo versante, al pari di quello delle matematiche, è quello dell'atto e non del senso. Espressione del nesso di conformità alla legge in cui il fine soggettivo si fa oggettivo, l'imperativo categorico determina la forma dei principi come tale che costituisca un fondamento di

¹⁹ Lo stesso vale per spazio e tempo. Cfr. *KrV* A 88-B 120, A 89-B 121-122 e A 92-93/B 125-126.

²⁰ "Kant dà una formula e una formula è una verità operativa" (Mathieu, 2014, p. 13): essa permette di risolvere un problema rispetto a ogni dovere e garantisce la possibilità di compiere atti.

²¹ Dal punto di vista del successo, la seconda *Critica* "ha il difetto di non giustificare equivoci" (Mathieu, 2014, p. 14) perché l'etica kantiana "è un'interpretazione di ciò che ciascuno pensa quando pensa al dovere" (p. 14).

determinazione grazie alla forma di una legge in generale. Ragion per cui esso è un generatore di massime più che di conoscenze. La logica, nel 1788, controlla l'ispirazione perché il soggetto etico, colui che dice 'si lo voglio' al 'tu devi', è il punto in cui l'universale giunge a sé stesso e ottiene la sua determinazione. Kant lo pensa come un momento di universalizzazione della legge, e la *Critica della ragion pratica*, in quanto critica della facoltà di desiderare, è, per questo, il cardine di un'autopsia dell'immaginazione ad opera del reale non meno potente di quella in cui si risolve la critica spinoziana della conoscenza inadeguata.²²

1.4. L'eterno e il tempo

Una volontà buona o disinteressata è una volontà determinata dalla pura forma della legge e questo, tradotto in termini spinoziani, significa che l'accrescimento della nostra potenza è possibile quando la mente perviene all'idea di Dio come causa.²³ Ma come è possibile che la volontà si lasci determinare così e la potenza aumenti invece di diminuire? La ragione è o non è la condizione necessaria e sufficiente della libertà? Nella *Critica della ragion pratica*, questi e altri interrogativi trascendentali intorno alla possibilità di un dovere incondizionato originano dalla circostanza per cui, come accennato, a differenza delle altre massime e imperativi, la legge morale non è rappresentabile né, pertanto, desiderabile, posto che la facoltà di desiderare è una facoltà di rappresentare. La legge morale è un veicolo di conoscenza ma non un oggetto di conoscenza perché Kant non dice 'conoscenza' (*Erkenntnis*) della legge morale ma 'coscienza' (*Bewußtsein*), e la coscienza, da Platone sino a Freud, è sempre coscienza di un inconscio (*Unbewußt*): ciò che non è conosciuto in quanto è "fuori dal tempo" (Freud, 2000, p. 73).²⁴

²² Per Kant, essere liberi significa decidere guardando la realtà dal di fuori, ossia dimenticandosi di esser dentro (*inter-esse*). Se infatti "il modo consueto di contemplare gli oggetti, li vede, per così dire, dal loro centro [*aus ihrer Mitte*], la contemplazione *sub specie aeternitatis* li osserva, al contrario, dall'esterno [*von außerhalb*]" (Wittgenstein, 1974, p. 185).

²³ Ibáñez Fanés (2004, p. 99) riconosce un'identità tra la legge morale e la voce di Dio.

²⁴ Badiou (2006, p. 53) parla di "legge dell'insaputo", ossia di una legge dell'inconscio, interpretando psicoanaliticamente il fatto che essa sia, come dice Kant chiudendo la seconda *Critica*, "dentro di noi" (*KpV A 289*).

Alla determinazione della volontà da parte della legge morale corrisponde immediatamente²⁵ la coscienza della libertà, una coscienza che, esponendo il *Faktum*, Kant presenta come la singolare coscienza di un *atto* atemporale: la causazione del fenomeno da parte del noumeno.²⁶ Che l'atto sia atemporale significa che è assoluto, sciolto dai cardini del senso interno.²⁷ Che la coscienza che se ne ha sia la coscienza di un atto vuol dire viceversa che è una coscienza operativa che produce

²⁵ In un frammento del lascito databile 1778-1779, il 5436 (18: 181), è del resto Kant stesso a dire che “la libertà è la facoltà di essere determinati solo dalla legge e non in maniera meramente mediata, ma immediatamente” (trad. nostra). Anche Appelbaum (1987, p. 90) sottolinea questa immediatezza quando allude a un “direct contact with the non-mediated real”. Sul carattere atemporale e, quindi, immediato del nesso legge morale-libertà hanno insistito soprattutto Carnois e Zupančič nei lavori citati. Ma anche Kryluc (2017, pp. 710-712) sottolinea l'immediatezza della coscienza della legge morale da cui scaturisce la realtà della libertà trascendentale. In modo analogo, secondo Wolff (2009, p. 535) il fatto della ragione si basa su un atto sintetico che, immediatamente, connette il pensiero e la facoltà del desiderare. Mathieu parla, invece, di “rapporto sinallagmatico tra forma e contenuto” (Mathieu, 2014, p. 15). Sui rapporti tra immediatezza della coscienza della legge morale e rispetto, cfr. Puls (2018, p. 181), il quale sostiene peraltro che il rispetto abbia, nella *Grundlegung* e nella seconda *Critica*, lo stesso ruolo. Di un parere simile è Gonnelli (1991, pp. 61-62) quando afferma che l'evidenza percettiva della legge morale è simile a quella attestata dal sentimento del rispetto nella *Fondazione*: in entrambe è l'esperienza di un'auto-coercizione a provare la realtà della libertà.

²⁶ Il fatto della ragione funziona come quell'oggetto sovrasensibile la cui conoscenza, per Kant, è interdotta. Ma funziona come tale perché, in realtà, il fatto della ragione è l'atto atemporale con cui la ragione determina immediatamente —liberamente— la volontà. La legge morale, per questo motivo, non è un contenuto noematico indipendente o estraibile dall'atto-fatto di coscienza in cui si dà. Nel dibattito contemporaneo, coloro che, ispirandosi più o meno espressamente alla linea ermeneutica fichtiana, affermano l'implicazione reciproca tra i due sensi del genitivo *der* in *Faktum der Vernunft* e, quindi, anche la natura inscindibile di fatto-atto del *Faktum*, sono Willascheck (1991, pp. 456-466), Franks (2005, pp. 260-326) e Kleingeld (2010, pp. 55-72). A vario titolo, però, l'azione reciproca e virtuosa di *Tat* e *Tatsache* è riconosciuta anche da Ross (2009, pp. 27-40), Britton (2016), Ivaldo (2017, pp. 7-21). A questi si aggiungano Timmermann, Galvin, Kryluc e Wolff nei rispettivi lavori citati.

²⁷ Per Kant la causalità della ragione si esercita per il tramite delle idee ed è una causalità per libertà, dunque una causalità atemporale, posto che la

effetti e che solo in questo senso è causante. L'idea della legge di una causalità incondizionata della volontà ha infatti "essa stessa causalità [die Idee des Gesetzes einer Causalität selbst Causalität hat]" (*KpV* A 87) e questo vuol dire che "è il suo stesso fondamento di determinazione [ihr Bestimmungsgrund ist]" (*KpV* A 87) a prescindere dall'oggetto corrispondente.

Come Spinoza, anche Kant è convinto che solo *sub specie aeternitatis* nulla preceda la determinazione del volere e questo possa funzionare come la causa adeguata delle nostre azioni.²⁸ E quando chiama la coscienza della legge morale un 'fatto della ragione' non è tanto perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, ad esempio dalla coscienza della libertà —coscienza che non ci è punto data—, bensì perché "essa si impone di per sé stessa come una proposizione sintetica a priori non fondata su alcuna intuizione, né pura, né empirica" (*KpV* A 56). La legge morale, al pari dell'idea di Dio, obbliga come un assioma,²⁹ ma non c'è nulla che preceda il suo darsi. In una certezza sensibile consiste il segno che il suo passaggio, il *Faktum*, produce nella coscienza perché che legge morale e libertà vi si diano insieme (*KpV* A 7, n. 5) vuol dire che, pure, insieme non sono determinabili conoscitivamente.

Della libertà non c'è intuizione, fintanto che intuizione significa conoscenza, ossia rappresentazione spazio-temporale resa possibile da un uso schematizzato delle categorie; quella della libertà è, piuttosto, una "percezione originaria" (*Refl.* 4723, 18: 688) permessa da un'unificazione né spaziale né temporale di un molteplice diverso che Kant, nel 1788, chiama 'in genere' pensando a una struttura più ampia: quella di un agire in cui le categorie non si riferiscono agli oggetti dell'esperienza ricevuti nello spazio e nel tempo, ma, precisamente, all'oggetto

libertà è la facoltà di cominciare da sé una serie di eventi e che, in natura, nulla comincia da sé.

²⁸ Cfr. ad es. *KpV* A 175. Per Kant, l'atto libero comincia dall'esperienza senza, tuttavia, derivare da essa.

²⁹ L'assunto da cui dipende la fondazione kantiana della moralità è un'ipotesi: "la sua realtà non è né constatabile empiricamente né evidente per logica [...] al modo di un assioma di geometria. Moralmente, però, può ben dirsi un fatto (*Faktum*), come lo chiama Kant, perché coincide con l'esistenza stessa della moralità" (Mathieu, 2014, pp. 14-15).

überhaupt.³⁰ Secondo alcuni interpreti,³¹ tuttavia, questa struttura ha una fisionomia radicalmente platonica perché la legge morale, in quanto *ratio cognoscendi* della libertà che prende il posto dell'interdetta intuizione intellettuale (*KpV* A 72), non è così diversa dalla noesi dell'antica metafisica. Molto più simile all'altro tipo di intuizione ipotizzato accanto a quella tipicamente sensibile e tipicamente umana,³² quella della libertà è l'intuizione immediata di un molteplice *dato ma non ricevuto* con cui, a causa della sua indipendenza dallo spazio e dal tempo, il soggetto si trova in un rapporto di assoluta dipendenza, sebbene questo non escluda del tutto la sua attività.

Simile allo spazio e al tempo, con i quali condivide l'assoluta datità,³³ la legge morale tipizzata dall'imperativo categorico è una legge "semi-detta" (Zupančič, 2012, p. 188) che implica un semi-dire o, ciò che è lo stesso, una legge intra-vista che implica un intra-vedere. In quanto tale, in quanto cioè è non-tutta, essa diventa legge solo grazie all'atto —la determinazione della volontà— che la completa. L'atto crea la legge che, quindi, non esiste prima,³⁴ perché malgrado la soddisfazione dell'imperativo categorico sia disponibile "zu aller Zeit" (*KpV* A 37) e tutti abbiano un'idea di Dio (*Eth.* II, pr. 47, sch.), sia per Spinoza che per Kant l'esperienza dell'eternità e della libertà resta possibile "solo mentre dura il corpo" (*Eth.* V, pr. 21).³⁵ È nel tempo, regno fenomenico dell'immaginazione in cui la ragione, da sola, non può nulla, che la

³⁰ *Überhaupt* è il termine usato da Kant per indicare le condizioni assolute dell'uso di un principio.

³¹ Heinrich e Landucci solo per fare due nomi. Ma un'opzione intuizionista è anche quella di Schönecker.

³² Sull'intuizione sensibile non umana, cfr. Giannetto (2014, pp. 40-54) e Tilliette (2001, pp. 31 e 43-44). Kant ne parla in *KrV* B147-B149 e in *FM* 74.

³³ Questo almeno secondo la *Refl.* 7201 (19: 275-276), la cui datazione oscilla tra il 1785 e il 1789. Questa nota, facente parte del frammento di Duisburgo, contiene i pensieri di Kant sul metodo da adottare per giustificare il principio morale. Il termine *Faktum* non compare sebbene, secondo Beck, vi si trovi un'anticipazione del suo contenuto. Per un commento del frammento, cfr. Beck (1960, pp. 166 e 215-216), Allison (1990, p. 234) e Timmermann (2010, pp. 86-87).

³⁴ Unicamente per questo, d'altra parte, vale a dire solo perché crea in qualche modo la legge, l'atto può dirsi libero.

³⁵ Sul punto, così come sulla necessità di non scindere l'eternità dalla durata, cfr. Jaquet (1997, pp. 147-156).

ragione deve farsi sentire. E ciò equivale a dire che, per essere efficace, la ragione deve appassionarsi, patologizzarsi. La ragione, nel linguaggio della seconda *Critica*, deve diventare un movente e mostrare di avere causalità rispetto alle nostre azioni. E però, nel determinare la volontà, non deve avere il tempo, il medio, *l'auxilium imaginationis*, a suo fondamento (*Eth.* V. pr. 23, sch.).³⁶

Nondimeno se il tempo è, sia per Spinoza che per Kant, sinonimo anzitutto di passività e condizionamento, come può la ragione essere, contemporaneamente, patente e agente, temporale e non? Come riesce a salvaguardare la sua extra-temporalità incidendo, comunque, sulla sintesi temporale dei fenomeni?³⁷ In che modo, in altre parole il noumeno può agire nel fenomeno e il puro operare come pratico?

2. Il miracolo della ragione

2.1. Idealismo pratico

Il problema di come la legge morale, che non può essere oggetto di rappresentazione, possa determinare la nostra volontà si pone, per la prima volta, nella *Critica della ragion pratica*. Qui la facoltà di desiderare è descritta come la facoltà, per l'uomo, di essere causa della realtà degli oggetti delle sue rappresentazioni mediante altre rappresentazioni. Ma la legge morale è irrappresentabile e, quindi, anche indesiderabile. Di qui il problema: come può qualcosa che non è rappresentazione essere il movente delle nostre azioni posto che senza movente non si agisce? Kant lo risolve col rispetto: un sentimento a priori, privo di origine empirica, in grado di determinare la volontà. Il compito della seconda *Critica*, infatti, è mostrare *che* la ragion pura produce a priori un sentimento, ossia *che* è pratica di per sé.³⁸ E, affettando il soggetto, la legge morale produce immediatamente il rispetto, il quale, perciò, rende evidente che l'irrappresentabile causa il volere.

³⁶ Per un'analisi dei concetti di tempo, durata ed eternità in Spinoza, cfr. Jaquet (2015).

³⁷ Che la libertà-moralità tenda a fondersi con la ragione come "atto incondizionato che determina le condizionate sintesi delle rappresentazioni, come causalità, cioè volontà pura" è riconosciuto in Campo (1933, p. 53).

³⁸ Il problema riguarda solo il fondamento di determinazione della massima (se avvenga) e non il fatto che scaturisca davvero una natura reale (cosa ne consegue). Cfr. *KpV A* 78-79.

La legge morale ha un effetto sensibile sulla facoltà di desiderare³⁹ perché anche Kant è convinto che la conoscenza chiara non derivi soltanto dalla convinzione prodotta dalla ragione ma, parimenti, da un sentire la cosa stessa (*Eth.* V, pr. 23, sch.).⁴⁰ Solo che tale effetto non può, pena il ricadere nel regno del determinismo,⁴¹ essere successivo rispetto alla causa. L'effetto deve esserle contemporaneo, e solo il rispetto⁴² è questo effetto sensibile che non è separato nel tempo dalla causa intelligibile che lo genera.⁴³ Kant ne fa la *ratio sentiendi* della legge morale e, in quanto sentimento solo pratico e non anche patologico —“nessuno prova rispetto per le proprie inclinazioni” (*KpV* A 134; cfr. A 164)—,⁴⁴ anche la nuova forma della sensibilità universale.⁴⁵ Come il sentimento di eternità che, in Spinoza, non è causa della vita beata, ma la vita beata stessa,⁴⁶ il rispetto rivela il costringimento pratico e, così,

³⁹ Al mondo dei sensi, come natura sensibile, la legge morale deve dare la forma di un mondo intelligibile, come natura sovrasensibile. Per Kant l'azione libera ha una matrice noumenica ma deve avere effetto sui fenomeni.

⁴⁰ E d'altronde è per questo che, quando agisce come movente, la ragione supera di molto tutti gli altri.

⁴¹ Il passato non è più in potere del soggetto. Cfr. *KpV* A 172-173.

⁴² Per Heinrich il rispetto e la legge morale sono i due concetti fondamentali dell'etica kantiana (Heinrich, 1973, p. 85).

⁴³ Per Grenberg (2013, pp. 195 e 205), il rispetto è l'effetto di una causa noumenica. Che nel *Faktum* ne vada di un'"affezione noumenica" nel senso indicato, ad esempio, da Hogan (2009, pp. 501-532) e Morichère (1980, pp. 38 e sgg.) è una questione che qui non possiamo esaminare in dettaglio quantunque una simile ipotesi ci pare plausibile.

⁴⁴ Sul legame tra autoevidenza della legge morale e sentimento del rispetto insistono Willaschek e Schönecker (2013b).

⁴⁵ Il principio morale è un assoluto sentito, cfr. Schönecker (2013a, pp. 91-107). Grenberg (2013, p. 143) intende il *Faktum* come un "felt fact" e Ware (2015, p. 301), perciò, battezza la sua posizione: "Affect of Reason Interpretation".

⁴⁶ Anche per Spinoza, in altre parole, c'è un feedback immediato: il sentimento di eternità, al pari del rispetto, non è il movente dell'etica, ma l'etica stessa. Più in particolare, che il registro convocato da questo sentimento sia quello della certezza dipende dal fatto che per Spinoza chi ha un'idea vera sa di saperlo: la verità è *index sui*. Cfr. Jaquet (2015, p. 121).

anche l'azione immanente del noumeno sul fenomeno. Ma lo fa, ciò che è più importante, senza ricorrere a intermediari.⁴⁷

Segno sensibile della causalità intelligibile, die *Achtung* lo è come un segno diretto, univoco: un segno che non segue il condizionamento della volontà ma lo costituisce. Per Kant esso è la prova del libero assoggettamento alla propria natura intelligibile e, di conseguenza, anche quella della trasformazione o conversione della mente da uno stato passivo o minoritario a uno attivo e autonomo. Come Spinoza, Kant fa di una certa disumanizzazione la condizione trascendentale di possibilità di questo passaggio⁴⁸ e, che ciò sia vero almeno per il Kant della seconda *Critica*, è provato dalle prime quattro sezioni della stessa. Kant vi si impegna in una lotta altrettanto serrata di quella di Spinoza nei confronti di tutto ciò che ci rende passivi condizionando solo empiricamente la ragione, perché *Aufklärer* anche Kant lo è nella misura in cui combatte la servitù immaginaria della mente.

2.2. *Libertas necessitatis*

Al pari della *visio necessitatis* o *sub specie aeternitatis* di cui si sostanzia il terzo genere di conoscenza per Spinoza, anche la coscienza della legge morale che, in Kant, rende possibile un pensiero del noumeno, esprime uno stato emendato della mente. Ciascuna consiste in un atto: il taglio della confusione e dell'inadeguatezza, della dipendenza e della schiavitù⁴⁹ e ciascuna attesta la *Wirklichkeit* (sia realtà che efficacia) dell'eterno assieme alla sua continua attività causale (cfr. Scaravelli, 1973, p. 151; Morichère, 1980, pp. 46 e sgg.). L'eterno è reale e agisce nel

⁴⁷ Sin dalla prima *Critica*, Kant pensa la traduzione sensibile del sovrasensibile come una rivelazione istantanea. Il noumeno, per usare il linguaggio di Spinoza, agisce e deve agire sul fenomeno come una causa prossima e non remota. Questo nesso di eterogenei, nella *Critica della ragion pura*, è pensato come nesso tra carattere intelligibile e sensibile.

⁴⁸ La disumanizzazione si esprime nel carattere solo significativo dell'imperativo categorico e nella violenza esercitata dal costringimento morale nei confronti di tutte le altre inclinazioni. Ma 'dis-umano' non significa 'anti-umano'. Kant e Spinoza condividono l'idea che l'uomo sia massimamente uomo quando si concilia con qualcosa d'altro rispetto a ciò che lo definisce in quanto tale: la finitudine, l'essere *sub specie temporis*.

⁴⁹ Per Spinoza, l'idea di Dio come causa prossima e necessaria si afferma solo in una mente che ha emendato, quanto più le è possibile, le idee inadeguate.

tempo. Questo ci dicono sia Kant che Spinoza. E la sua azione, assieme alla sua realtà, si manifesta in concreto (cfr. *KpV* A 98-99) nell'aspirazione delle passioni ad opera di un principio formale unificante,⁵⁰ ossia in quella morte dell'*ego* che, da Platone in poi, inaugura ogni seconda navigazione. I principi pratici di Kant, come le essenze di Spinoza, sono *zeitlos*, e pertanto l'esperienza dell'eternità,⁵¹ in quanto esperienza di un preciso modo dell'esistenza, quello della necessità assoluta,⁵² è l'unica garanzia della possibilità reale di compiere un atto conforme alla legge morale.⁵³ Che il soggetto possa incontrare la legge⁵⁴ solo quando

⁵⁰ Secondo Spinoza, la mente può formare idee adeguate delle passioni riferendole a un'altra causa, una causa unica che, come la legge morale, è unica perché unifica tutte le nostre inclinazioni. Il passaggio dal primo al terzo genere di conoscenza è, infatti, il passaggio dalla molteplicità delle cause finite (*sub quadam specie aeternitatis*) all'unica, infinita, causa divina (*sub specie aeternitatis*), e il secondo genere di conoscenza, nell'*Etica*, media tra questi due "stati" della mente-corpo (cfr. ad es. *Eth.* V, pr. 28). Ciò che è comune rinvia di necessità all'attributo che esprime l'essenza attiva di Dio (cfr. ad es. *Eth.* II, pr. 40, sch.), ossia l'assoluta potenza di auto-causazione. Sul punto, cfr. Jaquet (2015, pp. 138-147), D'Anna (2002, pp. 136 e sgg.) e Deleuze (2006, p. 236).

⁵¹ L'esperienza della libertà sarebbe, cioè, analoga all'esperienza, spinoziana, dell'eternità. E il termine 'esperienza', a nostro avviso, è cruciale. Per un'analisi dell'esperienza spinoziana dell'eternità, cfr. Moreau (1994).

⁵² A sostenere che, per Spinoza, eternità è sinonimo di necessità anziché di immutabilità sono Jaquet (2015, p. 80) e Macherey (2016, pp. 64 e sgg.). Con riferimento a Kant, invece, bisogna dire che il vincolo della legge morale è da pensarsi come necessitazione più che come mera necessità logica. Per un parere contrario, cfr. Galvin (2019, pp. 27-51) e Ware (2015).

⁵³ In realtà, Kant fornisce solo esempi di determinazione della volontà da parte della legge morale: quello della falsa testimonianza e quello dell'uomo costretto a scegliere tra la gogna e il piacere. Più che di atti, si tratta di esperimenti (cfr. Ware, 2014). Al valore probante del secondo dei due ha dedicato la sua monografia Grenberg.

⁵⁴ La coazione (*necessitatio*) è un atto mediante il quale viene reso necessario qualcosa che prima non era tale. Per Kant, in particolare, sembra che l'impossibilità di *conoscerci* liberi come fenomeni funzioni come la causa della necessità di *pensarci* liberi come noumeni. Il passaggio, privo di fasi intermedie, è un passaggio dall'impossibile (l'impotenza di conoscere) al necessario (la potenza di agire). Sul punto, cfr. Landucci (1994, p. 18).

non ha davanti nessun oggetto concreto (Martínez, 2004, p. 342),⁵⁵ sia esso *l'ens imaginationis* della conoscenza inadeguata o il bene ricercato dall'empirica facoltà rappresentativa del desiderare, è una tesi condivisa da entrambi. E ognuno fa di questo incontro, traumatico solo per l'amore narcisistico di sé, la causa immediata della liberazione. L'esperienza della libertà è, cioè, l'esperienza di un "vincolo assoluto" (Mathieu, 2014, p. 20; cfr. Düsing, 1993, p. 43) e, quindi, un'esperienza che non ha nulla a che vedere con la libera scelta fra due alternative egualmente possibili e altrettanto egualmente inesistenti. Ma se nemmeno si risolve nella spontaneità di cui siamo coscienti è perché il rovescio di quello che Zupančič ha chiamato "postulato de-psicogizzante della libertà", secondo il quale siamo molto meno liberi di quanto crediamo, è "il postulato trascendentale" della medesima, secondo il quale, al contrario, siamo molto più liberi di quel che sappiamo (Zupančič, 2012, pp. 51-70; cfr. Mathieu, 2014, pp. 16-19).

La libertà, detto altrimenti, si manifesta *nel* mondo ma non è *del* mondo. E se per il Kant di alcune riflessioni del periodo precritico essa si attinge "attraverso la nostra intuizione intellettuale interna [...] della nostra attività" (*Ref.* 4336; 17: 509),⁵⁶ per quello critico che ha sconfessato il carattere di dato immediato della libertà, essa è inconcepibile senza la legge. Nel 1788, la legge morale è tutto ciò che dell'incondizionato conosciamo e la coscienza che ne abbiamo è proprio uno dei fenomeni che Kant chiama 'fatto della ragione'. Quest'ultimo, quando è inteso in un simile modo, esprime la realtà della ragione pura pratica, ossia la circostanza per cui la ragione *non può non* determinare la volontà. La volontà agisce realmente avendo come motivo determinante la legge morale perché la coscienza di questa legge, in quanto coscienza della libertà, non è nient'altro che la coscienza dell'atto con cui la ragione determina, inevitabilmente, il volere.

Nella *Critica della ragion pratica*, la realtà oggettiva pratica della libertà è la realtà del motivo determinante e il motivo determinante è la pura legge: la causalità incondizionata in quanto puro fondamento di determinazione. La legge morale è principio di deduzione della causalità

⁵⁵ In questa assenza di un oggetto concreto si riflette, ed esprime, il carattere solo formale dell'imperativo categorico assieme a quello inconscio della legge morale cui si è fatto riferimento sopra.

⁵⁶ Nella nota n. 4228, parla delle "nostre intuizioni intellettuali della volontà libera" (17:467, trad. nostra).

della ragion pura e, dunque, anche la legge della realizzazione della libertà. Ma la realizzazione è affidata a un pensiero che non ha nulla a vedere con la conoscenza. Il noumeno non è il correlato della coscienza intenzionale, né è possibile determinarne il contenuto dal punto di vista speculativo.⁵⁷ La legge morale è tutto ciò che dell'incondizionato possiamo conoscere nel senso ch'essa è il modo in cui la libertà si pensa in noi, esseri finiti, costituendoci, all'istante, come esseri noumenici.⁵⁸ La legge si presenta come un motivo determinante il volere tale che nessuna condizione sensibile può soverchiarlo. Ed è la sua assoluta posizione a testimoniare, presso un singolare soggetto-ricettacolo e grazie a una singolare forma di ricettività intellettuale,⁵⁹ la realtà della (sua) libertà.

L'esperienza dell'incondizionatezza del comando morale è la libertà stessa⁶⁰ perché la coscienza della legge sostituisce con successo l'idea metafisica dell'appartenenza al mondo intelligibile utilizzata nella terza sezione della *Fondazione* per dimostrare la realtà della libertà trascendentale: a differenza di quella essa funziona come una proposizione sintetica a priori, benché, come si è visto, nel 1788 la legge morale sia presentata anche come il surrogato dell'intuizione intellettuale. La legge morale fa quello che farebbe, se ci fosse, *die intellektuelle Anschauung*.⁶¹ Ed è pertanto solo nella misura in cui sono

⁵⁷ Per Kant, spiegare *come* la ragione pura possa essere pratica è e resta un compito che trascende le capacità umane.

⁵⁸ Il primo dei sei significati individuati da Beck — *Faktum* come coscienza della legge morale— è, allora, il più importante. Esso compendia sia il lato soggettivo che il lato oggettivo della ragione, la quale, per Kant, è al contempo coscienza della legge e legge in una coscienza. Sul punto, cfr. Ivaldo (2017, p. 8) e Machedo Rodríguez (2018, p. 65).

⁵⁹ A trovare così legittimità sarebbe l'ipotesi di un'affezione noumenica o "trascendentale" (Scaravelli, 1973, p. 151).

⁶⁰ Il soggetto etico, per Kant, si perfeziona nell'illibertà dell'auto-causazione perché il fatto che la ragione dia leggi a sé stessa mostrando di essere la causa e l'effetto di sé medesima è il vero significato dell'autonomia. Essa non si ottiene invertendo l'eteronomia poiché, se così fosse, la libertà non sarebbe trascendentale. Sul punto, cfr. Düsing (1993, p. 43).

⁶¹ Con l'intuizione intellettuale "si potrebbe prevedere il comportamento di una persona in futuro con la stessa certezza di una eclissi di luna o di sole e affermare, *cionondimeno*, che la persona è libera [...]. [I]ntenderemmo che tutta questa catena di fenomeni, rispetto a quanto, in qualsiasi modo, riguardi la legge morale, dipende dalla spontaneità del soggetto come cosa in sé" (*KpV A*

identiche nell'agire che legge morale e intuizione intellettuale coincidono nell'essere: fanno la stessa cosa, sono la stessa cosa. Ma cosa?

2.3. L'argomento platonico

Nella *Critica della ragion pratica* il fatto della ragione funziona come la nuova traduzione della vecchia idea, con cui veniva risolta la terza antinomia, di 'cominciamento primo' e, come tale, esso anticipa qualcosa dell'idea di 'acquisizione originaria' con cui Kant, nel 1793, darà conto della realtà della scelta suprema o fondamentale.⁶² Il *Faktum* conferma come ogni qualvolta sia questione della libertà ne vada del rapporto tra due mondi o nature,⁶³ un rapporto che, proprio il *Faktum*, fa consistere in una mediazione immediata. Se quindi Spinoza è un kantiano "*avant la lettre*" (Fernández García, 1992, p. 149) è perché anche per il filosofo della *beatitudo* il soggetto etico o morale è, anzitutto, un soggetto diviso tra l'eterno e il tempo, l'essenza e l'esistenza, la mente e il corpo: un soggetto che, in ragione di ciò, si trova ad essere contemporaneamente suddito e sovrano, necessitato e libero, causato e causante.⁶⁴ Come l'autonomia,

178, corsivi nostri). Al suo posto, "abbiamo il concetto razionale" (*KpV* A 178) perché l'impossibilità di rappresentarci liberi come fenomeni non esclude che ci pensiamo liberi come cose in sé. La legge morale, che è questo concetto di causa impiegato non conoscitivamente (cfr. Campo, 2020a), comanda anzi di farlo.

⁶² Il riferimento è, ovviamente, a *La religione entro i limiti della sola ragione*.

⁶³ Il *Faktum*, cioè, conferma il risultato attinto con la soluzione della terza antinomia, a dire l'idealismo trascendentale come "dual aspect ontology" nel senso che Allison (2004, p. 53) ha dato all'espressione. Ma anche per Spinoza agiscono contemporaneamente due distinte causalità e "chaque action phénoménale peut être conçue *sub specie aeternitatis*" (Carnois, 1973, p. 160): quella immanente e infinita di *Eth.* I, pr. 18, e quella transitiva e finita di *Eth.* I, pr. 28. Ogni azione, perciò, è passibile di una doppia e simultanea lettura. Sulla duplice causalità dell'*Etica*, cfr. Macherey (1992, pp. 100 e sgg.) e Morfino (1999, pp. 239-254). Ma cfr. anche Lærke (2009, p. 185; 2012, p. 74), Rice (1991, pp. 45-49), Haynes (2012, pp. 37 e sgg.), Lord (2015, pp. 119 e sgg.), Newlands (2018, pp. 81 e sgg.) e Sangiacomo e Nachtomj (2018, pp. 101-126).

⁶⁴ Per Spinoza solo Dio è causa libera ma, nondimeno, l'essere umano può liberarsi intuendosi come causato necessariamente da lui, ossia fabbricandosi idee adeguate. Avere un'idea adeguata è infatti avere la stessa idea di Dio (*Eth.* II, pr. 43, sch.) e le azioni che seguono dalle idee adeguate sono le stesse azioni di Dio. Sicché "dans les actions qui suivent des idées adéquates, l'homme est libre comme dieu l'est" (Scribano, 2009, p. 568). Nell'*Etica*, però, liberarsi

anche l'immanenza è data (*gegeben*) e ordinata (*aufgegeben*) (cfr. Carnois, 1973, pp. 120-133) a un tempo, perché il paradosso dell'etica, per Spinoza e Kant, è tale per cui, pur essendo liberi, e proprio perché lo siamo, dobbiamo diventarlo.⁶⁵

Eppure, la difesa di una simile libertà in opposizione alla cartesiana *libertas indifferentiae* non è l'unico presupposto etico condiviso da Spinoza e Kant. Ben più significativa è la circostanza per cui l'argomento impiegato da ciascuno per giustificare la realtà della libertà è il medesimo. Che la libertà sia la *ratio essendi* della legge morale e che questa, in una reciprocità davvero virtuosa e riconosciuta come tale da Kant già nel 1785, sia la *ratio cognoscendi* della libertà è, in effetti, una tesi che non può non richiamare alla memoria la teoria spinoziana della conoscenza adeguata. Quest'ultima, com'è noto, funziona come la *ratio cognoscendi* della dimensione eterna della mente perché l'eternità della mente, per Spinoza, non è altro che la *ratio essendi* della conoscenza adeguata (cfr. Mignini, 1994, pp. 52-54; Jaquet, 2015, pp. 104-106).

In alcuni dei suoi lavori, tuttavia, Scribano (2006, p. 280; 2009, p. 573; 2011, pp. 574 e sgg.) ha mostrato che l'argomento utilizzato da Kant e Spinoza per difendere la realtà della libertà è platonico, ossia che è in funzione di un terzo che, a quest'altezza, l'identità tra il ragionamento spinoziano e kantiano può essere sostenuta. Curiosamente, il terzo a cui l'è Scribano allude è il Platone sostenitore della *syngeneia* tra umano e divino respinta da Kant sin dagli anni '60, vale a dire il Platone che afferma che la condizione di possibilità del passaggio o transizione dalla *doxa*

significa potenziarsi, perché essere cause adeguate delle proprie azioni non significa essere cause libere, ma essere l'origine di un'azione che, almeno per qualcosa, dipende dal soggetto. La liberazione, pertanto, è da pensarsi come il progressivo ispessimento di questo qualcosa e la conseguente moltiplicazione di azioni 'soggettive': quelle che lo moltiplicano in luogo di dividerlo. L'affetto di gioia funziona come criterio-guida: nella liberazione non ne va della distruzione delle passioni — cosa impossibile a prodursi secondo Spinoza — ma di una loro trasformazione: gli affetti tristi o passivi vanno mutati in gioiosi attivi.

⁶⁵ In una nota degli anni 1769-1770, Kant stesso riconosce che "la difficoltà di concepire la libertà umana consiste in ciò, che il soggetto è dipendente, e tuttavia deve agire in modo indipendente da altri esseri. L'essere necessario non può iniziare ad agire, l'accidentale [non è in grado di] nessun inizio primo" (*Refl.* 4219, 17: 462, trad. nostra).

all'idea è una certa medesimezza.⁶⁶ Sia Spinoza che Kant suggeriscono che è nella misura in cui siamo eterni o noumenici che possiamo avere una conoscenza dell'eternità e/o un pensiero del noumeno. E se, per Spinoza, è in quanto siamo causati dall'idea di Dio che possiamo essere cause a nostra volta, per Kant, analogamente, è perché siamo già da sempre liberi che possiamo, grazie alla legge morale, riconoscerci tali "zu aller Zeit" (*KpV A 37*).⁶⁷ In che modo?

La risposta che ciascuno offre a questa domanda è ancora una volta simile e ancora una volta platonica. Per Spinoza è fabbricandosi idee adeguate, e dunque riflettendo sulla necessità e l'universalità degli assiomi e delle proprietà comuni, che la mente giunge, all'improvviso, a sentire di essere eterna.⁶⁸ Per Kant è impiegando il concetto razionale di *causa noumenon* in senso non conoscitivo che il soggetto scopre, all'improvviso, di appartenere al regno morale dei fini. In entrambi i casi, ovvero sia che questa *conversio* avvenga grazie all'azione di Dio come *causa fiendi*, sia che, al contrario, si effettui "in conformità di certe leggi dinamiche" (*KpV A 72*), ciò che è posto alla fine, come meta dell'atto, si scopre essere, nell'atto e solo grazie all'atto, nient'altro che la sua condizione o origine trascendentale. Il circolo platonico di postopresupposto di cui si alimenta "la tesi della reciprocità" (Allison, 1990, pp. 201-213) e con cui Platone risolve il paradosso di Menone è quindi al cuore anche dell'etica moderna. Un'etica che, di conseguenza, non è solo un'etica razionalista.⁶⁹

⁶⁶ Per Platone v'è un'essenziale affinità tra l'anima che, incarnandosi, acquista veste umana e le idee stesse. Pur sussistendo la distinzione fra l'una in quanto soggetto e le altre in quanto oggetti, nella purezza dell'immediata noesi originaria l'anima fruisce della stessa atemporalità che caratterizza l'essere.

⁶⁷ "C'est à chaque instant de notre vie que nous avons la possibilité, en tant qu'êtres raisonnables, de modifier le choix de notre caractère intelligible" (Carnois, 1973, p. 189).

⁶⁸ Il passaggio dal secondo al terzo genere di conoscenza, differenti per natura, è subitaneo. Dio è la *causa fiendi* di questa conversione sul posto. Sulla *visio dei* del terzo genere, cfr. D'Anna (2002, pp. 136 e sgg.) e Deleuze (2006, p. 236).

⁶⁹ Per Landucci (1994, p. 23) piuttosto bisogna parlare di "intuizionismo etico".

3. Kant con Spinoza

3.1. Il parallelismo di legge e libertà

Che il simile conosce il simile vuol dire che co-nasce insieme ad esso in quell'unico atto che Spinoza non esita a apprezzare per la sua potenza, facendone addirittura il perno del *De libertate*, e che Kant, al contrario, ha rifiutato in ragione della sua ineguagliabile pericolosità.⁷⁰ Nella *Critica della ragion pratica*, la coscienza di sé e della propria esistenza in un ordine intelligibile non avviene in conformità a una particolare intuizione interna,⁷¹ ma grazie alla specifica *virtus* dell'idea dinamica di causa,⁷² e il *Faktum der Vernunft* è l'applicazione di questa categoria, assunta nel suo senso non conoscitivo, al sovrasensibile, vale a dire all'atto con cui la ragione causa la volontà.⁷³ La sua condizione di possibilità è offerta, lo si è visto, dalla virtuosità del circolo che si instaura tra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, perché per Kant, nel suo uso pratico, la ragion pura è causa, ossia fondamento della determinazione immediata della volontà (*KpV A 29*).

Per comprendere in che modo lo sia, la seconda navigazione⁷⁴ in cui si risolve la seconda *Critica* ha richiesto di attrezzarsi di un puro pensiero della causalità: un pensiero tale per cui *la causa (è) causa*. L'idea dinamica di causa, per Kant, è causa perché la *ratio cognoscendi* è tale, a

⁷⁰ Il riferimento è ovviamente al "gioco di prestigio" (*KrV B 302*) con cui si passa dal pensiero all'essere.

⁷¹ Alla conoscenza di un *sein* oggetto della terza sezione della *Grundlegung* la seconda *Critica* sostituisce la conoscenza di un *sollen*, la legge morale. I paralogismi e la deduzione trascendentale oggetto della seconda edizione della prima *Critica* hanno decretato l'inconsistenza e la fallacia di qualsivoglia accesso introspettivo alla libertà dell'Io.

⁷² Questa *virtus* è all'origine della fecondità dell'idea di libertà sulla quale Kant si interroga in *KpV A 185*.

⁷³ L'uso non conoscitivo è implicato "in modo trascendentale nella determinazione razionale della volontà" (Gonnelli, 1999, p. 89) perché il *Faktum*, per Kant, è l'espressione del nesso intelletto-volontà che contiene in senso trascendentale il concetto di causalità: nel concetto di volontà pura vi è già il concetto di una causalità per libertà (*KpV A 96-97*).

⁷⁴ Kryluc parla di "limit of human insight" (2017, p. 723).

dire causa della conoscenza, in quanto è a sua volta mediata, e dunque causata, dalla *ratio essendi*: la *causa noumenon*. Che la causalità sia *durch Freiheit* significa che, dalla libertà, la causalità è, in qualche modo, prodotta; viceversa, che la libertà sia l'oggetto e/o il significato della categoria di causa vuol dire che la sua esistenza gli è, in qualche altro modo, subordinata. Nondimeno, quello che non bisogna dimenticare è che, nel *Faktum*, perciò così sorprendente, l'uso non conoscitivo è fatto di una categoria dinamica. Ed è questa, a nostro parere, la novità della seconda *Critica* (cfr. Campo, 2020a). Che non sia conoscitivo significa che non è mediato dall'immaginazione, mentre che quella sia dinamica significa che è in grado di assicurarci dell'esistenza dell'oggetto di cui è idea.⁷⁵

Il che, tradotto nel linguaggio del *Faktum*, suggerisce che la *ratio cognoscendi* non è una *ratio* della conoscenza ma del pensiero (l'essere razionale non si intuisce come causa, ma si *pensa* tale comprendendo così che la ragione può autodeterminarsi; cfr. Gonnelli, 1991, p. 94) e che la *ratio essendi* non è una *ratio* dell'essenza, ma dell'esistenza: un'esistenza come "absolute Position der Sache selbst" (*BWG* 114). In fin dei conti, in quella inedita sintesi dell'eterogeneo tra legge morale e libertà che è il *Faktum der Vernunft*, la categoria di causa sembra funzionare proprio come una "condizione reale" (Deleuze, 1997, p. 94), e non solo possibile, dell'esperienza morale. La genesi reciproca di *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* è una genesi simultanea in senso forte: quello richiesto dal parallelismo che Spinoza stabilisce tra pensiero ed essere e che è forte, giova ricordarlo, proprio perché l'eguaglianza degli attributi impedisce la derivazione unilaterale di uno, quello dell'estensione, dall'altro, quello del pensiero.

A differenza della genesi degli oggetti da parte dell'intelletto archetipico postulata, ad esempio, da Maimon, nel caso del *Faktum* la genesi immanente è la genesi di una realtà o esistenza concreta da parte di un'idea o essenza razionale, e *viceversa*. E se anche Kant, come Spinoza, la pensa simultanea⁷⁶ è perché, all'esistenza della condizione

⁷⁵ Le categorie dinamiche riguardano "l'esistenza degli oggetti nella rappresentazione" (*KpV* A 186) e, diversamente da quelle matematiche, che determinano il *quid* dell'oggetto cui si riferiscono, relazione e modalità indicano il *quod*.

⁷⁶ Per una disamina della concezione spinoziana della simultaneità, cfr. Morfino (2012, pp. 355-378).

—la coscienza della legge morale— corrisponde immediatamente l'esistenza del condizionato —la determinazione della volontà—. Nella seconda *Critica*, la realtà di una ragion pura pratica è provata da un pensiero dal quale si inferisce un'esistenza nello stesso istante in cui, da questa stessa esistenza, si trova esser causato. Per Kant, pensarci liberi e dunque condizionati in modo assoluto dalla legge; significa esserlo,⁷⁷ perché il miracolo dell'etica è la contemporaneità tra il pensiero di una causa incondizionata e il suo 'oggetto' o 'essere'; il fatto che la legge morale, coincidente col concetto razionale di causa, è *simul* la causa della conoscenza della libertà e l'effetto di questa, e la libertà è la causa dell'esistenza del concetto di causa incondizionata e, *simul*, l'effetto della conoscenza da questo permessa.

3.2. Genesi simultanea

Malgrado Kant ne abbia fatto il suo *alter ego*, è Spinoza ad offrire, nello scolio della proposizione undicesima del primo libro dell'*Etica*, un possibile significato del termine *ratio*. Le due *rationes* sono due cause (*ratio seu causa*), due condizioni, perché quella del parallelismo è un'azione causale reciproca in cui, però, il *post hoc ergo propter hoc non vale*.⁷⁸ Come

⁷⁷ Questo pensiero, però, differisce dal "punto di vista" (GMS 120) che l'essere razionale che si pensa libero deve assumere in accordo con quanto Kant stabilisce nella terza sezione della *Fondazione*. Il pensiero di una causa libera, nella seconda *Critica*, è bensì una strana conoscenza non conoscitiva veicolata dall'impiego non schematizzato del concetto di causa. Dunque né un'introspezione, né un'intuizione, né una percezione. Alla coscienza della legge morale corrisponde immediatamente la determinazione del volere ma tra quella coscienza e l'idea di libertà, agendo sotto la quale ci si scopre liberi "dal punto di vista pratico" (GMS 109), v'è, a nostro avviso, una differenza.

⁷⁸ È chiaro che l'interpretazione in chiave parallelista del rapporto tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* è possibile solo forzando di poco la lettera spinoziana. Tuttavia ci pare un'interpretazione coerente col fatto che il parallelismo — termine, com'è noto, di derivazione leibniziana— si stabilisce, di volta in volta, tra gli eterogenei (pensiero ed estensione, mente e corpo, aspetto eterno e temporale della mente). Nel nostro caso, essi sono la legge morale e la libertà, e che siano paralleli vuol dire che, nonostante la loro eterogeneità, si determinano vicendevolmente in un rapporto non causale di intra-espressione. Il parallelismo non indica un'interazione causativa ma un rapporto di sincronica corrispondenza analogizzabile nell'idea di "un solo esercizio a due lati" (Emilsson, 2007, pp. 32 e 48-49).

nel *Faktum*, anche in quella relazione che Spinoza indica servendosi esclusivamente dell'espressione *simul et aequalis*, ogni *ratio* non è senza l'altra pur rinunciando, quando è con l'altra, alla propria autosufficienza. 'Parallelismo' significa 'implicazione reciproca', la stessa di cui Hegel, nel terzo capitolo della terza sezione della *Dottrina dell'essenza* si serve per pensare l'identità operativa di esistenza ed essenza, forma e materia, ossia la mescolanza caratteristica della realtà effettiva: la *Wirklichkeit*. Come sintesi di sostanzialità e causalità, l'interazione o azione reciproca tra legge e libertà è tale per cui in essa è tolta la dualità ancora presente nelle relazioni sostanza-accidenti e causa-effetto, di modo che, come mostra il *Faktum*, due *rationes* differenti per natura conascono, in uno stesso tempo, con uno stesso atto. Ma come? E che significa che la causa svanisce?

Nella seconda *Critica*, il carattere auto-justificante del *Faktum* permette l'autenticazione tanto della legge morale quanto della libertà trascendentale, e vi riesce, com'è stato da più parti notato, in uno stesso ma misteriosissimo tempo. L'azione reciproca della *ratio essendi* e della *ratio cognoscendi* è un'azione istantanea tale per cui, all'*einziges Faktum*, corrisponde immediatamente, e dunque non causalmente, l'*einzigiger Begriff*. Per Kant, cioè, non c'è prima la coscienza della legge morale e poi, in un secondo momento, la determinazione della volontà da parte della ragione. Legge morale e libertà si danno insieme in un unico fatto e si rivelano insieme in un unico concetto in quel miracolo etico che è la "transustanziazione" (Zupančič, 2012, p. 45).⁷⁹

Nel *Faktum*, la forma agisce sulla materia — la volontà — ponendola, e questa conferisce alla prima la sua (unica) realtà. Kant lo lascia intendere quando afferma che il rispetto non segue la moralità ma coincide con essa, ossia suggerendo che la coscienza della libertà, in quanto coscienza della sua *Zeitlosigkeit*, non ha altra esistenza che nell'effetto/affetto, temporale, da lei stessa prodotto. Pur essendo mediata dalla legge morale, allora, questa stupefacente coscienza del noumeno, avvenendo in assenza di schemi, avviene anche in assenza di tempo: la fatticità della legge morale si trasmette per osmosi alla libertà — è la *Reciprocity Thesis* di Allison (1990, pp. 201-213; ma cfr. anche 1986, pp. 393-425) — e la deduzione di quest'ultima funziona come deduzione anche dell'altra — è la *Disclosure Thesis* di Ware (2014, p. 15) —.

⁷⁹ Carnois (1973, p. 106) parla, invece, di "osmosi".

Quella fra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* è una circolarità virtuosa nel senso che legge morale e libertà rinviano reciprocamente l'una all'altra e, dal momento che l'azione è reciproca, nessuna dice all'altra cosa fare (la causa 'temporale' svanisce). Il circolo esprime l'intrinseco accordo tra legge e volontà: la categoria di causa non precede il pensiero della libertà né questa viene prima di quella. La determinazione pratico-razionale della volontà non segue l'uso non conoscitivo di un concetto puro, ossia il pensiero di un essere che agisce secondo una legislazione universale in base a certe leggi dinamiche, ma lo implica.

3.3. L'esperienza della libertà

Nel 1788 la coscienza della libertà è la coscienza di qualcosa che è dato in modo assoluto sotto forma di legge, dunque l'esperienza di una radicale passività. È nella costrizione provocata dall'assoluta posizione della legge morale che possiamo inferire, con una sorta di "deduzione istantanea" (D'Anna, 2002, p. 137),⁸⁰ la realtà della nostra libertà, sperimentando, al contempo, di essere noumenici (cfr. *KpV* A 73-74, 175 e 177). In qualsiasi momento, dice Kant, è possibile "impiantare un esperimento, come fa il chimico, con la ragione pratica di ogni uomo, per distinguere il fondamento di determinazione morale (puro) dall'empirico: basta che alla volontà empiricamente affetta si aggiunga la legge morale" (*KpV* A 65)⁸¹ o, per usare il linguaggio di Spinoza, basta che all'idea di un corpo esistente in atto si aggiunga l'idea della sua essenza.⁸² Come l'idea adeguata di Spinoza, infatti, anche la legge

⁸⁰ Sull'immediatezza dell'intuizione e sulla *scientia intuitiva* come inferenza immanente alla stessa intuizione, cfr. Joachim (1901, p. 184). Landucci (1994, p. 23) insiste sul fatto che la coscienza della legge morale non è inferenziale.

⁸¹ Sul carattere chimico della prova etica spinoziana, cfr. Deleuze (2010, pp. 188 e sgg).

⁸² La mente può farsi idee adeguate nella misura in cui è sia l'idea del corpo come esistente in atto, sia l'idea dell'essenza di questa stessa esistenza (cfr. *Eth.*, II, pr. 11). La prima cosa che costituisce l'essere attuale della mente umana — dice Spinoza — è l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto (cfr. *Eth.*, II, pr. 11), ma 'attualità' si dice in due modi (cfr. *Eth.*, V, pr. 29): come esistenza, secondo un certo luogo e tempo (è l'attualità determinata da altre attualità che rende ragione della parzialità del nostro punto di vista e dell'inadeguatezza delle nostre idee) e come essenza, *ex naturae divinae necessitate consequi*. Solo questa accezione funziona come la condizione di possibilità della *visio sub specie*

morale, e quindi il concetto razionale di causa, funziona come un reagente chimico⁸³ che permette quel dosaggio delle parti noumeniche con quelle fenomeniche il cui risultato è la subitanea conversione dell'affetto: da passivo ad attivo, da patologico a pratico.⁸⁴

Per Spinoza non capita di avere un'idea adeguata senza essere noi stessi causa adeguata dei sentimenti, attivi, che ne seguiranno. E anzi, ogni idea adeguata si esplica solo attraverso la nostra potenza di comprendere, posto che la conoscenza che libera, nell'*Etica*, è solo la conoscenza delle cause. Articolata razionalmente, essa mette capo, all'improvviso, a un'intuizione del tutto cui corrisponde, all'istante, lo stato di massima gioia e attività della mente-corpo: un affetto che, in tanto è espressione della nostra potenza, in quanto la causa adeguata è "quella il cui effetto è percepibile chiaramente e distintamente mediante essa" e in quanto, per Spinoza, si ha azione "quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè quando segue dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi che può essere inteso chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa" (*Eth.* III, def. 1).⁸⁵ Nell'*Etica*, l'uomo buono o forte è colui che esiste così pienamente e

aeternitatis. Il potere della mente di concepire le cose sotto una specie di eternità non può, in altri termini, essere spiegato dalla mente in quanto idea del corpo che dura (anche per Kant la libertà non trova posto nei fenomeni). Lo si può comprendere "solo se una parte della mente si trova anch'essa nella dimensione dell'eternità" (*Eth.*, V, pr. 29). E su quale sia questa parte non v'è dubbio: la causa formale o essenziale del terzo genere di conoscenza è la mente stessa in quanto è eterna, ossia in quanto è costituita, in parte, dall'idea dell'essenza del corpo (cfr. *Eth.*, V, pr. 31).

⁸³ "In mancanza di tale intuizione, la legge morale ci assicura della differenza del rapporto delle nostre azioni come fenomeni rispetto all'essenza sensibile del nostro soggetto, da quelle per cui *questa stessa essenza sensibile* si riferisce in noi al substrato intelligibile" (*KpV* A 178, corsivi nostri). La legge morale, che per il Kant di questi passi equivale al concetto razionale di causa, ci assicura, in sostanza, dell'eternità del tempo e della libertà del fenomeno e lo fa immediatamente. In modo analogo, per Spinoza l'idea di Dio funziona come un reagente che ratifica subito l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati. In quanto intensiva, la parte eterna non si vede ma si sente *per differentiam*.

⁸⁴ Ancora una volta, non si tratta di rompere con le passioni, cosa impossibile, ma di mutarne, per così dire, il segno.

⁸⁵ Per un commento alle prime tre definizioni di *Etica* III, cfr. Macherey (1995, pp. 34-39).

intensamente da aver conquistato l'eternità durante la propria vita.⁸⁶ E conquistare l'eternità significa essere conquistati dalla propria essenza, vivere solo secondo la propria potenza (che è una parte dell'infinita potenza divina; cfr. *Eth.* V, pr. 38-39).⁸⁷

Analogamente, però, in pagine molto belle anche Kant precisa che, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile, non ha più senso parlare di azioni passate: "la ragione non riconosce alcuna differenza di tempo e *domanda soltanto se il fatto appartenga a me come mia azione* e, in questo caso, collega ad esso moralmente sempre *la stessa sensazione*, sia esso avvenuto un istante prima o molto tempo innanzi" (*KpV* A 177, corsivi nostri). Per Kant, la vita sensibile, rispetto alla coscienza intelligibile della sua esistenza, possiede "l'assoluta unità di un unico fenomeno che, non contenendo altro che fenomeni dell'intenzione concernente la legge, non deve venir giudicata secondo la necessità naturale [...], bensì secondo l'assoluta spontaneità della libertà" (*KpV* A 177). Questo 'giudizio', sia per Kant che per Spinoza, è una 'conoscenza', né originaria, né archetipica simile a una *intentio recta* resa possibile dalla corrispondenza immediata di pensiero ed essere, essenza ed esistenza, libertà e necessità, noumeno e fenomeno.

3.4. L'idea di *causa noumenon* è un'idea adeguata

Per Kant il pensiero del noumeno è un pensiero senza analogia ma con oggetto reso possibile dall'uso non conoscitivo della categoria di causalità, un uso che, per come è emerso, è implicato nella stessa determinazione razionale della volontà: se la si pensa, dice Kant, la si pensa libera. Se la si pensa è perché si è liberi.⁸⁸ Che la libertà sia trascendentale significa che è la condizione, la causa dello stesso pensiero della libertà,

⁸⁶ Al punto tale che "durer ce n'est pas mourir un peu, mais coïncider pour ainsi dire avec l'éternité" (Jaquet, 1997, p. 156). L'eternità della mente non ha nulla a che vedere con la sopravvivenza del corpo dopo la morte né con l'immortalità dell'anima. Sul punto, così come sui rapporti tra le pr. 21, 38 e 39 di *Eth.* V e la conoscenza *sub specie aeternitatis* come conoscenza che prescinde dal tempo, cfr. Nadler (2002, pp. 224-244) e Garret (2009, pp. 284-302).

⁸⁷ Questo, d'altronde, è il senso dell'unificazione ad opera dell'affetto di gioia.

⁸⁸ "Per la stessa costituzione di questa 'cosa di fatto', la semplice autoriflessione della ragione implica la sua realtà" (Gonnelli, 1991, p. 61). "It's in virtue of our freedom that we cognize our freedom" (Kain, 2010, p. 12).

perché nella *Critica della ragion pratica*, come Fichte ha intuito per primo, la ragione è *causa sui* e, nello stesso senso, è *causa omnium rerum*.⁸⁹ Che lo sia nello stesso senso vuol dire che lo è nello stesso tempo: l'azione reciproca di legge morale e libertà è un'azione simultanea tale per cui pensare la determinazione pratico-razionale della volontà significa *già* utilizzare la categoria di causa in modo non conoscitivo, *già* pensare l'essere che agisce secondo una legislazione universale in base a certe leggi dinamiche. Essere coscienti della ragion pura legislatrice significa, *già*, usare la categoria di causa non conoscitivamente, ma usarla non conoscitivamente, a sua volta, richiede che si sia rotto con la causa come categoria (cfr. Carabellese, 1969, pp. 347-348;⁹⁰ Scaravelli, 1973, p. 144).

Quando, nel § 53 dei *Prolegomeni* afferma che l'omogeneità, nel caso delle idee dinamiche, non è necessaria, Kant compie una rivoluzione. E siccome la rilevanza della distinzione tra i due modi della sintesi in sede pratica è sottolineata da Kant stesso, non è un caso se poi, nel 1788, lo stesso requisito di eterogeneità sia fatto valere per render conto della straordinaria fecondità del concetto di libertà. Quest'ultimo dispiega la sua potenza non appena la causa cessa di essere un concetto, ossia quando, nella seconda *Critica*, Kant fa dell'uso non conoscitivo della categoria di causa la condizione di possibilità di un pensiero del noumeno. Con una simile mossa, la categoria di causa è elevata a qualcosa di simile a una condizione di effettività: se si pensa il noumeno, sembra ammettere Kant, vuol dire che lo si sta usando e, viceversa, se lo si può usare è perché il noumeno, la libertà, esiste, è reale. La trasformazione del soggetto (cfr. Franks, 2005, p. 298) è affidata all'idea di causa, la quale, quando non è più categoria ma una *ratio*, ha per dominio l'esperienza reale anziché quella possibile.

La *causa-ratio* produce effetti reali nel reale e il *Faktum* della ragione è la regola di questa produzione: un dispositivo o un'operazione in cui l'idea dinamica di causa assunta in senso non conoscitivo si comporta come l'idea adeguata all'interno della teoria della mente e della libertà di Spinoza. Al pari di questa, anche la legge morale è un'idea che, "in quanto è considerata in sé senza relazione a un oggetto, ha tutte le

⁸⁹ Per Fichte, il *Faktum der Vernunft* è, al contempo, la coscienza [*Tatsache*] e la genesi di questa coscienza [*Tat*].

⁹⁰ Per Appelbaum (1987, p. 91), nel *Faktum* ne va di "a relation which requires a revisionary view of causality".

proprietà o denominazioni intrinseche di un'idea vera" (*Eth.* II, def. 4).⁹¹ Spinoza le dice intrinseche "per escludere quella che è estrinseca, vale a dire la convenienza dell'idea col suo ideato" (*Eth.* II, def. 4). E, privo di immaginazione e di schemi, anche l'uso non conoscitivo è un uso che vale in sé, a prescindere dal riferimento all'intuizione sensibile e/o dal rapporto con l'oggetto patologico della facoltà di desiderare. Per Kant, il puro pensiero della causalità è un pensiero il cui risultato è percepibile chiaramente e distintamente mediante esso senza raccordo ad altro. E se la trasmutazione dell'affetto del soggetto che se ne serve è immediata (cfr. Ivaldo, 2007, pp. 63-87) è perché il rispetto è il cursore affettivo della legge morale.⁹²

Opere di Kant

Elenco delle abbreviazioni delle opere di Kant.

Qui di seguito le opere di Kant di cui ci si è serviti e le abbreviazioni con cui vi si è fatto riferimento.

Kant, I. (1905 [1763]). (*BWG*). Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In *Gesammelte Schriften. Band II.* (pp. 63-164). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1982). L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. In *Scritti precritici.* (pp. 103-214). R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi (a cura di). Laterza].

— (1911 [1783]). (*Proleg.*). Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In *Gesammelte Schriften. Band IV.* (pp. 253-384). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1972). *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza.* P. Carabellese (trad.). Laterza].

— (1911 [1781 A, 1787 B]). (*KrV*). Kritik der reinen Vernunft. In *Gesammelte Schriften. Bände III-IV.* (pp. 1-551; 1-238). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.

⁹¹ "Adequatio è determinazione intrinseca dell'idea vera, ciò che produce nell'idea la sua verità" (Macherey, 2016, p. 69).

⁹² La determinazione della volontà è accessibile nel rispetto: lo stato d'animo di una volontà determinata dall'attività della ragion pura. Sul punto, cfr. Schönecker (2013a), Britton (2016), Chagas (2008) e Gates (2010).

- De Gruyter [(2004). *Critica della ragion pura*. C. Esposito (trad). Bompiani].
- (1911 [1785]). (GMS). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In *Gesammelte Schriften. Band IV*. (pp. 385-464). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1970). Fondazione della metafisica dei costumi. In *Scritti morali*. (pp. 43-134). P. Chiodi (a cura di). UTET.
- (1913 [1788]). (KpV). Kritik der praktischen Vernunft. In *Gesammelte Schriften. Band V*. (pp. 1-164). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(2014). *Critica della ragion pratica*. V. Mathieu (trad.). Bompiani].
- (1971 [1793]). (FM). Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie. In *Gesammelte Schriften. Band XX*. (pp. 253-332). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1977). *I progressi della metafisica*. P. Manganaro (trad.). Bibliopolis].

I frammenti delle *Reflexionen auf dem Nachlaß 1753-1803* sono stati tradotti dall'autore e indicati, fra parentesi, con l'indicazione del volume e della pagina in numeri arabi separate dai due punti.

- (1914). *Gesammelte Schriften. Band XVI. Logik*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1926). *Gesammelte Schriften. Band XVIII. Metaphysik, Teil 1*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1928). *Gesammelte Schriften. Band XVIII. Metaphysik, Teil 2*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1934). *Gesammelte Schriften. Band XIX. Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.

Bibliografía

- Allison, H. E. (1980). Kant's Critique of Spinoza. In R. Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*. (pp. 199-228). Catholic University of America Press.
- ____ (1986). Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis. *The Philosophical Review*, 95(3), 393-425.
- ____ (1990). *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.
- ____ (2004). *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press.
- ____ (2020). *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge University Press.
- Ameriks, K. (1981). Kant's Deduction of Freedom and Morality. *Journal of the History of Philosophy*, 19(1), 53-79.
- ____ (2012). Is Practical Justification in Kant Ultimately Dogmatic? In S. Baiasu e M. Timmons (a cura di), *Kant's Elliptical Path*. (pp. 153-175). Oxford University Press.
- Appelbaum, D. (1987). The Fact of Reason: Kant's *Prajna*-Perception of Freedom. *Journal of Indian Philosophy*, 15(1), 87-98.
- Badiou, A. (2006). *L'ética. Saggio sulla coscienza del male*. C. Pozzana (trad.). Cronopio.
- Basile, P.-F. (2010). Kant, Spinoza, and the Metaphysics of the Ontological Proof. *Metaphysica*, 11(1), 17-37.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press.
- ____ (1965). The Fact of Reason: An essay on Justification in Ethics. In *Studies in the Philosophy of Kant*. (pp. 200-214). Bobbs-Merill.
- Beiser, C. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.
- ____ (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*. Harvard University Press.
- Bell, D. (1984). *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. Institute of Germanic Studies.
- Betz, H. J. (1883). *Spinoza en Kant*. Gravenhage.
- Hemann, F. (1901). Kant und Spinoza. *Kant-Studien*, 5, 273-339.
- Bianco, B. (1976). Kant e il Pantheismusstreit. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 68(3), 461-476.
- Boehm, O. (2014). *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford University Press.
- Bolduc, R. (2015). *Kant e Spinoza. Rencontre paradoxale*. Le Félin.

- Brewer, K. e Watkin, E. (2012). Difficulty Still Awaits: Kant, Spinoza and the Threat of Theological Determinism. *Kant-Studien*, 103(2), 163-187.
- Britton, W. (2016). *Kant and the Ground(s) of Dignity: The Centrality of the Fact of Reason*. [Tesi]. Georgia State University. URL: https://scholarworks.gsu.edu/philosophy_theses/195.
- Campo, A. (2020a). Il *Faktum* della ragione: tra uso trascendentale delle categorie e uso pratico della ragione". *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 705-740.
- (2020b). L'adeguatezza della legge morale: Spinoza, Kant e l'esperienza della libertà. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 12(2), 429-458.
- Campo, M. (1933). Spinoza e Kant. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 25, 38-84.
- Carabellese, P. (1969). *La filosofia dell'esistenza di Kant*. Adriatica.
- Carnois, B. (1973). *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Éditions du Seuil.
- Castaing, J. (1990). *Kant et Spinoza*. In O. Bloch (a cura di), *Spinoza au XVIII Siècle*. (pp. 263-284). Klincksieck.
- Chagas, F. C. (2008). *The Fact of Reason and the Feeling of Respect*. In V. Rohden, R. Terra, G. A. Almeida e M. Ruffing (a cura di), *Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*. (pp. 83-91). De Gruyter.
- Chignell, A. (2012). Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza. *Mind*, 121(483), 635-675.
- Cody Staton, M. (2013). Kant, Spinoza and the Regulative Role of the Theological Idea in the Critique of Judgment. *Acta Universitatis Carolinae. Studia Philosophica Europeanea*, 2, 17-34.
- Crampe-Casnabet, M. (1985). Kant et Spinoza: le sens d'une philosophie chimérique. *Les cahiers de Fontenay*, 36-38, 57-63.
- Crépon, M. (1998). Le jeu de Kant et Spinoza dans le livre XV des «Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité». *Les études philosophiques*, 3, 389-402.
- D'Anna, G. (2002). *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Mimesis.
- Dahlstrom, O. (2018). *Kant and His German Contemporaries. Volume II: Aesthetics, History, Politics, and Religion*. Cambridge University Press.
- De Flaviis, G. (1984). *Kant e Spinoza*. Sansoni.

- Dejardin, B. (2001). *L'immanence ou le sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*. L'Hartmann.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. G. Guglielmi (trad). Cortina.
- (2006). *Spinoza e il problema dell'espressione*. S. Ansaldi (trad). Quodlibet.
- (2010). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. A Pardi (trad). Ombre Corte.
- Di Giovanni, G. (1992). *The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection*. In P. Guyer (a cura di), *The Cambridge Companion to Kant*. (pp. 417-447). Cambridge University Press.
- Drivet, D. (2002). L'unità della ragione e il primato della ragion pratica in Kant. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 94(3), 387-424.
- Düsing, K. (1993). Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant. *Studi Kantiani*, 6, 23-46.
- Emilsson, E. K. (2007). *Plotinus on Intellect*. Clarendon Press.
- Fernández García, G. (1992). Kant contra Spinoza? Dos éticas de l'autonomia. *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía*, 9, 139-156.
- Franks, P. W. (2005). *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*. Harvard University Press.
- Freud, S. (2000). L'inconscio. In *Opere. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (1915-1917)*. (pp. 49-88). C. L. Musatti. Boringhieri.
- Freudiger, J. (1993). Der Pantheismusstreit: Eine Bestandsaufnahme. *Kriterion*, 5, 39-48.
- Galvin, R. (2017). Kant's Two Facts of Reason. *History of Philosophy Quarterly*, 34(1), 37-56.
- (2019). Freedom and the Fact of Reason. *Kantian Review*, 24(1), 27-51.
- Garret, D. (2009). Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal. In O. Koistinen (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. (pp. 284-302). Cambridge University Press.
- Giannetto, G. (2014). *Intuizione intellettuale e sintesi trascendentale in Kant*. La Scuola di Pitagora.
- Gonnelli, F. (1991). Dalla Critica della ragion pratica alla Dottrina della virtù: imperativo categorico, analogia e teleologia morale in Kant. *Studi Kantiani*, 4, 59-92.

- ____ (1999). *Guida alla lettura della «Critica della ragion pratica» di Kant*. Laterza.
- Götschel, W. (2004). *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. University of Wisconsin Press.
- Grassi, L. (1941). Il problema della libertà in Spinoza e in Kant. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 9(68), 68-90 e 140-161.
- Guyer, P. (2007). Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy. *Inquiry*, 50, 444-464.
- Hanke, T. (2016). Motivationen für das Selbst. Kant und Spinoza im Vergleich. *Kant-Studien*, 107(1), 196-199.
- Haynes, P. (2012). *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*. Bloomsbury.
- Heinrich, D. (1973). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In G. Prauss (a cura di), *Kant. Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. (pp. 223-254). Kiepenheuer und Witsch.
- Hoffer, N. (2016). The Relation Between God and the World in the Pre-critical Kant: Was Kant a Spinozist? *Kantian Review*, 21(2), 185-210.
- Hogan, D. (2009). *Noumenal Affection*. *Philosophical Review*, 118(4), 501-532.
- Ibáñez Fanés, J. (2004). El salto ético, o por dónde empezar (Spinoza con Kant). *Quaderns de Filosofia*, 36, 81-99.
- Israel, I. (2001). *Radical Enlightenment*. Oxford University Press.
- Ivaldo, M. (2007). Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte. In G. Cunico (a cura di), *Etica, religione, storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*. (pp. 63-87). Il Melangolo.
- ____ (2017). Il «fatto della ragione» nella Dottrina della scienza 1804-II (lez. 27-28) con riferimento alla corrispondente dottrina di Kant. In A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte. III*. (pp. 7-21). Europhilosophie Éditions.
- Jaquet, C. (1997). La perfection de la durée. *Les Études philosophiques*, 2, 147-156.
- ____ (2015). *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Garnier.
- Joachim, H. H. (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon Press.
- Kain, P. (2010). Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason. In B. Lipscomb e J. Krueger (a cura di) *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*. (pp. 211-233). De Gruyter.

- Kleingeld, P. (2010). Moral Consciousness and the 'Fact of reason'. In A. Reath e J. Timmermann (a cura di), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. (pp. 55-72). Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (1989). Morality as Freedom. In Y. Yovel (a cura di), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*. (pp. 159-187). Kluwer Academic.
- Kryluc, M. (2017). Gallows Pole: Is Kant's Fact of Reason a Transcendental Argument? *Review of Metaphysics*, 70(4), 695-725.
- Lærke, M. (2009). Immanence et exteriorité absolue: sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 199(2), 169-190.
- ____ (2012). Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(1), 57-77.
- Landucci, S. (1994). *Sull'etica di Kant*. Guerini e Associati.
- Lord, B. (2011). *Kant and Spinozism*. Palgrave MacMilan.
- ____ (2015). *Spinoza Beyond Philosophy*. Edimburgh University Press.
- Lugarini, L. (1950). *La logica trascendentale kantiana*. Principato.
- Łuków, P. (1993). The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge. *Kant-Studien*, 84, 204-221.
- Macherey, P. (1992). *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du Spinozisme*. PUF.
- ____ (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. PUF.
- ____ (2016). *Hegel o Spinoza*. E. Marra (trad.). Ombre Corte.
- Martínez, J. (2004). Kant y Espinosa: deseo patológico y deseo como esencia humana. *Endoxa: Series Filosóficas*, 18, 339-354.
- Mathieu, V. (2014). Introduzione. In I. Kant, *Critica della ragion pratica*. (pp. V-XXX). V. Mathieu (trad.) Bompiani.
- Mignini, F. (1994). Sub specie aeternitatis. *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1, 41-53.
- Förster, E. e Melamed, Y. Y. (2013). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge University Press.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza: l'expérience de l'éternité*. PUF.
- ____ (2001). Spinoza's Reception and Influence. In G. Lloyd (a cura di), *Spinoza: Critical Assessments. IV*. (pp. 1-22). Routledge.
- ____ (2009). *Spinoza et le spinozisme*. PUF.
- Morfino, V. (1999). L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza. *Rivista di Storia della Filosofia*, 54(2), 239-254.
- ____ (2012). L'uso dell'avverbio 'simul' nell'Etica. In *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*. (pp. 355-378). Mimesis.

- (2016). *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Olms.
- Morichère, B. (1980). L'objet transcendantale et la question du 'spinozisme' de Kant. *Cahiers philosophiques*, 3, 33-48.
- Nadler, S. (2002). Eternity and Immortality in Spinoza's *Ethics*. *Midwest Studies in Philosophy*, 26, 224-244.
- Newlands, S. (2018). *Reconceiving Spinoza*. Oxford University Press.
- O'Neill, O. (2011). Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7-8, 30-41). In I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. (pp. 81-99). O. Höffe (a cura di). Akademie Verlag.
- Philonenko, A. (1959). *Introduction à I. Kant. Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Vrin.
- Prauss, G. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Klostermann.
- Prélorentzos, Y. (1999). Droit et vertu : l'opposition entre Spinoza et Kant. *Diotima*, 27, 76-86.
- Puls, H. (2018). The Immediate Consciousness of Moral Law: Respect and Moral. *Contextos kantianos*, 7, 159-183.
- Pupi, A. (1960). *Alla soglia dell'età romantica*. Vita e Pensiero.
- Raciti, G. (1999). L'ospite orientale. Su spinozismo e modernità. In G. Raciti, G. Auteri e P. Manganaro, *Saggi su Colli, Spinoza e Derrida*. (pp. 1-14). Quaderni di Próodos. CUECM.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press.
- Rensi, G. (1972). *Spinoza*. Bocca.
- Richardson, J. (2019). Spinoza, Kant and the Sublime. *Textual Practice*, 33(5), 839-857.
- Rice, C. (1991). La causalité adéquate chez Spinoza. *Philosophiques*, 19(1), 45-49.
- Rodríguez, G. M. (2018). El *Faktum* de la razón como actividad autoconstitutiva. Sobre la fundamentación de la moralidad kantiana. *Diánoia*, 63(80), 53-69.
- Ross, A. (2009). What Is the 'Force' of Moral Law in Kant's Practical Philosophy? *Parallax*, 15, 27-40.
- Sangiaco, A. e Nachtomy, E. (2018). Spinoza's Rethinking of Activity: From the *Short Treatise* to the *Ethics*. *The Southern Journal of Philosophy*, 56(1), 101-126.
- Scaravelli, L. (1973). *Scritti kantiani*. La Nuova Italia.

- Schönecker, D. (2013a). Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61(1), 91–107.
- (2013b). Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions. *Kant Studies Online*, 1-38.
- Scribano, E. (2006). *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Laterza.
- (2009). Causalité de la raison et liberté chez Spinoza. *Revue Philosophique De Louvain*, 107(4), 567-582.
- (2011). Spinoza e la conoscenza del bene e del male. In *Centralità del dubbio: un progetto di Antonio Rotondò*. (pp. 571-597). Olschki.
- Spinoza, B. (2007). *Etica*. In *Opere*. (pp. 785-1088). F. Mignini (trad.). Mondadori.
- Sussman, D. (2008). From Deduction to Deed: Kant's Grounding of the Moral Law. *Kantian Review*, 13, 52-81.
- Sylvain, Z. (1989). *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Klincksieck.
- Tenenbaum, S. (2012). The Idea of Freedom and Moral Cognition in *Groundwork III*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84, 555-589.
- Tilliette, X. (2001). *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*. F. Tomasoni (trad.). Morcelliana.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band I: Die Spinozarenaissance. I*. Klostermann.
- Timmermann, J. (2010). Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality. In A. Reath e J. Timmermann (a cura di), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. (pp. 73-89). Cambridge University Press.
- Ward, C. (2002). Spinozism and Kant's Transcendental Ideal. *Idealistic Studies*, 32(3), 221-236.
- Ware, O. (2014). Rethinking Kant's Fact of Reason. *Philosophers' Imprint*, 14(32), 1-21.
- (2015). Accessing the Moral Law through Feeling. *Kantian Review* 20(2), 301-311.
- (2017). Kant's Deductions of Morality and Freedom. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(1), 116-147.
- Willascheck, M. (1991). Die Tat der Vernunft: Zur Bedeutung der kantischen These vom 'Factum der Vernunft'. In G. Funke (a cura di), *Akten des VII Internationalen Kant-Kongresses*. (pp. 456-466). Bouvier.
- Wittgenstein, L. (1974). *Quaderni 1914-1916*. A. G. Conte (trad.). Einaudi.

- Wolff, M. (2009). Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(4), 511-549.
- Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.
- Zammito, H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press.
- (2002). *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. University of Chicago Press.
- Zupančič, A. (2012). *Etica del reale. Kant, Lacan*. L. F. Clemente (trad.). Orthotes.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1645>

Johan Ludvig Heiberg and his Diagnosis of the Crisis in Golden Age Denmark

Johan Ludvig Heiberg y su diagnóstico de la crisis de la época en la Edad de Oro de Dinamarca

Nassim Bravo

Universidad Panamericana, campus Aguascalientes.

México

fbravo@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-1165-2496>

Recibido: 16 – 12 – 2019.

Aceptado: 04 – 04 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

In this article, I explore Johan Ludvig Heiberg's diagnosis of the crisis of his age, Golden Age Denmark, in his treatise *On the Significance of Philosophy*, published in 1833. Although in recent times there is a renewed interest in the intellectual scene of Golden Age Denmark, in part due to the current relevancy of a thinker such as Søren Kierkegaard, it is a fact that one of its most important figures, J. L. Heiberg, has been more or less ignored by contemporary scholars. Thus, in this article I try to shed light on his figure and thought, especially on his attempt to use Hegelian philosophy to solve the cultural crisis of his time.

Keywords: J. L. Heiberg; cultural crisis; Golden Age Denmark; nihilism.

Resumen

En este artículo examino el diagnóstico elaborado por Johan Ludvig Heiberg acerca de la crisis de su época, la llamada Edad de Oro de Dinamarca, en su obra de 1833 *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. A pesar de que en los últimos tiempos se ha mostrado un mayor interés por el mundo intelectual de la Edad de Oro danesa, en gran parte debido a la vigencia de un pensador como Søren Kierkegaard, lo cierto es que se conoce poco o nada acerca de una de sus más importantes figuras, J. L. Heiberg. Con esto en mente, en el presente artículo intento arrojar luz sobre su figura y su pensamiento, especialmente su proyecto de utilizar la filosofía hegeliana para resolver la crisis cultural de su tiempo.

Palabras clave: J. L. Heiberg; crisis cultural; Edad de Oro de Dinamarca; nihilismo.

Introducción

El objetivo general de este artículo es, como lo indica el título, ofrecer un análisis del diagnóstico y la solución propuesta por el poeta danés Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) frente a lo que él mismo designó como la crisis de la época, es decir, la crisis del periodo histórico conocido como la Edad de Oro de Dinamarca.

Considero que esto es importante por varias razones. Johan Ludvig Heiberg es un escritor prácticamente desconocido en el mundo hispanohablante, pero incluso en Dinamarca se le conoce poco y de forma superficial. Usualmente se le identifica como un nombre más dentro de la lista de autores en la historia de la literatura danesa del siglo XIX y, fuera del campo de las letras, se le concede poca o ninguna importancia. Se le reconoce, quizá, como uno de los “adversarios hegelianos” de Søren Kierkegaard (1813-1855), lo cual significa que la imagen que recibimos de él está cubierta por una luz negativa e incluso caricaturesca. Como señala Jon Stewart (2009, p. 35), la asociación con Kierkegaard ha tenido la consecuencia desafortunada de que la posteridad ha descartado a Heiberg como un imitador poco original de Hegel.

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX el nombre de Heiberg no solo era importante en Dinamarca: era toda una institución. Las figuras que reconocemos como los grandes de la literatura danesa —Søren Kierkegaard, H. C. Andersen, Henrik Ibsen— en algún momento anhelaron la aceptación de Heiberg y hubieran considerado un honor ser equiparados con él. Pero, como apunta de forma perspicaz Henning Fenger (1971, p. 17), un danés de la época hubiera sonreído con escepticismo si alguien hubiera colocado a Kierkegaard, Andersen o Ibsen en el mismo nivel que Heiberg.

Heiberg, entonces, es un pensador indispensable para comprender la Edad de Oro en Dinamarca. Su papel como crítico literario, poeta, dramaturgo y director del Teatro Real de Copenhague fue fundamental para la historia de la literatura escandinava. Como filósofo, Heiberg, es verdad, fue un hegeliano y se reconocía a sí mismo como hegeliano. No obstante, el hegelianismo heibergiano estaba lejos de ser una mera repetición de las tesis del gran filósofo alemán y resultaba incluso original. De modo parecido a los hegelianos de izquierda como Strauss o Feuerbach, Heiberg entendía la filosofía de Hegel no solo como un sistema abstracto de pensamiento, sino primordialmente como

un instrumento para transformar la realidad. Pero a diferencia del hegelianismo de izquierda, Heiberg no entendía dicha transformación como la culminación necesaria de un extenso proceso histórico —que debía terminar, en lecturas como la de Marx, en un movimiento social revolucionario—, sino como un cambio cultural realizado por una filosofía —la hegeliana, desde luego— puesta al alcance de la gente a través del arte. Según Heiberg, solo una filosofía mediada por el arte es capaz de elevar la conciencia de la gente a fin de vencer el nihilismo y la frivolidad de la cultura, los elementos principales de la crisis de la época. Con esto en mente, en el presente artículo me propongo examinar esta novedosa visión del poder transformador de la filosofía y, de paso, ofrecer una imagen general de la figura y el pensamiento de Johan Ludvig Heiberg. Dado que uno de los propósitos fundamentales es dar a conocer al lector hispanohablante a un autor que ha pasado desapercibido, podría decirse que este trabajo desea contribuir a la historia de la filosofía. No existen en nuestro idioma artículos académicos dedicados a la obra de Heiberg. En este sentido, estoy convencido de que una introducción a su pensamiento como la que se ofrece a continuación es una aportación valiosa a nuestra literatura en castellano.

En la primera sección del artículo haré una breve descripción del contexto histórico de la denominada Edad de Oro de Dinamarca. Después, en las secciones dos y tres, hablaré de la trayectoria intelectual de Johan Ludvig Heiberg, empezando con su primer contacto con el pensamiento de Hegel y los primeros años de su campaña para introducir el hegelianismo en Dinamarca, la formulación del concepto de “poesía especulativa”, el género artístico que, según Heiberg, sería capaz de comunicar a la gente las verdades superiores de la filosofía hegeliana, hasta el final de su carrera como director del Teatro Real de Copenhague. En la cuarta sección examinaré el diagnóstico de la crisis elaborado por Heiberg en su obra *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente (Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid)* (1833). En este controversial libro —originalmente concebido como una invitación para un curso de filosofía hegeliana—, el poeta danés describe el carácter transicional de la época. Para Heiberg, un torrente de ideas nuevas, las ideas modernas de la Ilustración, inundan la cultura de la época y comienzan a romper con los antiguos paradigmas. Sin embargo, tales ideas no han sido todavía asimiladas de una forma adecuada y, en consecuencia, la época se encuentra en un estado de confusión. Tan solo la filosofía (hegeliana) es capaz de enfrentarse a dicha confusión

y superar la crisis. Por último, en la quinta sección analizo, a modo de conclusión, el concepto heibergiano de “poesía especulativa”, su propuesta definitiva para lidiar con la crisis de la época. Heiberg siempre estuvo convencido de que era posible transmitir las verdades superiores de la filosofía de forma clara y atractiva sin rebajar su contenido, y creía que esta comunicación podía tener un impacto decisivo en la cultura y en la vida de las personas.

1. La crisis de la Edad de Oro de Dinamarca

Desde un punto de vista externo, resulta a menudo desconcertante que el periodo conocido como la Edad de Oro de Dinamarca se haya caracterizado por transcurrir en un estado casi permanente de crisis. De hecho, el esplendor literario y artístico de la época fue en gran medida una reacción a dicha crisis y, en consecuencia, no puede entenderse sin ella. El pequeño reino de Dinamarca constituye una miniatura de las convulsiones que sacudieron a Europa durante las últimas décadas del XVIII y las primeras del XIX. El príncipe heredero Federico (1768-1839), más adelante Federico VI, regente del reino desde 1784, era el modelo perfecto del autócrata ilustrado de la época: un monarca absoluto generoso y con inclinaciones liberales. Al igual que con sus coetáneos absolutistas, la ejecución de Luis XVI en 1794 obligó a Federico a abandonar sus antiguas ideas liberales y a dar un viraje político hacia un conservadurismo reaccionario (cfr. Bravo, 2013, pp. 11-12). Tal transformación, sin embargo, no impediría la desdichada alianza con Napoleón Bonaparte y, como consecuencia funesta, el terrible bombardeo sobre Copenhague por parte de la armada británica en 1807. Al desastre bélico siguió el desastre económico —la bancarrota en 1813, el año en el que nace Kierkegaard— y el desastre político —la cesión de Noruega al odiado rival, Suecia, en el Tratado de Kiel de 1814—, al tiempo que una efervescencia social y religiosa envolvía como un torbellino al ahora reaccionario Federico VI.

Este es el escenario que enmarca a la Edad de Oro. Como observa Bruce H. Kirmmse (1990, p. 26), la arruinada Copenhague, que poco antes había sido un próspero centro comercial, tuvo que consolarse con un apogeo cultural de las letras y las artes. Pero en medio de tal esplendor, también era posible apreciar la inminencia de un cambio radical en los distintos aspectos de la vida danesa. En la arena política, la creación de cuatro Asambleas representativas en Itzehoe, Slesvig, Viborg

y Roskilde limitaban el poder absoluto de la corona y proporcionaban una base sólida para los grupos liberales que le exigían al monarca una constitución (cfr. Kirmmse, 1990, pp. 45-49), misma que les sería otorgada —de forma pacífica, a diferencia del resto de Europa— en aquel turbulento año de 1848. En lo religioso, la ortodoxia luterana de la Iglesia de Dinamarca, encabezada por el obispo Jakob Peter Mynster (1775-1854), debía enfrentarse a reformadores populares como Grundtvig (1783-1872) y otros grupos revivalistas cristianos (cfr. Toftdahl, 1969, p. 14). En el ámbito académico, los profesores de la escuela racionalista, la corriente predominante en la Universidad de Copenhague, miraban con recelo la creciente popularidad de la filosofía hegeliana entre los estudiantes (cfr. Stewart, 2007, pp. 2-3).

La *intelligentsia* de la capital danesa —poetas, filósofos, teólogos y artistas— era consciente del estado de crisis. El orden establecido había colapsado y algo nuevo estaba a punto de llegar. Era evidente que estaba ocurriendo un cambio de paradigmas radical e intempestivo, acentuado en lo material por el desastre financiero de Dinamarca, pero que también impactaba con fuerza las demás esferas culturales: la política, la religión y las artes. Era una tempestad para la que pocos estaban preparados, a pesar de que muchos la advirtieron. Pero ninguna denuncia de la crisis fue tan solemne y dramática como la de Johan Ludvig Heiberg.

2. Vida y trayectoria intelectual de Johan Ludvig Heiberg

Heiberg nació en Copenhague el 14 de diciembre de 1791.¹ Desde la cuna estaba destinado al mundo de las letras. Su padre, Peter Andreas Heiberg (1758-1841), era el modelo perfecto del hombre de la Ilustración. Francófilo, Heiberg padre era un partidario fervoroso de la Revolución y, como figura pública, era un activista político incansable que impulsaba sus ideas liberales a través de dramas y sátiras políticas. La corona, cada vez más conservadora y recelosa, terminaría por exiliarlo en el 1800.

¹ La principal fuente contemporánea para la vida de Heiberg es la autobiografía de su esposa, la actriz y escritora Johanne Luise Heiberg, *Et Liv genoplevet i Erindringen* (1973). Los textos “canónicos” sobre Heiberg son J. L. Heiberg og hans Slægt paa den danske Skueplads (1891), de Arthur Aumont, y Johan Ludvig Heiberg (1947-1949), de Morten Borup. Textos más recientes son el ya citado *The Heibergs* (1971), de Henning Fenger, y *Tankens Våben. Johan Ludvig Heiberg* (2001), de Vibeke Schrøder.

Heiberg hijo heredaría de él su amor por las letras, por Francia y por la pulcritud estilística del clasicismo francés (cfr. Fenger, 1971).

La madre, Thomasine Buntzen (1773-1856), luego Thomasine Heiberg y, por último, *Fru Gyllembourg*, era también una figura peculiar. Casada a los dieciséis años con Peter Andreas, quien era quince años mayor que ella, Thomasine admiraba a su nuevo esposo, aunque no lo amaba. Cuando Heiberg padre partió al exilio a París en el 1800, Thomasine se enamoró de un barón sueco, el elegante Carl Frederik Gyllembourg-Ehrensward (1767-1815), uno de los amigos liberales de Peter Andreas. De forma inusitada y escandalosa, la madre del pequeño Heiberg, quien contaba en aquel momento con nueve años, le exigió el divorcio al exiliado Peter Andreas en su famosa *lettre remarquable* (Gyllembourg, 1882), ahora un texto clásico de la literatura danesa. El humillado republicano se negó, pero la solicitud fue aceptada finalmente por la corona danesa en 1801 (Nun, 2009: 152-153) y, ese mismo mes, para horror de la buena sociedad de Copenhague, contrajo matrimonio con Gyllembourg. De cierta manera, este episodio novelesco la conduciría al mundo de las letras y marcaría el tono de su actividad como escritora. Sus novelas cortas como *La familia Polonius (Familien Polonius)*, *La llave mágica (Den magiske Nøgle)* y, de forma especial, *Una historia cotidiana (En Hverdags-Historie)* son piezas fundamentales en el realismo danés de la Edad de Oro.

Con esta familia, Johan Ludvig tenía marcado el camino hacia la gloria literaria. En 1809 se matriculó como estudiante de filología y filosofía en la Universidad de Copenhague. Su mente inquieta lo llevaría a probar suerte dos años estudiando medicina, luego estética, griego y latín, hasta graduarse, por último, con una tesis acerca del drama español y Calderón de la Barca. Tras dejar la universidad, Heiberg se mudó a París, en donde vivió con su padre, el exiliado Peter Andreas. En la capital francesa, Heiberg añadió una habilidad más a su singular repertorio: aprendió a tocar la guitarra y, como maestro de este instrumento, se ganó la vida durante aquellos años. El mismo Heiberg (1861, pp. 491-492) apunta de forma jovial en sus *Fragmentos autobiográficos (Autobiographiske Fragmenter)*: “En 1819 se representó una obra mía (*La profecía de Tycho Brahe*) con motivo del cumpleaños de Su Majestad el rey y, a pesar de todo, no sabía aún si debía ser poeta y un teórico de la estética, o doctor, historiador de la naturaleza, diplomático o incluso inspector de tierras”.

Su siguiente destino fue Kiel, la capital del ducado de Holstein, entonces todavía una posesión de la corona danesa. En la universidad de esta ciudad, Heiberg fue nombrado profesor de literatura danesa y mitología nórdica. Fue durante este periodo que el poeta danés entró en contacto por primera vez con Hegel: un colega germano le prestó una copia de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.² Perplejo en un comienzo por la oscuridad del texto, Heiberg tuvo la oportunidad de viajar a Berlín en el verano de 1824, donde conoció no solo a eminentes discípulos de Hegel, sino al mismísimo maestro. El legendario profesor no solo lo recibe en su hogar y le presenta a su familia, sino que también responde de buena gana a sus “inmaduras observaciones” (Heiberg, 1861, p. 500). Aunque es posible que el entusiasmo de Heiberg le hiciera exagerar las atenciones de Hegel, es bastante probable que en efecto lo conociera en persona (cfr. Stewart, 2004-2005, p. 147).

En el camino de regreso a casa, se detiene en Hamburgo. Ahí tiene una revelación, una experiencia casi sobrenatural. Escribe Heiberg:

[...]repentinamente, de un modo que ni antes ni después he experimentado, fui capturado por una momentánea visión interna, lo mismo que si un rayo de luz hubiera iluminado para mí la región entera y despertara en mí el pensamiento central hasta ahora oculto. A partir de ese instante, el sistema [de Hegel] en sus lineamientos generales me resultó claro y quedé absolutamente convencido de que lo había comprendido en su esencia más íntima, sin importar los muchos detalles que aún no he entendido y que tal vez nunca entenderé. En verdad puedo decir que ese singular instante ha sido la más importante coyuntura en mi vida, pues me dio una paz, una seguridad y una confianza en mí mismo que hasta entonces jamás había conocido (1861, pp. 500-501).

Gracias a esta revelación, Heiberg pudo ver su vida bajo una luz nueva. Incluso su labor dramática se transformó. Según su propio testimonio, jamás habría escrito vódeviles si no hubiera sido por Hegel.

² En cambio, según el testimonio de este colega, Johan Erik von Berger, la obra que le prestó a Heiberg no fue la *Enciclopedia*, sino la *Ciencia de la lógica*. Cfr. Von Berger (1947, p. 153) y Fenger (1971, p. 72).

Sin la ayuda de la visión total del sistema hegeliano, Heiberg no hubiera sido capaz de descubrir “la relación de lo finito con lo infinito ni ese respeto por las cosas finitas que antes no poseía” (1861, p. 502).

A partir de ese momento, Heiberg se consideró un converso hegeliano y asumió con solemnidad la misión de llevar la nueva filosofía a su país natal. Así, de regreso a Kiel, Heiberg escribió su primer tratado hegeliano, *Sobre la libertad humana (Om den menneskelige Frihed)*. En una carta a H. C. Ørsted, Heiberg expresa con candidez su admiración por Hegel, a quien considera uno de los más grandes genios de la historia, aunque también se percata de una gran dificultad: “Su estilo [el de Hegel] tiene ciertamente algo de inaccesible; en efecto, a menudo es incluso gramaticalmente incorrecto y, en consecuencia, resulta imposible de entender” (1947, p. 165).

Heiberg estaba de vuelta en Copenhague el 18 de abril de 1825. Si bien era consciente de que su público lector potencial solo podría encontrarlo en la población urbana, aun así se propuso ir más allá de la “élite cultural”, es decir, los estudiantes y profesores universitarios. Su idea era impactar en todas las esferas de la clase burguesa: “hombres o mujeres, artesanos o aprendices, funcionarios públicos o criados, estudiantes o no académicos” (Vinten-Johansen, 2003, p. 347). Y, por supuesto, no perdía de vista su misión hegeliana. Parecía una quimera, pero Heiberg no se amedrentó.

Aunque aspiraba a obtener un puesto como profesor en la Universidad de Copenhague, las posibilidades de que esto ocurriera eran pocas. Heiberg concentró entonces sus esfuerzos en lo que era su especialidad: la composición de dramas. Jonas Collin, quien era entonces el director del Teatro Real, apoyó su proyecto de crear un vodevil danés, el género burlesco que había conocido en París (cfr. Heiberg, 1861, pp. 502-503). En el periodo entre 1825 y 1828, Heiberg compuso sus mejores vodeviles, obras que se convertirían en clásicos de la literatura danesa, pero que desde sus respectivos estrenos gozaron de una popularidad inmensa. Gracias a este éxito espectacular en escena, Heiberg recibió en 1829 un puesto oficial permanente como poeta y traductor del Teatro Real de Copenhague (cfr. Heiberg, 1861, p. 503).

Heiberg estaba creando toda una escuela literaria y ahora necesitaba un órgano de divulgación. Con esto en mente, en 1827 fundó el famoso *Kjøbenhavns flyvende Post* (cfr. Heiberg, 1861, p. 503). Se trata de la publicación periódica literaria más importante y representativa en la Edad de Oro de Dinamarca. Por sus páginas pasaron los autores más

importantes del momento, como Kierkegaard o Andersen. El ascenso vertiginoso de Heiberg llegó a su cúspide cuando en 1831 contrajo matrimonio con la bella y talentosa Johanne Luise Pätges, la primera actriz de la escena danesa.

A comienzos de los años treinta, Heiberg no solo se había consolidado en Copenhague, sino que se había convertido de forma inadvertida en la autoridad absoluta en todas las cuestiones estéticas y literarias en Copenhague. Este era un buen momento para iniciar su campaña de proselitismo hegeliano. En 1832 publicó *Elementos fundamentales de la filosofía de la filosofía o la lógica especulativa* (*Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik*), una síntesis de los principales planteamientos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Aunque el texto pasó desapercibido, preparó el terreno para su siguiente obra hegeliana, *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, publicada en 1833 y en la que Heiberg anuncia y describe la crisis de la época. En la siguiente sección examinaremos con más detenimiento este libro. En 1837, Heiberg inició la publicación de una revista específicamente hegeliana, *Perseus*, la cual, a pesar de tener una corta vida, tuvo un impacto notable en la comunidad académica.

En aquel momento apareció en la escena universitaria de Copenhague un joven y brillante teólogo, Hans Lassen Martensen (1808-1884), quien relevaría a Heiberg en su misión de dar a conocer la filosofía hegeliana en Dinamarca. Martensen había conocido a Heiberg en París (cfr. Martensen, 1882, pp. 219-226; Heiberg, 1973, p. 281) y, a partir de ese encuentro, se convenció de que el sistema de Hegel era la construcción racional más perfecta en la historia del pensamiento. Como profesor en la Universidad de Copenhague, las lecciones de Martensen entre 1837 y 1839 fueron inmensamente populares. Los estudiantes comenzaron a sentir entusiasmo por la filosofía de Hegel y, de esta manera, en el transcurso de dos años Martensen consiguió lo que Heiberg no había podido hacer a lo largo de una década: hacer que el hegelianismo echara raíz en la cultura académica danesa.

Libre de una labor profesoral que no se acomodaba bien con su estilo, Heiberg pudo consagrarse a su especialidad, la poesía, y, de manera específica, a un nuevo género inventado por él, la poesía especulativa, una forma de drama ligero diseñado para transmitir con sencillez mensajes filosóficos complejos. Así, en 1838 publicó *Fata Morgana* y, dos años después, los *Poemas nuevos* (*Nye Digte*), que es a menudo

considerada como la obra máxima de Heiberg (cfr. Fenger, 1971, p. 157; Borup, 1947, p. 30).

El último triunfo de Heiberg llegó en 1849, cuando su exitosa trayectoria en la dramaturgia fue recompensada con la posición de director del Teatro Real, misma que ocuparía hasta 1856. Durante este periodo su carrera comienza un proceso de declive que coincide con el final de la Edad de Oro en Dinamarca. Aun así, todavía tuvo tiempo para impulsar la carrera de una de las últimas estrellas literarias de este periodo, el joven dramaturgo Henrik Ibsen, quien había acudido a Copenhague para aprender de él.

Heiberg murió el 25 de agosto de 1860. Como se mencionó en la introducción, la figura de Johan Ludvig Heiberg se ha desdibujado con el tiempo, especialmente fuera de Escandinavia, y quienes la recuerdan la colocan con cierta indiferencia en el amplio nicho de la historia de la literatura danesa. Heiberg, es verdad, forma parte de esa historia. Fue sin duda el principal crítico literario de la época y, con ayuda de sus artículos y reseñas, contribuyó a consolidar y darle forma a la corriente literaria predominante de aquellos años: el realismo danés. A través de sus publicaciones periódicas hizo despegar las carreras de los principales escritores del momento, de quienes fue, de forma alternativa, mentor, colega o rival. Al frente del Teatro Real de Copenhague le dio vida nueva a la escena danesa y contribuyó a crear un teatro nacional. Pero dicha imagen estaría incompleta si no incluyéramos también su labor como filósofo. Incluso en esto era especial. Sus tratados filosóficos no eran, en sentido estricto, trabajos académicos, pero tampoco eran meros panfletos de divulgación. Con ellos, Heiberg tenía la esperanza de transformar la cultura de Dinamarca y, de esta forma, terminar con la crisis de la época.

3. El diagnóstico de la crisis: *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*

En 1833 Heiberg sorprendió al público lector con la publicación de su tratado *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, en donde se plantea desde el comienzo la cuestión de la crisis de la época. Eran tiempos de intensa transformación:

Cualquiera que haya observado con mirada atenta a la presente generación tal como se muestra en las naciones más civilizadas y de la que, en consecuencia, podría decirse que representa a la humanidad en

su actual etapa de desarrollo, sin duda habrá comprobado que dicha generación —enriquecida con la experiencia que los siglos pasados le ha concedido y armada con las fuerzas que solo el instante vivo puede proporcionar— avanza con vigor en una multiplicidad de nuevas direcciones. Sin embargo, ella misma no conoce a dónde la conducirán muchas de esas direcciones y, por lo tanto, no sabe tampoco si todas ellas conducen a una meta en común ni sabe cuál podría ser tal meta. Esta generación está dispuesta a sacrificarse por ideas de las que ella misma no es consciente. Es un soldado valiente que lucha hasta su último aliento sin conocer los planes de su general (Heiberg, 1833, p. 3).

Al igual que muchos de sus contemporáneos, Heiberg era consciente de que su generación vivía en tiempos de gran efervescencia. Era evidente que Dinamarca se encontraba en un estado de crisis desde un punto de vista político y económico. Las guerras napoleónicas acarrearían un desastre tras otro para el pequeño reino de Dinamarca. Más adelante, la agitación política en el ducado germanoparlante de Holstein llevó a la creación de las Asambleas representativas en 1831, lo cual a su vez condujo al ascenso del liberalismo en Dinamarca y a la creación en 1834 del primer diario liberal, *Fædrelandet*, una tendencia que conduciría en última instancia al final de la monarquía absoluta en 1848 y la promulgación de una constitución. No obstante, estos cambios externos no eran tan importantes para Heiberg como las transformaciones culturales que estaban ocurriendo en el interior de la sociedad danesa.

La crisis residía precisamente en este proceso de transición. Según Heiberg, una época transicional, como la suya, no es más que *devenir* y, por lo tanto, carece de una condición estable, puesto que no tiene una existencia fija. Ha habido otros periodos transicionales de esta clase en la historia de la humanidad (por ejemplo, durante la introducción del cristianismo en el mundo romano), aunque las generaciones que viven en ellas no son conscientes de que se encuentran en medio de una crisis. Surgen ideas nuevas que superan y rompen los antiguos paradigmas, y solo cuando las aguas se calman y la historia sigue su curso es que la humanidad se hace consciente de este proceso. Entonces la crisis termina. Mientras tanto, sin embargo, esta nueva ordenación de cosas — la nueva cultura, por decirlo de algún modo— permanece en un “estado embrionario” (Heiberg, 1833, pp. 3-4). Pero no toda la “humanidad” es igual. Para Heiberg, el género humano tiene:

[...] sus representantes, aquellos individuos en los que la consciencia de la humanidad ha despertado a una claridad superior, mientras que, en el caso de las masas, sigue más o menos dormida. A estos representantes los llamamos “artistas”, “poetas”, “maestros de religión” y “filósofos”. También los llamamos “maestros de la humanidad” y “educadores”. Y lo son, pero en virtud de su propio poder individual. Se han ganado tales títulos proporcionando el espejo en el que la humanidad se mira a sí misma y se hace consciente de sí en cuanto objeto de sí misma (1833, p. 11).

En esta etapa transicional hay algunos elementos que son obsoletos y que, por lo tanto, deberían quedar en el pasado, pero hay otros que pertenecen al presente. Por otra parte, Heiberg afirma también que no es posible hacer este tipo de distinción de forma definitiva. Lo que una persona puede considerar impropio y anticuado, otra lo verá como moderno y valioso. De forma previsible, los “representantes” de la humanidad, aquellos que han alcanzado la madurez intelectual, poseen una perspectiva superior y estiman como obsoletas esas mismas cosas que las masas ignorantes consideran de gran importancia. Heiberg formula una segunda distinción al respecto:

Si se desea considerar una vez más las diferencias dentro de esta multiplicidad desde dos puntos de vista principales, podríamos entonces dividir a los individuos entre los cultivados [*de Dannede*] y los incultos [*de Udannede*]. A los segundos se les puede también considerar representantes de la humanidad, aunque, por así decirlo, en una cámara más grande y popular — una especie de cámara baja —, a diferencia de la cámara aristocrática y menos numerosa que está conformada por aquellos a los que, de hecho, se les otorga el título de representantes. Los incultos, por el contrario, al haberse circunscrito meramente a sus propias personas, quedan excluidos de toda otra representación que no sea la de sus propias personas (1833, p. 14).

La división heibergiana entre los “cultivados”, *de Dannede*, y los “incultos”, *de Udannede*, tiene poco que ver con la acumulación de

conocimientos en un sentido libresco o académico, es decir, con aquello que nosotros solemos asociar con una persona “culto” o, en su ausencia, con una persona “ignorante”. Se trata más bien de la posesión o carencia de *Dannelse*, “formación”, el equivalente danés del término alemán *Bildung*. La *Dannelse*, en este contexto, es un proceso no solo educativo, sino existencial, en el que el individuo adquiere una comprensión superior del carácter orgánico de las cosas, esto es, de las relaciones de las partes con el todo. En este sentido, el “inculto”, que carece de esta *Dannelse*, es un individualista que no puede ver más allá de su propia persona, está anclado en lo inmediato y, por consiguiente, es incapaz de comprender el papel de cada cosa particular (su propia persona, la religión, el arte, etcétera) dentro de la totalidad. En este sentido, para Heiberg alguien inculto puede ser, sí, un campesino analfabeta, pero también un doctor en teología, un científico o un político.

Por otra parte, los cultivados tienen mayor autoridad para determinar qué cosas deberían pertenecer al pasado y qué cosas se mantienen vigentes. Su perspectiva superior —esa mirada que comprende el carácter orgánico de las cosas— los hace merecedores del título de “representantes” del género humano, pues son capaces de ver una verdad que está oculta para los demás, los incultos que permanecen cautivos por cuestiones que los cultivados ya han superado. El mejor ejemplo de esto, señala Heiberg, son las disputas teológicas de la época (1833, pp. 14-20).

Según Heiberg, el racionalismo de la Ilustración ya ha vuelto obsoleta la creencia religiosa pura y ha demostrado que Dios se encuentra más allá del alcance del conocimiento humano (1833, p. 16). No obstante, las masas ignorantes se aferran a su antigua fe en búsqueda de edificación. Desde un punto de vista histórico, esto podía observarse en el surgimiento y auge de los grupos revivalistas religiosos y otros tipos de movimientos pietistas alejados de la ortodoxia. Los campesinos habían comenzado a alejarse de la Iglesia tradicional y se sentían cada vez más atraídos por el *grundtvigianismo* y el *herrnhutismo* (cfr. Kirmmse, 1990, pp. 28-39). Si bien los más cultivados, los “representantes”, estaban convencidos de que esta clase de religiosidad pertenecía al pasado, también eran conscientes de que se trataba de un asunto importante para una gran mayoría y, en consecuencia, se sentían obligados a participar en el debate teológico general, por lo regular defendiendo la postura racionalista. Esto no significaba que en lo personal fueran racionalistas, observa Heiberg, ya que el racionalismo había demostrado ya el carácter inescrutable de

Dios, pero el racionalismo al menos “esparce semillas de linaza frente sus puertas [*strøer Hørfrø for deres Døre*] a fin de mantener fuera a los fantasmas” (1833, p. 15),³ es decir, los fantasmas de la superstición y el fanatismo. En otras palabras, los individuos cultivados recurrían al racionalismo en un intento desesperado por preservar la religión a cualquier costo, incluso cuando esto significaba caer en incongruencias. Heiberg concluye:

No sirve de nada ocultar o disimular la verdad; hay que confesar que la religión en nuestra época es en gran parte un asunto para los incultos, mientras que para la gente cultivada es algo del pasado y pertenece a un camino ya recorrido. Ya se había llegado a este triste resultado incluso antes de la Revolución francesa, la cual no hizo sino dejarlo en claro y lograr que una gran multitud de los incultos se pasara a la clase de los cultivados, ya que estos en los últimos tiempos se dedican a la política y, con la Revolución, ahora prácticamente todos se han vuelto políticos. En efecto, la política es en nuestros tiempos la actualidad en la que el mundo cultivado se desenvuelve (1833, p. 16).

La anterior es una de las afirmaciones —que la religión es para los incultos— que provocaron escándalo en la sociedad danesa, en particular en aquel grupo de “gente cultivada” que estaba involucrada todavía en el debate teológico.

Es claro que este pasaje responde a la polémica contemporánea en torno a la postura de Hegel frente a la religión. Si bien el filósofo alemán escribió sobre el fenómeno religioso a lo largo de toda su carrera —hay capítulos dedicados a la religión en la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, solo por mencionar los casos más notables—, la muerte sorprendió a Hegel en noviembre de 1831 sin que hubiera publicado un tratamiento más sistemático sobre esta cuestión. Si bien Philipp Marheineke compiló y publicó las *Lecciones sobre filosofía de la religión* en 1832, apenas unos cuantos meses después de la muerte del maestro, esta edición, basada en los cursos sobre filosofía de la religión

³ Heiberg se refiere a un conocido ritual apotropaico de la época. En el folclor danés del momento, la linaza servía para ahuyentar a los malos espíritus.

impartidos por Hegel en la Universidad de Berlín en 1821, 1824, 1827 y 1831, de inmediato fue motivo de controversia.

El debate giraba en torno a tres cuestiones fundamentales: (1) si Hegel contaba con una doctrina de la inmortalidad del alma compatible con el cristianismo, (2) si la concepción hegeliana de Dios armonizaba con la idea cristiana de un Dios personal, y (3) si Hegel subordinaba la religión a la filosofía. La postura frente a tales preguntas fue el punto determinante para decidir si un discípulo pertenecía a los “hegelianos de derecha” o a los “hegelianos de izquierda”, términos acuñados por David Friedrich Strauss, quien encendió la polémica con su obra *La vida de Jesús*. El hegelianismo de izquierda —en cuyas filas militaban, por ejemplo, Strauss, Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer— sostenía la oposición con la ortodoxia cristiana. El hegelianismo de derecha —defendido por Carl Friedrich Göschel, Carl Daub y Marheineke— defendía la postura contraria. La discusión se extendió a lo largo de los años treinta y culminó con una segunda edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, editada también por Marheineke, aunque en colaboración con Bruno Bauer.

Al igual que muchos otros intelectuales daneses, Heiberg estaba al tanto de la controversia. Conocía la edición de 1832 de las *Lecciones* y, si bien en muchos otros puntos Heiberg seguía a Marheineke y Daub, en la cuestión específica de la religión parece que colocó del lado del hegelianismo de izquierda, postura que produjo escándalo entre el clero y la academia danesas y que podemos ver reflejada en estos pasajes de *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*.

Por otra parte, Heiberg también se había percatado de que un sector considerable de la gente cultivada se había ahora volcado a la política. La observación era precisa, ya que, después de la Revolución de 1830 en Francia, la clase media alta había empezado a interesarse en las vicisitudes de la política, especialmente de la política liberal. Ahora bien, dado que el carácter finito de la lucha política se encuentra atado al presente y posee, en consecuencia, una naturaleza transicional, en realidad no puede contribuir a terminar con la crisis de la época, la cual reside precisamente en ese elemento transicional.

El racionalismo moderno había creado una brecha entre la época y la religión. Como reacción frente a este fenómeno, las masas se aferraban con desesperación a prácticas religiosas anacrónicas, mientras que el sector de clase media, la gente cultivada, o bien perdía el tiempo en debates teológicos bizantinos, o bien, si es que se convencía de que la

religión no constituía ya una alternativa legítima, se consagraba de lleno a la política, es decir, se entregaba a la finitud, olvidándose de lo infinito. En este sentido, la situación del arte y la poesía no era muy diferente. Así como la religión había perdido su puesto central en la cultura danesa, convirtiéndose en un artículo para el ignorante, del mismo modo el arte, al haber perdido su conexión con la infinitud, había terminado por degenerar en un mero objeto de lujo, un producto para el entretenimiento y diversión de la burguesía (cfr. Heiberg, 1833, pp. 20-21).

Ahora bien, si la política o la religión no pueden acabar con los males y la confusión de la época, ¿qué es lo que terminará con la crisis? Heiberg pensaba que el remedio era la filosofía. Dado que la causa del estado transicional (la crisis) de la época son las ideas —o una sobrepoblación de ideas, en palabras de Heiberg—, la responsable de despertar la conciencia de la generación tiene que ser la filosofía:

La filosofía no es más que el conocimiento de lo eterno o de la Idea especulativa, la razón o la verdad; todos estos términos diferentes designan la misma sustancia. La filosofía expone a la idea como la causa única y, en consecuencia, descubre a la idea en todos los efectos finitos (Heiberg, 1833, pp. 5-6).

A diferencia de la política, la cual evoluciona en medio de la etapa transicional de la crisis, la filosofía puede observar, con su perspectiva superior, lo infinito dentro de lo finito y, por lo tanto, es capaz de reconciliar ambas partes:

Solo la filosofía puede penetrar en los múltiples detalles de nuestras metas finitas, especialmente nuestras metas políticas. Solo ella puede ver su tendencia hacia lo infinito y, con este conocimiento, arrojar luz sobre sus aspectos oscuros. Así, solo ella es capaz de abolirlos [*at ophæve dem*] sin destruirlos por completo [*tilintetgjøre dem*]; por el contrario, en su rescisión con respecto a lo infinito [*i deres Ophævelse til det Uendelige*] afirma su validez.⁴ De esta manera, nuestro esfuerzo finito

⁴ En Heiberg, el término danés *Ophævelse*, “abolición” o “supresión”, intenta reflejar el sentido del término técnico hegeliano *Aufhebung*, que se refiere a la abolición de algo, pero preservándolo o asimilándolo. Se trata, sin embargo,

se inserta en lo infinito, lo humano en lo divino, y la limitación desaparece; nuestras ciencias se convierten en filosofía y nuestro Estado recupera su forma ordenadora (Heiberg, 1833, pp. 26-27).

Es también a través de la filosofía que el arte y la religión recuperarán su puesto justo, ya que expresan la misma verdad que la filosofía, a saber, la manifestación de lo infinito en lo finito, o la reconciliación entre lo ideal y lo real, aunque lo hacen a través de una forma distinta y más imperfecta.

La conexión entre estas tres formas de conocimiento humano —la religión, el arte y la filosofía—, así como la convicción de que la religión y el arte solo pueden recuperar la dignidad que les corresponde a través de la filosofía, son nociones que Heiberg toma del pensamiento de Hegel y, de manera más precisa, de su doctrina del *espíritu absoluto* tal como se expone en la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*. El espíritu absoluto constituye la última triada del sistema, la cual consiste, precisamente, en la unificación dialéctica del arte, la religión y la filosofía. En la estructura del idealismo hegeliano, la verdad reside en el Concepto filosófico abstracto, es decir, en el movimiento dialéctico que va de la *universalidad* a su opuesto, la *particularidad*, y, por último, a su unidad, la *individualidad* (Hegel, VI, 358-361).

Heiberg sugiere que hay una especie de poesía diseñada específicamente para comunicar el mensaje filosófico que él considera necesario para la época. El poema didáctico (*Lærdigt*), como Heiberg llama a esta composición especial, “designa la máxima evolución de la poesía” (1833, p. 40). Esto significa que no es simplemente otro género poético, sino el género supremo, puesto que hace realidad la verdadera vocación filosófica de la poesía. Para Heiberg, hay tres ejemplos de esta rara especie de *poetas especulativos* (*speculative Poeter*): Goethe, Calderón y Dante. Acerca del último dice lo siguiente:

El famoso poema de Dante es un poema didáctico en el sentido verdadero y especulativo del término; su propósito es exponer de forma consciente aquello que

de un uso forzado, pues el término danés solo posee el sentido negativo de “abolición”. Es quizá por este motivo que en el pasaje citado Heiberg contrasta *Ophævelse*, que sería una cierta destrucción que admitiría la preservación de algo, con *Tilintetgjørelse*, la aniquilación completa.

todos los demás tipos de poesía exponen de manera inconsciente: la asimilación [*Ophævelsen*] de todo lo finito en lo infinito. En las tres partes que lo componen, *Infierno*, *Purgatorio* y *Paraíso* —las cuales de ningún modo responden a las limitadas concepciones morales que la gente asocia por lo regular con estas palabras— [Dante] ilustra el mundo del pensamiento, la naturaleza y el espíritu o, para expresarlo desde el punto de vista de la lógica, el mundo de la inmediatez, de la reflexión y del concepto en su diferencia y en su unidad (Heiberg, 1833, p. 41).

Años más tarde, Heiberg intentará componer un “poema didáctico” dantesco de este tipo: “Un alma después de la muerte” (cfr. Bravo, 2020). Aquí es importante señalar que si bien Heiberg emplea las categorías dialécticas del pensamiento hegeliano (inmediatez, reflexión, concepto) y, en ese sentido, parecería atribuir esta teoría estética sobre los poemas didácticos a Hegel, las *Lecciones sobre estética* de Hegel no se publicarían sino hasta 1835-1838 y, por lo tanto, es imposible que Heiberg las incorporara en este trabajo de 1833. De hecho, el puesto exaltado que Heiberg le otorga a Goethe como “poeta especulativo” parece armonizar poco con la crítica que Hegel hace del arte moderno y del puesto ocupado por Goethe en esta corriente (cfr. Hegel, XIII, 226-240).

En 1833, al publicar este pequeño tratado, Heiberg estaba convencido de que la única solución para la crisis de la época era la filosofía especulativa de Hegel. Si la esencia de la crisis era su inestabilidad y la ruptura que había creado, con su sobreabundancia de nuevas ideas, entre la temporalidad y la eternidad, lo finito y lo infinito, creando una brecha entre la gente y lo divino, y degradando el arte y la religión, elementos centrales en la cultura de Dinamarca, era comprensible que Heiberg sintiera confianza en los beneficios de un sistema como el hegeliano que insistía en la permanente relación dialéctica entre lo real y lo ideal. No obstante, Heiberg era en primer lugar un poeta y se había hecho dolorosamente consciente de que la filosofía especulativa no era —ni podía ser— tan popular como sus vodeviles. Por consiguiente, no tardaría en percatarse de que la poesía, no las lecciones filosóficas, era la mejor arma que tenía a su disposición.

4. La poesía especulativa

Como se ha visto, para Heiberg la crisis no era la serie de desastres económicos o políticos sufridos por Dinamarca durante las primeras décadas del siglo XIX. La crisis verdadera tenía un aspecto cultural y residía en lo que él denominaba el “carácter transicional” de la época. La sobreabundancia de ideas de la Ilustración —religiosas, políticas, artísticas, etcétera— habían penetrado rápidamente en Dinamarca, desplazando los paradigmas antiguos de manera intempestiva y violenta, pero sin conceder el tiempo necesario para que la cultura local asimilara los paradigmas nuevos.

Por ejemplo, el racionalismo de la Ilustración había declarado de forma abrupta que la religión era un fenómeno cultural obsoleto, cortando así de tajo el vínculo entre lo humano y lo divino, y reemplazando el fervor religioso por el fervor político. El resultado de esto fue un estado generalizado de confusión, según Heiberg. Aquellos que insistían en preservar la religiosidad cristiana incurrieron o bien en el fanatismo supersticioso o en la racionalización excesiva del fenómeno religioso. El resto de la gente miraba con indiferencia estos acontecimientos y continuaba asistiendo a la Iglesia con desgana e impulsada por la fuerza del hábito. En todos estos casos, la religión sufría una degradación.

Algo semejante había ocurrido en el caso de las artes. El proceso secularizador de la Ilustración había convertido el arte, un elemento central de la cultura danesa, en un mero producto de consumo para el entretenimiento de las masas ignorantes. Heiberg presenciaba con inquietud a una burguesía filistea que asistía al Teatro Real no para enriquecer el espíritu, sino para pasar el tiempo. En cambio, aquellos que habían optado por el activismo político —la lucha entre liberales y conservadores alrededor de las cuestiones, por ejemplo, de la libertad de prensa y el constitucionalismo— se entregaban con entusiasmo a su lucha, pero eran incapaces de ver más allá de la inmediatez de sus circunstancias.

La inestabilidad de este proceso transitorio tenía como consecuencia que la gente perdiera la perspectiva más amplia de la naturaleza orgánica de la realidad. Desde su punto de vista hegeliano, Heiberg estaba convencido de que la totalidad de la realidad finita —cada cosa particular, por trivial que fuera— estaba imbuida por la “Idea”, es decir, por lo eterno, lo infinito. La crisis había provocado justamente que se

perdiera de vista esa infinitud. Tras la ruptura, la cultura danesa se había estancado, según Heiberg, en la trivialidad de lo finito. A ese fenómeno cultural le llamó —al igual que otros contemporáneos como Poul Martin Møller o el mismo Kierkegaard— *nihilismo*.

Para Heiberg, la solución consistía, por supuesto, en recuperar para la cultura esa mirada especulativa y filosófica capaz de captar lo infinito dentro de lo finito y de comprender la organicidad del todo. Tal perspectiva superior la ofrecía el sistema de Hegel. Sin embargo, Heiberg, como hombre de letras y divulgador profesional, era consciente de que la oscuridad de la filosofía hegeliana representaba un obstáculo para comunicar su mensaje. Se percató, pues, de que era necesario emplear un medio más accesible, sin que eso significara la degradación de los conceptos filosóficos fundamentales. Con esto en mente, concibió primero la idea del *poema didáctico*, que ya se ha comentado en la sección anterior, y, más adelante, la noción de *poesía especulativa*.

Un primer experimento en esta dirección fue el estreno del drama filosófico titulado *Fata Morgana* el 29 de enero de 1838.⁵ La obra fue un fracaso rotundo. Fue abucheada por el público y su primera temporada fue cortada de forma abrupta después de solo cinco representaciones. La causa del rechazo era que su simbolismo filosófico resultaba demasiado abstracto y oscuro para la audiencia en el Teatro Real. Heiberg había intentado sin éxito plasmar de forma dramática la intuición de que era posible descubrir verdades eternas a través de apariencias finitas.

Un segundo intento, con un resultado mucho más afortunado, fue la publicación en 1841 de sus *Poemas nuevos*, especialmente la comedia dantesca “Un alma después de la muerte (*En Sjæl efter Døden*)”. La obra fue un éxito inmediato. Hans Lassen Martensen, el colega de Heiberg que lo había apoyado en su misión para divulgar el hegelianismo, declaró en aquel momento que la obra debía estar inspirada por “el espíritu de la nueva época” (1841, col. 3205). La posteridad también fue unánime con relación a la importancia de esta pieza: se trataba de la obra máxima de Heiberg (cfr. Fenger, 1971, p. 157). El gran mérito de “Un alma después de la muerte” era que su trama no solo era sencilla, sino divertida, y sus alusiones satíricas eran fácilmente reconocibles por los lectores daneses contemporáneos, características que le ganaron el aplauso general; pero, al mismo tiempo, era profunda en un sentido

⁵ Para un análisis más detallado de la recepción de *Fata Morgana*, cfr. Stewart (2012).

filosófico: denunciaba a través del verso y la broma esa misma crisis que había sido diagnosticada conceptualmente en *Sobre la importancia de la filosofía* (Bravo, 2020, p. 28).

Conclusiones

El “remedio hegeliano” de Heiberg para la crisis cultural de su época, la Edad de Oro de Dinamarca, puede parecerle al lector contemporáneo anticuado y extravagante, algo que tiene poco que ver con nuestra realidad. Quizá tiene razón. Heiberg echó mano de un recurso, la filosofía de Hegel, que en aquel momento resultaba original y revolucionario, pero que en nuestra época ha palidecido frente a otras escuelas filosóficas “perennes” como el aristotelismo o el kantismo. Sin embargo, me gustaría argumentar que el enfoque heibergiano todavía tiene interés para nosotros. Nuestra cultura posmoderna presenta características sorprendentemente parecidas a las que Heiberg detectó en su propia época: la transformación del arte en un producto superficial de consumo masivo; el desprestigio de la religiosidad por parte del afán cientificista contemporáneo, seguido a su vez por una reacción fanática, sectaria y virulenta; el consumismo desbocado que, en su momento, Heiberg llamó filisteísmo. El individualismo, subjetivismo y nihilismo que el poeta danés atribuyó al estancamiento de la cultura en la finitud son aspectos con los que también estamos familiarizados. Un ejemplo elocuente de esto en el terreno de las artes es la oferta de películas y programas de televisión en servicios de *streaming* como Netflix, en los que el público espectador estima como elemento principal la oferta masiva de contenido y el factor entretenimiento más que el valor artístico en cuanto tal. La experiencia contemporánea del fenómeno religioso y espiritual ofrece una imagen semejante. El individuo posmoderno se enfrenta a un menú interminable de ofertas religiosas, desde las grandes religiones tradicionales hasta las opciones personalizadas de espiritualidad *New Age*: lo religioso en la era del consumismo. Asimismo, las creencias del consumidor contemporáneo oscilan de un extremo a otro en el debate, heredado de la modernidad, entre razón y fe, desde el cientificismo que niega todo fenómeno que no cuadre con su paradigma hasta la suspicacia poco ortodoxa de los terraplanistas y activistas anti-vacunas.

Para escapar de la crisis de su tiempo, Heiberg recomendó adoptar una nueva perspectiva, una perspectiva filosófica, que le permitiera al individuo moderno escapar de la trivialidad y comprender el carácter orgánico de la realidad. Si bien podemos no estar de acuerdo en que esa

perspectiva filosófica sea la del sistema hegeliano, hay que admitir que es una intuición interesante la idea de que la filosofía no solo es capaz de resolver problemas culturales, sino también que puede impactar al público en general a través de una presentación artística, no solo a una reducida elite intelectual. En este sentido, como sugiere Jon Stewart (2015, p. 291), Heiberg y la Edad de Oro de Dinamarca tienen todavía mucho por enseñarnos.

Referencias

- Aumont, A. (1891). *J. L. Heiberg og hans Slægt paa den danske Skueplads*. Jørgensen.
- Borup, M. (1947-1949). *Johan Ludvig Heiberg*. Tres volúmenes. Gyldendal.
- Bravo, N. (2013). Dinamarca: el claroscuro de una nación (1784-1848). En L. Guerrero (ed.), *Søren Kierkegaard. Senderos existenciales*. (pp. 11-19). Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- ____ (2020). Heiberg's "A Soul after Death": A Comedic Wake-Up Call for the Age. En J. Stewart y N. Kramer (eds.), *The Crisis of the Danish Golden Age and Its Modern Resonance*. (pp. 27-50). Museum Tusulanum Press.
- Fenger, H. (1971). *The Heibergs*. Twayne Publishers.
- Gyllembourg, T. (1882). Lettre remarquable. En J. L. Heiberg (ed.), *Peter Andreas Heiberg og Thomasine Gyllembourg. En Beretning*. (pp. 157-170). Gyldendal.
- Hegel, F. (1968). *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Band 6: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften der Heidelberger Zeit*. H. Glöckner (ed.). Friedrich Fromman Verlag.
- ____ (1964). *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Band 13: Vorlesungen über die Aesthetik. II*. H. Glöckner (ed.). Friedrich Fromman Verlag.
- Heiberg, J. L. (1833). *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*. C. A. Reitzel.
- ____ (1861). Autobiographiske Fragmenter. En *Prosaiske Skrifter*. Volumen XI. (pp. 485-504). C. A. Reitzel.
- ____ (1947). J. L. Heiberg til H. C. Ørsted. En M. Borup (ed.), *Breve og Aktstykker vedrørende Johan Ludvig Heiberg*. Volumen I. (pp. 164-171). Gyldendal.
- Heiberg, J. Luise. (1973). *Et Liv genoplevet i Erindringen*. Cuatro volúmenes. Gyldendal.
- Kirmmse, B. H. (1990). *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana University Press.

- Martensen, H. L. (1841). *Nye Digte* af J. L. Heiberg. *Fædrelandet*, 398, cols. 3205-3212.
- ____ (1882). *Af mit Levned*. Tres volúmenes. Gyldendal.
- Nun, K. (2009). Thomasine Gyllembourg: Kierkegaard's Appreciation of the Everyday Stories and Two Ages. En J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Volume 7, Tome III: Literature, Drama and Aesthetics*. (pp. 151-168). Ashgate.
- Schrøder, V. (2001). *Tankens Våben. Johan Ludvig Heiberg*. Gyldendal.
- Stewart, J. (2004-2005). Johan Ludvig Heiberg and the Beginnings of the Hegel Reception in Denmark. *Hegel-Studien*, 39-40, 141-182.
- ____ (2007). *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark. Tome II. The Martensen Period: 1837-1842*. C. A. Reitzel.
- ____ (2009). Johan Ludvig Heiberg: Kierkegaard's Criticism of Hegel's Danish Apologist. En J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Volume 7, Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*. (pp. 35-71). Ashgate.
- ____ (2012). Heiberg's Conception of Speculative Drama and the Crisis of the Age: Martensen's Analysis of *Fata Morgana*. En J. Stewart (ed.), *The Heibergs and the Theater: Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*. (pp. 139-160). Museum Tusulanum Press.
- ____ (2015). *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age. Heiberg, Martensen and Kierkegaard*. Museum Tusulanum Press.
- Toftdahl, H. (1969). *Kierkegaard først – og Grundtvig så*. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Vinten-Johansen, P. (2003). Johan Ludvig Heiberg and his Audience in Nineteenth-Century Denmark. En J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. (pp. 343-355). Walter de Gruyter.
- Von Berger, J. E. (1947). Johan Erik von Berger til J. L. Heiberg. En M. Borup (ed.), *Breve og Aktstykker vedrørende Johan Ludvig Heiberg*. Volumen I. (p. 153). Gyldendal.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1651>

The Contemporary Reception of Marx's "Fragment on Machines": Critique and Elements for a Reinterpretation

La recepción contemporánea del "Fragmento sobre las máquinas" de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación

Nicolás Germinal Pagura
Universidad de Buenos Aires
Argentina
nicolas_pagura@yahoo.com.ar

Recibido: 08 - 01 - 2020.
Aceptado: 15 - 03 - 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

The so-called “Fragment on Machines” of Marx has become in recent decades one of his most revisited texts. This has undoubtedly occurred under the influence of the reading carried out by the school of thought known as Italian autonomism, for whom this text would anticipate the stage of capitalism that opens after the crisis of the 1970s. The “Fragment” would theoretically articulate this stage in terms of a “crisis of value measurement” that would result from the impossibility of framing the new form acquired by labor in “postfordism” into the social norm of working time. The fundamental task of this article is to discuss this interpretative key of the “Fragment” and conceptually articulate its central elements in order to undertake an alternative reading of it, which would also have the potential to critically analyze current capitalism.

Keywords: Marx; labor theory of value; Italian autonomism; postfordism; Fragment on Machines.

Resumen

El llamado “Fragmento sobre las máquinas” de Marx se ha convertido en las últimas décadas en uno de sus textos más recuperados. Esto ha ocurrido, indudablemente, bajo el influjo de la lectura realizada por la corriente del autonomismo italiano, para la cual se trata de un texto que anticiparía la etapa del capitalismo que se abre tras la crisis de la década de los setenta. El “Fragmento” permitiría articular teóricamente esta etapa en términos de una “crisis de la medida del valor” que advendría por la imposibilidad de encuadrar en la norma del tiempo de trabajo socialmente necesario la nueva fisonomía que adquiere el trabajo en el “posfordismo”. El objetivo fundamental de este artículo es discutir esta clave interpretativa del “Fragmento” y articular conceptualmente sus elementos centrales a fin de emprender una relectura alternativa de éste, que también serviría para analizar críticamente el capitalismo actual.

Palabras clave: Marx; teoría del valor-trabajo; autonomismo italiano; posfordismo; Fragmento sobre las máquinas.

1. Introducción

En 1939, el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú saca a la luz un volumen que contiene la primera parte de una enorme cantidad de manuscritos elaborados por Marx entre 1857 y 1858. Dos años después, el Instituto edita el segundo volumen. No obstante, la obra es prácticamente inaccesible en occidente hasta 1953, cuando la editorial Dietz de Berlín reedita los dos volúmenes en uno solo con el nombre con el que serán conocidos desde entonces: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) [Elementos fundamentales de la crítica de la economía política (Borrador)]*.

Desde entonces, los *Grundrisse* se han convertido en uno de los textos de referencia de Marx, siendo prácticamente ineludibles, en particular, para los intentos por reconstruir los fundamentos teórico-metodológicos de la crítica de la economía política. Sin embargo, es fundamentalmente la recepción de la corriente del autonomismo italiano la que ha influido para que una sección en particular de estos manuscritos haya acaparado la atención de numerosos lectores contemporáneos. Esta sección ha sido bautizada por esta corriente como “Fragmento sobre las máquinas” (a partir de aquí, para abreviar, el “Fragmento”).

En general, los autonomistas han abordado el “Fragmento” como un texto premonitorio, en el cual yacería una de las claves para la interpretación de la etapa del capitalismo que se abre tras la crisis de la década de los setenta. Esta nueva etapa vendría signada por la hegemonía de un trabajo inmaterial, relacional y afectivo que progresivamente impregnaría la totalidad del entramado social, relegando a un lugar secundario al tradicional trabajo manual ejecutado en la fábrica. El “Fragmento” permitiría articular teóricamente este pasaje en términos de una “crisis de la teoría del valor” que advendría por la imposibilidad de encuadrar en la norma del tiempo de trabajo socialmente necesario la nueva fisonomía que adquiere el trabajo en el “posfordismo”.

El objetivo fundamental que nos proponemos en este artículo es discutir la interpretación autonomista del “Fragmento” y articular conceptualmente sus elementos centrales a fin de emprender una relectura alternativa con potencialidad para analizar críticamente el capitalismo actual.

Comenzaremos reconstruyendo algunas ideas del “Fragmento” que —según entendemos— han sido interpretadas confusamente por

gran parte de los autonomistas. Particularmente, nos enfocaremos en lo que el texto plantea en torno de la supuesta pérdida de vigencia de la ley del valor, para lo cual tendremos que abordar otras cuestiones relevantes, como el lugar asignado a la ciencia y la tecnología, así como el concepto de *general intellect*, otra de las claves teóricas que suelen retomar las interpretaciones autonomistas. La distinción entre valor y riqueza material es el hilo conductor de nuestro análisis, en la medida en que entendemos que es una lectura problemática de esta cuestión la que origina gran parte de las confusiones de los intérpretes contemporáneos.

Luego dirigiremos la atención a los análisis tempranos del “Fragmento” —en la década de los sesenta— de dos autores centrales de la teoría crítica que, no obstante, han sido poco ponderados en las recepciones posteriores del texto. En primer lugar, retomaremos algunas ideas de Herbert Marcuse que —según sostendremos— aportan no tanto al análisis literal del “Fragmento” sino a desarrollar y actualizar algunos de los planteamientos de este, en línea con la interpretación que proponemos. En segundo lugar, abordaremos críticamente la recepción que del texto en cuestión realizara Jürgen Habermas, debido a que encontramos en el análisis que hace este autor un antecedente claro de la lectura que posteriormente haría el autonomismo italiano.

Posteriormente, repondremos la influyente interpretación autonomista, centrándonos en los planteamientos de principios de la década de los noventa de dos exponentes fundamentales: Antonio Negri y Paolo Virno. Nos enfocaremos en la tesis que plantean en torno a la crisis de la teoría del valor, cuestión que podremos revisar críticamente confrontando la interpretación que ofrecen del “Fragmento” con la que propusimos nosotros.

Finalmente, a modo de conclusión, retomaremos los puntos centrales del artículo, sopesando las interpretaciones planteadas y procurando esgrimir argumentos a favor de la aquí esbozada. Lo haremos atendiendo particularmente a la pregunta respecto de las potencialidades que tienen las alternativas interpretativas del “Fragmento” para un análisis crítico del capitalismo actual, cuestión que no podemos agotar aquí pero respecto de la cual avanzaremos algunas ideas que consideramos pueden ser retomadas y desarrolladas de un modo fructífero.

2. El “Fragmento sobre las máquinas”: algunos conceptos centrales para su interpretación

En el que es todavía un estudio de referencia sobre los *Grundrisse*, Roman Rosdolski señala lo siguiente a modo de introducción del pasaje que nos incumbe:

Según el plan originario de Marx, el último libro de su obra debía concluir con la investigación de aquellos factores que señalan “la superación de [ese] supuesto” y que “impulsan la asunción de una nueva forma histórica”. En consecuencia, debía ocuparse de la “disolución del modo de producción y de la forma de sociedad fundada en el valor de cambio” y de su transición al socialismo. Naturalmente, lo que ocupaba aquí el centro mismo de la atención era el interrogante acerca de las vicisitudes de la ley del valor (Rosdolsky, 1989, p. 457).

Como es sabido, Marx nunca fue particularmente afecto a la proyección de utopías, si se entiende por ellas la construcción por el intelecto de sociedades ideales no solo en sus contornos generales, sino también en sus detalles. Ya en sus escritos de juventud se distancia de los llamados “socialistas utópicos” por considerar, entre otras cosas, que sus ideas para una nueva sociedad tienden a adolecer de una ausencia de arraigo histórico en el presente (cfr. Leopold, 2012, pp. 312 y ss.). En contraposición, no faltan las ocasiones en las que el filósofo alemán procura detectar elementos de la sociedad actual en los que se prefigura, todavía de modo contradictorio, el advenimiento de un mundo nuevo. Es más: en el “Marx maduro” este ejercicio proyectivo se transforma en un aspecto inmanente al método de la crítica de la economía política. Así, plantea en los *Grundrisse*:

[...] este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, prefigurando el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos puramente históricos, o sea abolidos, por el otro las condiciones

actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas y por tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad (MEGA II/1, p. 369; 2001, I, p. 422).

El llamado “Fragmento sobre las máquinas” es uno de los pasajes de la obra marxiana en los que el ejercicio de este método aparece en todo su esplendor. Su punto de partida es el análisis de las diversas formas que adopta el capital fijo en el marco del proceso de producción capitalista, “la última de las cuales es la máquina o más bien un sistema automático de maquinaria” (MEGA II/1: 571; 2001, II, p. 218). Diferimos aquí con los planteamientos —que revisaremos con detalle más adelante— según los cuales el “Fragmento” aborda un estadio del capitalismo que no sería tematizado posteriormente en *El capital*. En efecto: el “sistema automático de maquinaria” del cual parte este texto será planteado en *El capital* como el desarrollo lógico de la gran industria, el cual acontece cuando todos los movimientos para la transformación de la materia prima son realizados por un sistema de máquinas coordinadas entre sí e impulsadas por un mecanismo motor automático (cfr. MEGA II/6, pp. 371-372; 2002b, pp. 463-464). De hecho, el “Fragmento” apenas esboza de un modo fragmentario y tentativo cuestiones que aparecerían desarrolladas de modo más claro y sistemático en textos posteriores, particularmente en el capítulo XIII del tomo I de *El capital* (“Maquinaria y gran industria”) y en el manuscrito “Resultados del proceso inmediato de producción” —escrito probablemente entre 1863 y 1864 y publicado póstumamente—. Enfatizamos nuevamente, sin embargo, que nuestro análisis no supone una oposición entre el “Fragmento” y *El capital*, sino que, por el contrario, procura reponer la coherencia existente entre ambos.

Lo que con razón ha llamado la atención de los lectores contemporáneos de este texto es el énfasis que en él pone Marx en las *consecuencias potencialmente explosivas que conlleva el desarrollo de la gran industria para la vigencia de la ley del valor y por ende para la supervivencia del capital*. Nos detendremos, por lo tanto, en este punto, cuyo núcleo conceptual es expuesto en el siguiente —y, sin dudas, decisivo— pasaje:

En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes

puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *power effectiveness*— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología [...]. *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida, y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso (MEGA II/1, pp. 581-582; 2001, II, pp. 227-228. Las cursivas son de Marx).

Contrariamente a las lecturas contemporáneas que se revisarán más adelante, aquí se considera que Marx no afirma la pérdida de vigencia de la ley del valor *dentro del capitalismo*. Según esta ley, el *valor de la mercancía* se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción (MEGA II/6, p. 73; 2002a, p. 48). Pero según el texto en consideración, no es el valor lo que se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo con el desarrollo de la gran industria, sino la “riqueza efectiva”,¹ término con el que Marx alude al valor de uso de la mercancía. La oposición entre estos conceptos es fundamental en el texto: de un lado la *riqueza efectiva*, material, única relevante en vistas de reproducir la vida de toda sociedad. Se le contraponen, del otro lado, la *riqueza actual*, específicamente capitalista, ahora sí el *valor* y sobre todo el *plusvalor* —erguidos sobre el tiempo de trabajo y su apropiación capitalista—.

En su reinterpretación de la crítica de la economía política de madurez de Marx, Moishe Postone (cfr. 2006, pp. 68-74) retoma el “Fragmento”, enfatizando la diferencia entre “valor” y “riqueza” y la dinámica específica que acarrear. Este planteo de Postone brinda la clave teórica para la lectura que proponemos aquí.² Si bien con el

¹ Traducción de *wirklicher Reichthum*, expresión utilizada en oposición a *Werth* (valor).

² La edición original en inglés de *Tiempo, trabajo y dominación social* de Postone es de 1993, por la misma época en que se articulaban las lecturas

desarrollo de la gran industria la ley del valor en sentido estricto sigue funcionando, se va gestando una contradicción entre el valor y la riqueza material. Mientras el primero sigue dependiendo del tiempo de trabajo socialmente necesario, la segunda depende crecientemente del desarrollo de la ciencia y la tecnología —fuerzas productivas sociales— que en el interior del proceso productivo se corporizan en el capital fijo. Según Marx, esta contradicción es constitutiva del capital:

El capital mismo es la contradicción en proceso, por el hecho de que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma de trabajo excedente [...]. Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor (MEGA II/1, p. 582; 2001, II, p. 229).

A medida que acrecientan su importancia relativa la ciencia y la tecnología —así como todos los medios por los cuales se incrementan la productividad del trabajo y el plusvalor relativo— se profundiza la contradicción entre riqueza y valor. Esta contradicción es inmanente al capital en sus fases desarrolladas y no conlleva por sí misma el fin de la ley del valor; de hecho queda claro que esto último significaría, teóricamente, la resolución de esta contradicción y el derrumbe del

del “Fragmento” del autonomismo italiano que tanta influencia tendrían posteriormente. La obra de Postone ha confluído con la de otros autores como Robert Kurz para consolidar una línea interpretativa de la obra madura de Marx en clave de una “crítica del valor”, de cierta influencia en la actualidad. Sin embargo, su lectura del “Fragmento” ha tenido mucha menos atención a pesar de que él mismo reconozca que de ella parte su reinterpretación de la crítica de la economía política de Marx (cfr. Postone, 2006, p. 68).

capitalismo. Por eso, el capital tiende a reconstituir su base operatoria, siendo así su tendencia “por un lado la de crear *disposable time* [tiempo disponible], por otro la de *to convert it into surplus labour* [convertirlo en plustrabajo]” (MEGA II/1, p. 584; 2001, II, p. 232).

La pregunta que surge casi naturalmente es de qué dependería entonces el desplome de la producción basada en el valor. Cabe la siguiente reserva: el “Fragmento” —y en general la crítica de la economía política— se mueve en un nivel de abstracción demasiado elevado como para contestar semejante pregunta. Lo más que puede es señalar ciertas tendencias que podrían ir en ese sentido. La famosa *ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia* es la manifestación fenoménica más importante de la contradicción postulada aquí. Pues ella plantea que la tasa tendería a bajar con la reducción del componente variable del capital —es decir, la cantidad de trabajo inmediato empleada— en relación al constante.³ Incluso planteándose en un nivel analítico más concreto que el del “Fragmento”, esta ley señala una tendencia pero de ningún modo sella el destino del capitalismo —cabe recordar que Marx en el capítulo XIV del tomo III de *El capital* plantea una serie de factores que podrían contrarrestar al menos parcialmente sus efectos—. El “Fragmento”, en un nivel todavía más abstracto, atestigua la existencia de una brecha que opera en lo real apuntando a posibilidades emancipatorias latentes que, no obstante, en la realidad capitalista no podrían realizarse.

Una cuestión no fácil de determinar es el lugar asignado a la ciencia y la tecnología en el texto. Como en el proceso inmediato de producción estas se corporizan en el capital fijo, cabe empezar deteniéndose en el modo en que opera este último. Desde un punto de vista económico, hay que analizar su papel en al menos tres niveles. Desde la perspectiva del valor, el capital fijo —que opera como en general lo hace el capital constante— transmite al producto final progresivamente —a medida que se desgasta por su uso productivo— el valor que él mismo posee en tanto es a su vez producto de un proceso laboral previo (cfr. MEGA II/6, pp. 216-217; 2002a, p. 248). Desde otro punto de vista, el del valor de

³ Si bien el texto clásico para estudiar la ley de la baja tendencial está en el tomo III de *El capital*, ya en los *Grundrisse* Marx trabaja el tema en continuidad con lo señalado en el “Fragmento” (cfr. MEGA II/1, pp. 619 y ss.; 2001, II, pp. 277 y ss.). Veremos más adelante que, en una dirección muy diferente, autores como Virno contraponen la ley de la baja tendencial a la hipótesis de crisis presentada en el texto que estamos revisando.

uso, permite producir una mayor cantidad de mercancías al incrementar la productividad del trabajo. Finalmente, el capital fijo incrementa el plusvalor (relativo) apropiado por el capital, no porque genere nuevo valor en el proceso inmediato de producción, sino porque al incrementar la productividad del trabajo permite abaratar los medios de subsistencia y, en la misma medida, el valor de la fuerza de trabajo. Esta operatoria básica de la ley del valor es la que explica la contradicción central señalada en el “Fragmento”: cuanto más desarrollado está el capital fijo, mayor es la productividad del trabajo, resultando con ello que en el mismo tiempo de trabajo se produce una mayor cantidad de valores de uso, viéndose disminuido a la vez el valor de cada mercancía individual. En definitiva: se obtiene mayor o igual riqueza con menor tiempo de trabajo invertido.

Sin embargo, el rol de la maquinaria como capital fijo no se agota simplemente en dicho papel económico. Al igual que en escritos posteriores, Marx enfatiza que el surgimiento de la maquinaria transforma la naturaleza concreta del proceso de trabajo de un modo que implica un nivel de enajenación del obrero cualitativamente superior a etapas anteriores. La máquina, que encarna el saber otrora en posesión de los obreros, se transforma en el sujeto del proceso productivo. El obrero es relegado a un papel pasivo y subalterno, mero apéndice de una máquina que determina el ritmo y la cualidad de su actividad:

La máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella [...]. La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina —merced a su construcción— a operar como un autómatas, conforme a un fin, no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma, sobre aquél (MEGA II/1, p. 572; 2001, II, p. 219).

La máquina, entonces, subordina técnicamente al obrero, siendo entonces la expresión materialmente consumada del capital como sujeto succionador de trabajo vivo. Esto es lo que Marx quiere significar cuando

afirma que la maquinaria es la forma *más adecuada* del capital fijo, y este último la forma *más adecuada* del capital en general (MEGA II/1, p. 573; 2001, II, p. 220).

Como capital fijo, la ciencia y la tecnología encarnan el poder del capital en el proceso material de trabajo. De este modo, Marx pareciera entender —contra lo que va a ser la posición hegemónica del marxismo— que aquellas no son neutrales. Sin embargo, su posición es más ambigua. Si bien la maquinaria funciona como un instrumento de dominación del trabajo inmediato, Marx no llega a plantear —ni aquí ni en otros textos— que una sociedad no capitalista requeriría una transformación de la base científico-tecnológica legada por el capital. Aun así, su análisis sigue siendo pionero en cuanto a analizar a la tecnología en su papel específico de instrumento de dominación del capital. Veremos, por ejemplo, cómo esta idea será retomada y reformulada por Marcuse. Por otro lado, hay que introducir una distinción adicional, pues tampoco su análisis reduce la ciencia y la tecnología a su papel en cuanto capital fijo.

Ya se señaló que con el desarrollo del capital fijo, la riqueza deviene cada vez más independiente del tiempo de trabajo, a pesar de que este último sigue funcionando como la “base miserable” sobre la que se asienta el capitalismo. Y he aquí un punto nodal: el capital fijo expresa el desarrollo alcanzado por los conocimientos teórico-prácticos de la humanidad, que se encarnan concretamente en aquel, pero lo anteceden. Para distinguir este nivel analíticamente más abstracto, Marx introduce el célebre concepto de *general intellect*:

La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, telégrafos eléctricos, hiladoras automáticas, etc. Son éstos productos de la industria humana: material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano creados por la mano humana; fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* [intelecto general] y remodeladas conforme al mismo (MEGA II/1, pp. 582-583; 2001, II, pp. 229-230).

El concepto de *general intellect* refiere al nivel general de conocimiento alcanzado por la humanidad (ciencia), así como a los desarrollos tecnológico-prácticos vinculados a la misma. El capital fijo depende, en definitiva, de este conocimiento teórico-práctico generado por la especie humana; conocimiento que no está petrificado como algo “ya dado” sino que se encuentra en constante desarrollo. Así, y recapitulando lo anterior, el desarrollo evolutivo del *general intellect* y su imbricación creciente con la producción de mercancías comienza a tornar irracional —desde el punto de vista de las necesidades para la reproducción material de la vida— la vigencia de la ley del valor. Esto es así porque la riqueza efectiva depende ahora del desarrollo del *general intellect* antes que del trabajo inmediatamente empleado en la producción, del cual sin embargo sigue dependiendo la existencia del capital.

Un aspecto relevante que considerar es que el proceso de desarrollo, y específicamente el de producción del *general intellect*, parece ser considerado por Marx como algo relativamente independiente del proceso de producción capitalista:

Por cuanto la maquinaria, además, se desarrolla con la acumulación de la ciencia social, de la fuerza productiva en general, no es en el obrero sino en el capital donde está representado el trabajo generalmente social. La fuerza productiva de la sociedad se mide por el *capital fixe*, existe en él en forma objetiva y, a la inversa, la fuerza productiva del capital se desarrolla con este progreso general, del que el capital se apropia gratuitamente (MEGA II/1, p. 573; 2001, II, p. 221).

La idea de una *apropiación gratuita* de la ciencia y la tecnología por el capital llama la atención en primera instancia. De hecho, es inexacta estrictamente, pues el capital fijo tiene —como cualquier mercancía— un valor determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario en la medida en que él es el producto de un proceso productivo previo, el de las industrias encargadas de producir maquinaria. Sin embargo, Marx parece considerar que más allá de este hecho —que por lo demás reconoce explícitamente en otros textos—⁴ la producción de

⁴ En *El capital* plantea, en una línea similar, que la maquinaria da un servicio gratuito, aclarando sin embargo que esa gratuidad no es total, pues debe considerarse el valor de la maquinaria, el cual es transferido gradualmente

maquinaria se basa ella misma en la apropiación previa de un fondo de conocimientos —el *general intellect*— que no son producidos por el capital. Es decir: considera el tiempo de trabajo directamente aplicado a la producción de maquinaria, pero no parece hacer lo mismo con el implicado en la producción de conocimiento propiamente dicho — investigación, generación de nuevo conocimiento teórico y aplicado, diseño y creación de tecnologías, etc.— que aquella supone.⁵ Así, Marx vincula la producción de conocimiento con el tiempo libre antes que con el tiempo de trabajo. A medida que los aumentos de productividad economizan tiempo de trabajo social, es mayor el espacio pasible de ser dedicado a la producción científico-tecnológica, la cual, en una espiral creciente, redundaría en un ahorro adicional de tiempo de trabajo (cfr. MEGA II/1, p. 589; 2001, II, p. 236). Este movimiento, según Marx, al calificar a los sujetos productivos, los enriquece individualmente a la vez que a la sociedad en su conjunto:

El ahorro de tiempo de trabajo corre parejo con el aumento del tiempo libre, o sea tiempo para el desarrollo pleno del individuo, desenvolvimiento que a su vez reaccúa como máxima fuerza productiva sobre la fuerza productiva del trabajo [...]. Ni qué decir tiene, por lo demás, que el mismo tiempo de trabajo no puede permanecer en la antítesis abstracta con el tiempo libre —tal como se presenta éste desde el punto de vista de la economía burguesa—. Al contrario de lo que quiere Fourier, el trabajo no puede volverse juego, pero a aquel le cabe el gran mérito de haber señalado

desde ella al producto final a medida que se desgasta (cfr. MEGA II/6, p. 378, nota 109; 2002, p. 472, nota 109).

⁵ ¿Por qué Marx entiende al proceso de producción científico-tecnológico como relativamente independiente del capital? Según Vence Deza (1995, pp. 57-60), esto obedecería a que en las condiciones históricas del siglo XIX era relativamente escaso el papel del capital en este punto, y sostiene además críticamente que, por esto mismo, este planteo tiende a exagerar la ampliación del tiempo libre en que redundaría el desarrollo científico-tecnológico. Ciertamente, la ausencia de una tematización más específica respecto del proceso social supuesto en la producción de ciencia y tecnología es una cuestión que tener en cuenta, especialmente en vistas del intento de una apropiación actual del “Fragmento” y del pensamiento de Marx en general sobre este tema.

que el *ultimate object* no era abolir la distribución, sino el modo de producción, incluso en su forma superior. El tiempo libre —que tanto es tiempo para el ocio como para actividades superiores— ha transformado a su poseedor, naturalmente, en otro sujeto, el cual entra entonces también, en cuanto ese otro sujeto, en el proceso inmediato de producción. Es éste a la vez disciplina —considerado respecto al sujeto que deviene— y ejercicio, ciencia experimental, ciencia que se objetiva y es materialmente creadora —con respecto al hombre ya devenido, en cuyo intelecto está presente el saber acumulado de la sociedad— (MEGA II/1, p. 589; 2001, pp. 236-237).

En este pasaje Marx sí parece referir al trabajo inmediato en términos de producción científico-tecnológica (lo cual habilitaría la lectura autonomista del “Fragmento” en clave de hegemonía del “trabajo inmaterial”). Sin embargo, a mi juicio el autor está teorizando al respecto de un modo tentativo sobre una situación poscapitalista. A favor de esta lectura está la indicación sobre la necesidad de superar la antítesis entre tiempo libre y tiempo de trabajo que permea la visión burguesa, así como la referencia a la necesidad de abolir el modo de producción vigente incluso en su forma superior. En esta línea, puede entenderse de un modo consecuente que el desarrollo liberador que presagia el texto solo podría llevarse a cabo enteramente una vez rotas las cadenas que atan el proceso productivo a las relaciones sociales capitalistas. En efecto: el círculo virtuoso que llevaría a la ampliación del tiempo libre no podría realizarse en el capitalismo más que de un modo incompleto y precario, ya que, como se señaló anteriormente, la necesidad de valorización del capital tiende a transformar parte del tiempo teóricamente disponible —aquel liberado por los aumentos anteriores en la productividad— en tiempo de plustrabajo. Esto significa que, de alguna manera, el capitalismo bloquea o al menos limita la sinergia entre automatización, aumento del tiempo libre y desarrollo de la ciencia y la tecnología.

En definitiva, el “Fragmento” atestigua el momento en que el capital deviene irracional: su dominio de la vida social no puede justificarse ya en nombre de un mejoramiento de las condiciones materiales de existencia. Incluso si lograra incrementar las fuerzas productivas —esa misión histórica que para Marx tiene el capital— lo haría con medios

ya anticuados — particularmente, la explotación del trabajo a instancias de un tiempo que, bajo otra lógica social, estaría disponible para el ocio o para actividades “superiores” —. Se volverá sobre esta idea más adelante, ya que se entiende aquí que tiene capacidad para explicar algunos procesos contemporáneos y por lo tanto para recuperar la potencia heurística del “Fragmento” en la actualidad.

3. La lectura del “Fragmento” en la teoría crítica: Marcuse y Habermas

A principios de la década de los sesenta, apenas unos años después de que los *Grundrisse* se conocieran en Occidente, dos autores emblemáticos de la teoría crítica, como son Marcuse y Habermas, harían eco de la relevancia del “Fragmento”. Si bien no aportarán una lectura en detalle de este, sí harán señalamientos interesantes que conducen a perspectivas ligeramente diferentes que merecen nuestra atención.

En *El hombre unidimensional* (publicado por primera vez en EE. UU. en 1964), Herbert Marcuse cita extensamente el “Fragmento”. Aunque lamentablemente no hace un análisis minucioso del texto, resulta interesante recuperar el contexto argumental en el que lo introduce. El autor analiza los cambios que están acaeciendo entonces en la organización de la producción, y en particular pone de manifiesto el carácter potencialmente liberador de la tendencia hacia la automatización que avizora en su época:

La sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, lo cual limitaba por tanto su racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad. Tal estado

está previsto en la noción de Marx de la “abolición del trabajo” (Marcuse, 1995, p. 46).

Marcuse enfatiza algunas tendencias que irían en esta dirección, como la reducción del trabajo directamente ligado al esfuerzo físico que resultaría de la creciente mecanización y la mayor importancia de la habilidad técnica y mental en el proceso productivo (1995, p. 54). Y, más importante incluso, señala que la automatización “tiende hacia el punto en el que la productividad viene determinada por las máquinas y no por el rendimiento individual” (1995, p. 59), lo cual conllevaría el fin de la medida del trabajo —pilar de la industrialización moderna y supuesto de la teoría marxiana de la plusvalía—.

Luego de una larga cita del “Fragmento” antecedida por la afirmación de que en él “casi un siglo antes de que la automatización llegara a ser una realidad, Marx vio sus posibilidades explosivas” (1995, p. 66), Marcuse señala, sin embargo, que dicha alternativa emancipatoria es sistemáticamente obturada por el sistema imperante. Precisamente porque la consumación de la racionalidad tecnológica significaría el fin de la sujeción general al aparato productivo es que la tendencia a la automatización es también obstaculizada:

En el estado actual del capitalismo avanzado, el trabajo organizado se opone directamente a la automatización, sin la compensación en el empleo. Insiste en la utilización extensiva de la fuerza de trabajo humano en la producción material y así se opone al progreso técnico. Sin embargo, al hacer esto, se opone también a la utilización más eficaz del capital: obstruye los esfuerzos intensificados para elevar la productividad del trabajo (Marcuse, 1995, pp. 67-68).

Marcuse articula una idea alineada con la que aparecía en el “Fragmento”, según la cual el capital transforma en plustrabajo tiempo que, teóricamente, podría quedar disponible para la sociedad. ¿Cómo efectúa el capital, más concretamente, esta operación? En este punto Marcuse avanza algunas ideas que permiten actualizar y precisar la idea marxiana, obviamente considerando desarrollos históricos que Marx no conoció en su tiempo. Hace alusión en particular a la creación de “falsas” necesidades de consumo (cfr. 1995, pp. 34-37) que, por más que sean interiorizadas por los sujetos, son en efecto impulsadas por el sistema

para perpetuar la lucha por la existencia y la escasez. Se desarrolla un aparato productivo encargado de producir aquello superfluo que se ha vuelto sin embargo necesario desde el punto de vista del capital: “La publicidad, las relaciones públicas, el adoctrinamiento, la obsolescencia planificada, ya no son gastos generales improductivos, sino más bien elementos de los costes básicos de producción” (1995, p. 80). El sistema produce mercancías para su propia perpetuación material y cultural. Por eso afirma el autor que en la sociedad industrial avanzada la ideología se encuentra anclada en el mismo proceso material de producción y consumo (cfr. 1995, p. 41). Vale retener este análisis y sus consecuencias: la automatización no logrará sus efectos liberadores mientras no se plantee a fondo la pregunta por las necesidades que se satisfacen mediante el aparato productivo.⁶

Un aporte crucial de Marcuse estriba en su análisis del carácter político de la tecnología en cuanto instrumento de dominación. Ya señalamos que el abordaje marxiano en este punto es algo ambiguo: la tecnología en cuanto capital fijo es un instrumento de dominación del capital, mas cabe pensar que esta en otra sociedad con otros fines podría tener una función totalmente distinta. Marcuse desarrolla con más cuidado su posición, alejándose explícitamente de la tesis de la neutralidad política de la ciencia y la tecnología. Sin pretender desarrollar este complejo punto, cabe una síntesis de su planteo general, pues creemos que es relevante para una reapropiación contemporánea del “Fragmento”.

⁶ En continuidad con lo aquí presentado, en una conferencia de 1966 Marcuse cita nuevamente el “Fragmento”, señalando que en él Marx habría delineado su visión “más progresista y radical del socialismo” y enfatizando que su importancia contemporánea radica en que se plantea allí una perspectiva emancipatoria que hace abstracción de la idea de un proletariado revolucionario para centrarse en las tendencias tecnológicas del capitalismo. Precisamente, y como estamos viendo, Marcuse entiende que, al menos en las sociedades desarrolladas (empezando por EE. UU.), el proletariado ha sido integrado en el sistema, particularmente a través de las estructuras de la sociedad de consumo y su producción de “falsas necesidades”. Así, el autor considera que las dinámicas tecnológicas prefiguradas en el “Fragmento” ya se habrían consolidado en dichas sociedades, siendo sus potenciales disruptivos mantenidos en un estado de latencia por la ausencia de fuerzas revolucionarias que puedan explotarlos (cfr. Marcuse, 1969, pp. 41-43).

En cierta medida, Marcuse parte de la idea weberiana de la separación de la ciencia y la tecnología modernas respecto de valoraciones y fines particulares. Estas suponen un proceso de abstracción que las separa de los contextos concretos en que se gestan y de las valoraciones subjetivas de los sujetos que las producen. Es el concepto de una racionalidad meramente formal, que, aunque en el caso de la tecnología supone una orientación a la acción e incluso al control técnico de las cosas (acción instrumental), no prescribe fines o valores determinados, ni mucho menos supone una organización política o económica específicas. Una máquina de hilar, por ejemplo, sirve tanto a una empresa textil capitalista como a una cooperativa socialista.

Sin embargo, según Marcuse este proceso de abstracción no ocurre en un vacío cultural y social. Retomando planteamientos de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl, señala que ya la ciencia moderna nace, con Galileo, en el marco de un mundo precientífico, una *Lebenswelt* (término que se suele traducir como “mundo de la vida”) particular:

La abstracción científica de lo concreto, la cuantificación de las cualidades, que da exactitud tanto como validez universal, envuelven una experiencia concreta específica de la *Lebenswelt*: un modo específico de “ver” el mundo [...]. La ciencia galileana es la ciencia de la anticipación y proyección metódica y sistemática. Pero —y esto es decisivo— de una anticipación y proyección específicas, o sea, aquella que experimenta, abarca y configura el mundo en términos de relaciones calculables, predecibles, entre unidades exactamente identificables. En este proyecto, la cuantificación universal es un prerequisite para la *dominación* de la naturaleza. Las cualidades individuales no cuantificables se levantan en el camino de una organización de los hombres y las cosas de acuerdo con el poder medible que debe ser extraído de ellas. Pero es un proyecto sociohistórico específico, y la conciencia que asume este proyecto es el sujeto oculto de la ciencia galileana; la última es la técnica, el arte de la anticipación extendida hasta el infinito (1995, p. 191).

Lo que quiere decir Marcuse es que la “racionalidad formal” no deja de ser la abstracción de una práctica social específica, que en cuanto tal no puede trascender. Por eso apuesta por una racionalidad dialéctica, que pueda negar lo que *es* y apuntar hacia lo *posible*, aquello materialmente factible pero negado por el sistema imperante (cfr. 1995, p. 192). Según Marcuse, esto de ningún modo implicaría una vuelta a una era pretecnológica en la que el hombre se reencontraría espiritualmente con la naturaleza y consigo mismo sin mediaciones. Siguiendo a Marx, apunta que la ruptura con lo *dado* depende de la existencia continuada de su base técnica en la medida en que es ella la que permitiría la reducción del trabajo humano y la satisfacción de las necesidades. Sin embargo, Marcuse avanza más respecto a lo planteado por el filósofo alemán decimonónico y señala que también implicaría un cambio en la misma tecnología, que abandonaría su falsa pretensión de neutralidad para incorporar fines y valores y hacerse entonces conscientemente política. Se abriría entonces una nueva etapa para la empresa científico-tecnológica:

[...] el logro histórico de la ciencia y la técnica ha hecho posible la *conversión de los valores en tareas técnicas*: la materialización de los valores. Por consiguiente, lo que está en juego es la redefinición de los valores en *términos técnicos*, como elementos del proceso tecnológico. Los nuevos fines, como fines técnicos, operarán entonces en el proyecto y en la construcción de la maquinaria y no sólo en su utilización (1995, p. 260).

Si la abstracción y descontextualización propias de la tecnociencia moderna fueron en definitiva funcionales a un proyecto de dominación específico —el capitalismo—, un proyecto alternativo con características emancipatorias supondría la implicación de aquella con fines y valores igualmente emancipatorios.⁷ De este modo, Marcuse tematiza una cuestión que en el texto marxiano quedaba en un estado de ambigüedad: el proyecto que culmina en el desarrollo pleno del individuo social que imaginaba Marx supone no solo el desarrollo instrumental de la ciencia —es decir, aquel que redundaba en la reducción del tiempo de trabajo—

⁷ En Feenberg (2012, especialmente cap. 3) puede encontrarse no solo un excelente análisis del planteo marcusiano sobre la tecnociencia, sino también una continuación y profundización de este.

sino también su estructuración de acuerdo a fines alternativos y, por ende, su metamorfosis cualitativa.

Consideremos ahora la lectura que ofrece Habermas. En uno de los ensayos incluidos en *Teoría y praxis*, libro publicado por primera vez en 1963, hallamos una interpretación del “Fragmento” escueta pero sugestiva retrospectivamente. En efecto: anticipándose a las lecturas dominantes desde la década de los noventa, Habermas sostiene que en él arriesga Marx una revisión de la teoría del valor.

El contexto de este planteo es una discusión sobre la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia planteada en el tomo III de *El capital*:

La controversia sobre la ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio es instructiva, porque introduce directamente en la problemática teórico-valorativa de la productividad del trabajo. Marx toma en consideración la introducción de máquinas que ahorran trabajo, bajo el punto de vista de un ahorro del capital variable en proporción a la tasa ampliada de capital constante. Pero en la subsunción bajo la expresión de valor del capital constante de las máquinas introducidas descuida su especificidad, que se descubre en el notable fenómeno concomitante de una cuota de plusvalía creciente. Con la mecanización de la producción no sólo se modifica en general la composición orgánica del capital, sino en la forma específica que permite al capitalista retener de una masa dada de fuerza de trabajo (transferida a máquinas o a máquinas mejores) una tasa mayor de plustrabajo (Habermas, 1987, p. 242).

Para entender este planteo, recordemos que la baja tendencial se originaba, según Marx, en el hecho de que con el aumento de la composición orgánica del capital disminuía la parte del capital variable (fuerza de trabajo), única fuente de nuevo valor según la teoría marxiana. Ciertamente, Marx plantea también que el mismo aumento de la composición orgánica conlleva un mayor grado de explotación de la fuerza de trabajo —por la disminución de su valor, que resulta del abaratamiento de los medios de subsistencia—. Este incremento del plusvalor fue denominado por Marx como “relativo” precisamente porque la apropiación por el capital ocurre a expensas del tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de

trabajo. Sin embargo, lo que plantea Habermas en la cita es que Marx no habría considerado una fuente del valor adicional, vinculada con “aquel tipo de trabajo que, aunque él mismo no es productivo, se emplea para elevar el grado de productividad del trabajo” (1987, p. 243). Es en este punto que el autor introduce el “Fragmento”, señalando que allí:

[...] se encuentra una reflexión sumamente interesante de la que se desprende que el mismo Marx consideró en una ocasión al desarrollo científico de las fuerzas técnicas de productividad como posible fuente de valor. Marx restringe allí la presuposición teórico-valorativa relativa al trabajo de que el “quantum de trabajo empleado es el factor decisivo de la producción de riqueza” (Habermas, 1987, p. 243).

Es aquí donde Habermas cita el pasaje del “Fragmento” en el cual se plantea que con la gran industria la creación de riqueza depende menos del tiempo de trabajo que del estado de desarrollo de la ciencia y la tecnología, sentenciando inmediatamente que “Marx abandonó este pensamiento ‘revisionista’; no pasó a formar parte de la versión definitiva de la teoría del valor-trabajo” (1987, pp. 243-244).

Como ya señalamos, la cuestión de la ley de la baja tendencial está conectada con el “Fragmento” en la medida en que la primera puede entenderse como una expresión fenoménica de la contradicción planteada en el texto. Sin embargo, Habermas propone una lectura diferente e incluso opuesta: el “Fragmento” ofrecería una revisión de la teoría del valor que permitiría también poner sobre la mesa la tendencia a la crisis predicha por dicha ley. En efecto, Habermas introduce una consideración empírica a favor de esta revisión de la teoría del valor: el hecho de que la tendencia decreciente de la tasa de ganancia no se habría verificado en el siglo XX, incluso cuando el estándar de vida de la clase trabajadora ha mejorado notoriamente respecto al prevaleciente en el siglo anterior. Contrariamente a la idea —supuestamente marxiana— de una crisis económica inmanente al sistema, el capitalismo maduro sería pasible de ser administrado —y volverse sustentable— políticamente:

Si, por el contrario, se parte de la suposición de que a partir del incremento de la productividad brota valor *per se*, entonces cabe mostrar que en el marco del sistema capitalista la plusvalía alimentada a partir de una

doble fuente puede ser suficiente, bajo determinadas circunstancias, para asegurar al mismo tiempo simultáneamente una cuota de beneficio adecuada y un nivel creciente de los salarios reales. Ciertamente, el sistema reproduce a partir de sí la tendencia a limitar, sobre la base de relaciones de producción antagónicas, la fuerza de consumo de la gran masa de la población; sin embargo, bajo el presupuesto de una teoría revisada del valor-trabajo, una regulación política de las relaciones de distribución no sería incompatible con las condiciones de una producción orientada a la maximización del beneficio (Habermas, 1987, p. 248).

¿Qué significa esta suposición según la cual “a partir del incremento de la productividad brota valor *per se*”? ¿Cuál sería estrictamente esta nueva fuente del valor a la que refiere el autor inspirándose, supuestamente, en el “Fragmento” de Marx? A mi juicio, la formulación de Habermas en este punto es algo ambigua, pero puede captarse el sentido al que apunta su argumentación. Cuando analizamos el “Fragmento”, señalamos que allí Marx tendía a considerar el desarrollo científico-tecnológico en términos de un fondo de conocimientos de la humanidad (el *general intellect*) que eran apropiados pero no producidos estrictamente por el capital. Considerando la evolución del capitalismo tardío, hay razones para interpelar esta idea retrospectivamente. Aunque la producción de ciencia y tecnología es en buena medida financiada estatalmente, una parte considerable es ahora también desarrollada en el ámbito privado, bajo una lógica estrictamente capitalista. Sin embargo, el planteo de Habermas en este texto no parece reducirse a la necesidad de reconocer que el trabajo científico-tecnológico desarrollado en las industrias capitalistas también produce plusvalía. Pues ¿por qué esto implicaría una revisión de la teoría del valor y no un simple reconocimiento de que el “trabajo productivo” incluye no solo al trabajo manual, sino también trabajos como los vinculados a la producción de conocimiento científico y tecnológico? Habermas no brinda en el texto una respuesta clara a esta pregunta.

Más allá de sus lagunas y de lo escueto que resulta, el planteo habermasiano avanza hacia una revisión de la teoría del valor bastante radical, al punto de anularla. Como ya anticipamos, esta lectura “revisionista” del “Fragmento” pasa por alto la contradicción central

que, según nuestra interpretación, este establecía entre “valor” y “riqueza”: no es el valor de cambio sino el valor de uso el que según Marx se desconecta crecientemente del trabajo inmediato utilizado en el proceso productivo. En su lectura —y en definitiva en su propio planteo propositivo—, Habermas se desentiende de esta distinción crucial y supone que el desarrollo de la ciencia y la tecnología se constituye en una fuente de valor paralela y diferente a la considerada por Marx —el trabajo inmediato—. ⁸ Así, parece desentenderse de la distinción marxiana entre capital variable y capital constante y de la idea de que solo el trabajo —sea manual, intelectual, etc.— produce valor. A la luz de esta reconsideración se comprende que Habermas sostenga que el “Fragmento” es un texto revisionista, pues efectivamente una idea tal rompe con la teoría del valor marxiana —y, por extensión, con su crítica de la economía política, que indudablemente se asienta sobre ella—. Por otro lado, ya soslayada la distinción entre valor y riqueza, la idea habermasiana de que el capitalismo tardío se ha vuelto sustentable al superar su contradicción inmanente se vuelve admisible teóricamente. ⁹

Lejos de ser observaciones marginales, estas ideas de Habermas son profundizadas en textos posteriores. Así, por ejemplo, en un célebre escrito de 1968, “Ciencia y técnica como ideología”, señala como una tendencia central del capitalismo tardío el hecho de que:

[...] la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx. Pues ya no tiene sentido computar las aportaciones al capital debidas a las inversiones en investigación y desarrollo, sobre la base del valor de la fuerza de trabajo no cualificada (simple) si, como es el caso, el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía

⁸ Este problema en la lectura habermasiana del “Fragmento” ha sido visualizado tempranamente por Peter Laska (1974, p. 159) y posteriormente por Postone (2006, p. 310).

⁹ Como señala Postone, “la idea de Habermas de que la base del ‘valor’ cambia conforme lo hace la tecnología, implica necesariamente una noción lineal del curso de la producción capitalista que no posee contradicciones ni límites intrínsecos” (2006, pp. 311-312).

que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia (Habermas, 1986, p. 87).

Es interesante destacar el contraste entre este planteo de Habermas y el de Marcuse que revisamos en el apartado anterior. Aunque Marcuse veía que el sistema científico-tecnológico se transformaba en el capitalismo tardío en un instrumento central de dominación, no dejaba de ver en la tendencia a la automatización que este conllevaba —y esto en línea con su lectura del “Fragmento”— un potencial disruptivo que, con todo, se trataba de contener (mediante la creación de “falsas necesidades”, por ejemplo). Este potencial subversivo es el que se borra totalmente en el planteo habermasiano, en el cual el desarrollo científico-tecnológico genera una fuente adicional de plusvalía que disuelve el carácter contradictorio del capitalismo y lo torna sustentable. No es casual entonces que en sus escritos Habermas tenga que buscar las huellas del potencial emancipatorio de la modernidad en una instancia en definitiva exterior al propio capitalismo: la acción comunicativa.

Cabe agregar también que Habermas, sugestivamente, discrepa abiertamente con Marcuse en la idea de que la emancipación suponga una transformación cualitativa de la ciencia y la tecnología existentes. Para él, la conexión de la tecnociencia con la racionalidad instrumental unidimensional no es parte de un proyecto de dominación específico, sino que es una tendencia evolutiva insuperable, lo cual torna a la idea marcusiana de una técnica que incorpora valores y fines políticos en un resabio romántico (cfr. Habermas, 1986, pp. 61-63). En lugar de transformarla, para Habermas de lo que se trata es de limitar la técnica de modo que no colonice con su lógica instrumental espacios que no le corresponderían —para resumir, la esfera pública comunicativa en la que los agentes dialogan y llegan a acuerdos intersubjetivos basados en argumentos racionales y no en estrategias de poder—.

4. Revisión crítica de la interpretación autonomista del “Fragmento”

Más allá del interés que generó el “Fragmento” en planteamientos relevantes, como los de Habermas y Marcuse en la década de los sesenta, sin lugar a duda es la relectura que el autonomismo italiano plantea

desde principios de la década de los noventa¹⁰ la que lo ha transformado en uno de los textos más populares de Marx en los últimos tiempos.

Aunque los planteamientos autonomistas discrepan en muchos aspectos con Habermas, puede señalarse, a riesgo de cierta simplificación, que comparten con el filósofo alemán la hipótesis “revisionista” en lo que hace a la relectura del “Fragmento”. Esto significa que utilizan el texto para ensayar la revisión de la teoría del valor marxiana. Como señala Starosta (2012b, p. 123), puede decirse también que sostienen una lectura “etapista”, en el sentido de que el texto de los *Grundrisse* permitiría tematizar una nueva fase en la historia del capitalismo, la cual exigiría herramientas teóricas diferentes a las que Marx utilizara en su obra cumbre para estudiar fundamentalmente el capitalismo industrial. A esta fase la suelen denominar “posfordismo”, término con el que aluden al capitalismo que empieza a conformarse tras la crisis de la década de los setenta y que alcanza una fisonomía más madura a principios de la década de los noventa. Lo que voy a sostener a continuación es que la lectura autonomista del “Fragmento”, a pesar de ser rica y sugestiva en cuanto a sus proyecciones contemporáneas, adolece en muchas de sus formulaciones de algunas confusiones teóricas que deben ser revisadas.

En líneas generales, el autonomismo sostiene que el “Fragmento” tematiza un estadio dentro del propio capitalismo en el que la teoría del valor entra en crisis como resultado de una transformación cualitativa en el proceso de producción. ¿De qué trataría esta transformación? En el pionero e influyente ensayo “Algunas notas a propósito del ‘General Intellect’”, cuya publicación original data de 1990, Virno plantea la cuestión del siguiente modo:

¿Qué sostiene Marx en el “Fragmento”? Una tesis muy poco “marxista”: el saber abstracto —el saber científico en primer lugar, pero no sólo— tiende a volverse [...] ni más ni menos que la principal fuerza productiva, relegando a una posición marginal al trabajo parcelizado

¹⁰ Cabe aclarar que la corriente autonomista tiene una larga historia que se remonta hasta el obrerismo de principios de la década de los sesenta. La lectura del “Fragmento” que vamos a revisar, más allá de tener antecedentes en dicha historia (cfr. Tomba y Bellofiore, 2014), no se conforma sino hacia principios de la década de los noventa con las lecturas pioneras de Virno, Lazzarato y Negri, que aparecen fundamentalmente en artículos de la revista italiana *Luogo Comune* y su homóloga francesa *Futur Antérieur*.

y repetitivo. Se trata del saber objetivado en el capital fijo, que se ha encarnado (o mejor dicho, se ha hecho de hierro) en el sistema automático de las máquinas. Marx recurre a una imagen bastante sugestiva para designar el conjunto de los conocimientos abstractos [...] que, al mismo tiempo, constituyen el epicentro de la producción social y organizan todo el contexto de la vida: él habla de *general intellect*, de un “cerebro general” (Virno, 2003, p. 78).

Cabe notar, para empezar, la insistencia en la idea de que el “Fragmento” plantea una tesis “poco marxista”. Es una lectura con fuerte arraigo en el autonomismo: el “Fragmento” se opondría a lo escrito por Marx en otros textos, particularmente en *El capital*. Obviamente esto se vincula con los dos rasgos que ya anticipamos que caracterizarán a la relectura autonomista: el “revisionismo” y el “etapismo”.¹¹ Esta lectura dice entonces que el saber abstracto se transforma en la principal fuerza productiva desplazando al trabajo realizado por el operario. Ahora bien: retomando lo planteado anteriormente, debe notarse que una cosa es afirmar que el desarrollo tecnológico se transforma en el vehículo fundamental de la producción de riqueza entendida en términos de valor de uso —es decir, productos que satisfacen necesidades sociales— y otra muy distinta afirmar que dicho desarrollo ha devenido una nueva fuente de valor que relevaría o se agregaría al trabajo aplicado directamente a la producción. En las formulaciones del autonomismo tiende a haber cierto solapamiento entre estos dos planteamientos porque, al igual que Habermas, no distinguen con claridad en sus lecturas entre las categorías de “valor” y “riqueza” (y sus respectivas fuentes). No por casualidad el planteamiento de Virno —pionero dentro del autonomismo— cae en ambigüedades teóricas y en rodeos innecesarios. Así, por un lado, sostiene que el “Fragmento” afirma que la ley del valor es corroída por el desarrollo histórico del capitalismo, y que por lo tanto la hipótesis de crisis que se desprende de este no se infiere del pleno desarrollo de esta ley —para el autor este sería el caso de la ley de la baja tendencial de la

¹¹ Rasgos que incluso se profundizarán y serán centrales en lecturas posteriores, como la de Vercellone (2007).

tasa de ganancia—. ¹² Por otro lado, sostiene que “el capital no deja por ello de medir las gigantescas fuerzas sociales por el rasero del tiempo de trabajo” (Virno, 2003, pp. 78-79). Este planteamiento, entonces, da un paso adelante al afirmar la pérdida de vigencia de la ley del valor para, inmediatamente, dar un paso atrás y reconocer nuevamente su funcionamiento. ¹³

Desde nuestra perspectiva, aquí se incurre en un rodeo teóricamente inconsistente o, cuando menos, innecesario. Lo que Virno explicita en términos de una “contradicción desgarradora entre un proceso de producción que se apoya ahora directa y exclusivamente en la ciencia, y una unidad de medida de la riqueza que coincide aún con la cantidad de trabajo incorporado en los productos” (Virno, 2003, p. 79) puede asirse como una consecuencia del desarrollo inmanente de la ley del valor tal como es expuesta en *El capital* —desarrollo que conlleva una creciente tensión entre el valor y la riqueza material, como se sostuvo en el apartado segundo— y no como su negación.

En vistas de profundizar este análisis crítico de la recepción autonomista del “Fragmento”, resulta pertinente revisar someramente los argumentos que esgrime esta corriente para afirmar la pérdida de vigencia de la ley del valor como consecuencia de la centralidad adquirida por el *general intellect*. ¹⁴ En un artículo de Antonio Negri publicado originalmente en 1992 en la revista *Futur Antérieur* pueden encontrarse los argumentos centrales, que después serán retomados por otros autores. Según Negri, el “Fragmento” constata:

[...] la extraordinaria desproporción cuantitativa que existe entre el tiempo de trabajo utilizado y su producto y la discordancia cualitativa existente entre el trabajo abstracto y la fuerza de los procesos que controla. La

¹² Cabe recordar que, contrariamente a este señalamiento, en nuestra lectura apuntamos que la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia se encuentra en perfecta continuidad con lo planteado en el “Fragmento”.

¹³ Este movimiento paradójico puede apreciarse también en el artículo de Negri (1999, pp. 134-135) que abordaremos a continuación.

¹⁴ El análisis que sigue se circunscribe a detallar algunos desfasajes teóricos entre los planteamientos del autonomismo y el “Fragmento”. Para análisis críticos más generales de la tesis autonomista de la imposibilidad de medir el valor en el “posfordismo” pueden consultarse Caffentzis (2005), Starosta (2012a) y Toms (2008).

ley del valor presuponía, en efecto, la posibilidad de reducir cuantitativamente el trabajo concreto a unidades simples de trabajo abstracto y transformar el trabajo cualificado (y el trabajo científico) en suma de unidades de trabajo abstracto. La ley del valor consistía en la efectividad del mencionado cálculo. Pero aquí, en el sistema automático de máquinas [...] desproporción cuantitativa y discordancia cualitativa “hacen saltar” todo multiplicador de la unidad de trabajo simple. Se desprende de ello que, bajo esta forma, la ley del valor entra en crisis (Negri, 1999, p. 128).

Este argumento para exponer la crisis de la ley del valor es curioso en este contexto porque no tiene ningún lugar en el texto marxiano del que pretende desprenderse. En efecto: como vimos, en el “Fragmento” la ciencia y la tecnología no se entienden como “trabajo”, sino como elementos que preexisten al proceso productivo y que en este llegan a corporizarse en el capital fijo. El concepto de *general intellect* de Marx poco tiene que ver, en este punto, con el concepto de “trabajo inmaterial” acuñado por Negri.¹⁵

Más allá de esto, y aunque el tema es complejo y su revisión completa escapa a los objetivos de este escrito, cabe apuntar que el argumento de Negri propiamente dicho dista de ser autoevidente. El tiempo de trabajo de investigación y diseño no es, ciertamente, fácil de determinar *ex-ante*, pero cuando se desarrolla en el marco de grandes conglomerados industriales que planifican la producción científico-tecnológica en busca de ganancias regulares no es algo enteramente azaroso e imposible de

¹⁵ Es por esto por lo que varios autores le han criticado a Marx el no haber tematizado el proceso de producción científico-tecnológica propiamente dicho en términos de la relación capital-trabajo. En este punto, además de la crítica de Vence Deza que ya señalamos en el apartado 2, cabe destacar la de Virno, efectuada en el mismo texto que revisamos antes: “Marx ha identificado totalmente el *general intellect* (o al menos el saber en tanto principal fuerza productiva) con el capital fijo, desdeñando así la parte en la que el propio *general intellect* se presenta por el contrario como trabajo vivo” (2003, p. 85). Siguiendo nuestra interpretación, diferimos parcialmente con Virno aquí: es cierto que Marx no plantea al *general intellect* en términos de trabajo vivo (como por el contrario insinúa Negri), mas no por eso lo identifica completamente con el capital fijo.

cuantificar. Y, más importante aún, el argumento de Negri descansa en una lectura ortodoxa de la teoría del valor-trabajo que Marx presenta en el primer capítulo de *El capital*, según la cual el “trabajo abstracto”, que funciona como unidad de medida del valor, depende de una determinada configuración material, concreta, del trabajo. Así, en el texto Negri sostiene que el trabajo intelectual, calificado o inmaterial —presumiblemente en oposición al trabajo manual o material— no podría reducirse a unidades de trabajo abstracto. Pero como han sostenido lecturas heterodoxas, como las de Bonefeld (2010), Holloway (2011, partes IV y V) y Postone (2006, cap. IV) —por mencionar solamente algunas relativamente recientes—, la categoría de “trabajo abstracto” no referiría a una realidad fisiológica (gasto de energía simple), sino a una social (el tiempo de trabajo *socialmente necesario*) que se impone como medida de las actividades de los productores y en cuanto tal funciona como una abstracción real que regula las relaciones sociales en el sistema capitalista. Por el contrario, Negri supone que un cierto trabajo concreto (“trabajo inmaterial” o “calificado”) no podría reducirse, por sus características inmanentes, a trabajo abstracto. El supuesto implícito que opera, entonces, es que el “trabajo abstracto” y el “valor” dependen en definitiva de una cierta configuración del trabajo concreto, y no de la forma histórica (capitalista) en que en un momento determinado se constituyen las relaciones sociales de producción.¹⁶

La segunda cuestión que Negri enfatiza del “Fragmento” es que en él se delinearía un escenario en el que emergería un nuevo sujeto: la fuente de valor y riqueza ya no estaría en el trabajo inmediato, sino en el individuo social y su actividad combinada (1999, p. 131). Esta idea ha sido retomada por distintos autores de la corriente para interpretar críticamente el escenario “posfordista” (cfr. Fumagalli, 2010,

¹⁶ Para una ampliación de estos argumentos contra la interpretación autonomista de la teoría del valor de Marx, cfr. Pagura (2018, capítulo IV, apartado VI). También Pitts (2016; 2018, cap. 7) sostiene que la interpretación autonomista presupone una concepción ortodoxa de la teoría del valor. Sin embargo, este autor no discute directamente la lectura autonomista del “Fragmento” sino que más bien la confronta con otra, centrada en la reconstrucción sistemática de las categorías de *El capital*. De este modo, a diferencia de lo sostenido aquí, parece compartir con el autonomismo la idea de que hay una incoherencia o al menos una distancia conceptual entre lo planteado en *El capital* y lo señalado en este pasaje de los *Grundrisse*.

pp. 274-275 y Vercellone, 2011, pp. 228-229). La posibilidad de medir el valor entraría en crisis cuando este pasa a depender de un trabajo presuntamente cooperativo, relativamente autónomo del capital y que además se difunde más allá de los límites de la fábrica. En *Multitud* —segunda entrega de la célebre trilogía iniciada con *Imperio*—, Hardt y Negri se refieren a esto en términos de lo que denominan “lo común”, una característica esencial de las distintas capacidades que involucra el “trabajo inmaterial”:

En la actualidad, una teoría de la relación entre el trabajo y el valor ha de basarse en lo común. Lo común aparece en ambos extremos de la producción inmaterial como condición previa y como resultado. Nuestro conocimiento común es el fundamento de toda producción nueva de conocimiento; la comunidad lingüística es la base de toda innovación lingüística; en nuestras relaciones afectivas existentes se funda toda producción de afectos (Hardt y Negri, 2004, p. 179).

A partir de este planteamiento, los autores avanzan en la reformulación del concepto de “explotación” en un escenario en el que el valor se encontraría más allá de toda medida posible:

Bajo el paradigma de la producción inmaterial, la teoría del valor no puede concebirse en términos de unidades de tiempo, ni la explotación puede entenderse en esos términos. Y así como debemos comprender la producción del valor en función de lo común, también hay que tratar de concebir la explotación como *la expropiación de lo común*. En otras palabras, lo común se ha convertido en el locus de la plusvalía. La explotación es la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en común (Hardt y Negri, 2004, p. 181).

Esta idea sobre “lo común” termina de aclarar uno de los núcleos teóricos en los que el análisis autonomista se separa definitivamente del marxiano. Cabe recordar que Marx estableció claramente el devenir colectivo-cooperativo del trabajo como una tendencia fundamental en el desarrollo histórico del capitalismo. Ya antes de la revolución industrial, la manufactura impulsa la división del trabajo, resultando de ella que

el sujeto del proceso productivo es el trabajador colectivo antes que el individuo aislado. Con la gran industria, por su parte, la actividad cooperativa de los operarios no desaparece, pero lo “común” cobra la forma preponderante del saber científico-tecnológico de la especie humana (*general intellect*), que en el proceso de producción se corporiza en el capital fijo. Son estos elementos los que hacen a las condiciones materiales para los aumentos de productividad, esto es: más riqueza material en términos de valor de uso con igual o menor tiempo de trabajo (valor). En otras palabras: en Marx, la tendencial centralidad de “lo común” es la que conlleva a ahondar la contradicción entre valor y riqueza material (tal como la expusimos en el apartado segundo).

Muy por el contrario, el autonomismo plantea que “lo común” se constituye como una fuente de plusvalía independiente de la considerada por la teoría del valor de Marx —el tiempo de trabajo socialmente necesario—. En este sentido, y tal como sucedía en Habermas, se presume un cambio en la fuente del valor que implica la anulación de la tensión entre la categoría de valor y la de riqueza material, haciendo que el capitalismo pierda su carácter contradictorio. Lo que todavía subsiste en los planteamientos del autonomismo es el intento por plantear la cuestión en términos de un antagonismo de clase. Por un lado, la multitud con la potencia constituyente de un trabajo inmaterial “fuera de toda medida”; por el otro lado, un capital parasitario que busca apropiarse de esa potencia opresivamente (cfr. Hardt y Negri, 2002, p. 314). Para dar cuenta de esta puja de poder en la etapa “posfordista”, los autores retoman y reformulan algunas de las categorías de la crítica de la economía política con las que Marx buscaba asir la naturaleza específica de las relaciones sociales y de la dinámica capitalista. No obstante, atendiendo al problemático uso que hacen de las categorías centrales de la teoría del valor marxiana, resulta inevitable preguntarse si la persistencia en su utilización excede el mero ejercicio retórico e, incluso, si la reformulación que ofrecen de estas categorías es en definitiva consistente.

En el próximo y último apartado plantaremos las conclusiones de este escrito, recogiendo las interrogantes principales que fuimos dejando planteadas en vistas de responder al menos parcialmente una pregunta crucial: ¿qué tiene que decirnos el “Fragmento sobre las máquinas” sobre el capitalismo actual?

5. Conclusiones: el “Fragmento sobre las máquinas”, su recepción y potencialidades para una teoría crítica del capitalismo contemporáneo

En la recepción contemporánea del “Fragmento sobre las máquinas” identificamos una línea de interpretación que en las últimas décadas ha popularizado el autonomismo italiano, pero cuyo primer antecedente lo constituyen algunos planteamientos de Habermas de la década de los sesenta. Según esta, el “Fragmento” tematizaría una fase novedosa del capitalismo que pondría en cuestión la teoría del valor. El concepto de *general intellect* daría cuenta de la nueva fuente del valor, que Habermas vinculaba con el desarrollo científico-tecnológico que devenía principal fuerza productiva en el capitalismo avanzado. Tres décadas más tarde, el autonomismo plantea una idea similar aunque con sutiles diferencias: interesado en sostener la categoría de “trabajo” que Habermas pretendía relevar,¹⁷ sería ahora el “trabajo inmaterial” la nueva fuente de valor que, siendo inconmensurable, pondría en duda la formulación clásica de la teoría del valor de Marx.

La lectura alternativa del “Fragmento” que delineamos, en contraste, sostiene que lo que este hace es proyectar una alternativa emancipatoria que, lejos de contradecir la teoría del valor, emerge de su propio desenvolvimiento. En efecto, el curso de este conlleva una contradicción creciente entre el valor —dependiente del tiempo de trabajo socialmente necesario— y la riqueza —cada vez más dependiente del desarrollo científico-tecnológico, de la dimensión cooperativa del trabajo, y menos del tiempo de trabajo—. La resolución de esta contradicción se proyecta como una posibilidad que, no obstante, no podría realizarse en el capitalismo, ni siquiera en una eventual “nueva etapa”.

¿Qué ventajas acarrearía esta segunda interpretación? Ante todo, y haciendo abstracción de la cuestión de su potencialidad para el análisis del capitalismo contemporáneo, posee una ventaja indudable desde el punto de vista estrictamente teórico. Al no suponer un quiebre con la teoría del valor marxiana, mantiene el planteamiento en el marco de la crítica de la economía política y sus categorías fundamentales. En

¹⁷ Para un análisis de las diferencias entre los planteos del Autonomismo y el de Habermas, centrado en la categoría de “trabajo”, véase Pagura (2016).

contraste, la primera interpretación rompe con la lógica interna con la que Marx construyó sus categorías, hasta el punto de vaciarlas de contenido. Vimos, por ejemplo, cómo dicha relectura pasaba por alto la distinción crucial entre riqueza o valor de uso y valor, haciendo caso omiso de sus respectivas y diferentes fuentes. Lo mismo sucedía con la tesis de la inconmensurabilidad del trabajo inmaterial, que en última instancia desatendía la también crucial distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

Remarcado este punto, se plantea la pregunta acerca de si esta segunda línea de interpretación, además de ser consecuente con las categorías de la crítica marxiana, posee potencialidades heurísticas para el análisis del capitalismo contemporáneo. Aunque aquí no podemos abordar esta cuestión de un modo exhaustivo, sí podemos trazar algunas líneas respecto de la dirección hacia la que podría ir dicha indagación. Las plantearemos de modo tentativo recuperando algunas ideas que esbozamos a lo largo de este trabajo.

Sobre el final del análisis del “Fragmento” que realizamos en el segundo apartado, delineamos una consecuencia que emergía de la contradicción entre valor y riqueza: el capitalismo tiende a obstaculizar el potencial liberador del desarrollo científico-tecnológico mediante la transformación de una porción del tiempo disponible en tiempo de plustrabajo. ¿Cómo se ha efectuado, históricamente, esta transformación? El análisis de Marcuse —poco recuperado en los estudios contemporáneos del capitalismo— ofrecía al respecto una intuición poderosa. El capital en parte estimula y en parte bloquea la tendencia a la automatización. Insiste en el uso extensivo de la fuerza de trabajo pero, sobre todo, fomenta la expansión de industrias y servicios que producen y satisfacen a la vez una serie de “falsas necesidades”. Este concepto puede recuperarse en la actualidad, siempre y cuando se disocie de una idea esencialista sobre las necesidades humanas. El mismo Marcuse (1995, p. 36) plantea la distinción entre necesidades verdaderas y falsas en otros términos, ya que ninguna necesidad es en última instancia —más allá de un nivel biológico básico— “verdadera” en el sentido de ser natural. La distinción es histórica, social, y también tiene una dimensión normativa: son falsas las necesidades que el sistema capitalista produce y reproduce para su propia perpetuación. El planteamiento va en la misma línea que el “Fragmento”, que como señalamos procura marcar el momento teórico en el cual el capital

deviene irracional desde la perspectiva de la reproducción material de la sociedad.

La contracara de la ampliación de las necesidades es la ampliación concomitante de la esfera del trabajo productivo, que incluye crecientemente lo que el autonomismo denomina “trabajo inmaterial”. Ya señalamos que el “Fragmento” no es el mejor texto de Marx para explorar este tema, puesto que una lectura atenta de este nos muestra que allí la ciencia y la tecnología se tratan sea como capital fijo, sea como un fondo de conocimientos producidos al margen del capital, pero escasamente como trabajo vivo. *El capital* ha legado, no obstante, un concepto clave poco atendido por dicha corriente: el de “trabajador colectivo”. Este concepto señala la tendencial importancia que va ganando, con el desarrollo del capitalismo, el carácter cooperativo del trabajo, del cual resulta que la mercancía individual es el resultado de un trabajador colectivo que en su interior incluye distintas funciones, algunas de naturaleza manual, otras de naturaleza intelectual. Con esto se amplía el concepto de “trabajo productivo”, entendiendo por tal aquel que produce plusvalor. En este punto Marx deja bien en claro que este concepto conlleva una determinación social: que un trabajo produzca valor no depende en absoluto de su naturaleza material o inmaterial o de otros aspectos del trabajo concreto, sino de la relación social en el que se enmarca. Así, señala con un ejemplo sugestivo que “un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata trabajando para enriquecer al empresario” (MEGA II/6, p. 478; 2002b, p. 616).

En este sentido, la creciente importancia del “trabajo inmaterial”, lejos de invalidar *per se* la teoría del valor como sostiene el autonomismo, sería resultado de su propia dinámica contradictoria. En cuanto máquina succionadora de trabajo vivo, el capital buscaría compensar la reducción del tiempo de trabajo en algunas esferas (las del trabajo industrial, por ejemplo) colonizando nuevas ramas productivas y actividades. Entre ellas se destacan hoy las vinculadas al conocimiento y la cultura, que, como vimos, el “Fragmento” todavía tematizaba, con el concepto de *general intellect*, en términos de un fondo de conocimientos todavía no completamente subsumido al capital. Con su creciente colonización, el capital logra no solo exorcizar su fantasma (la reducción del tiempo de

trabajo), sino también desplegarse en una escala ampliada.¹⁸ Aunque es claro entonces que el capitalismo está lejos de caer automáticamente por sus contradicciones, estas le son esenciales y no desaparecen: “La producción capitalista tiende a superar estos límites que le son inmanentes, pero sólo lo consigue en virtud de medios que vuelven a alzar ante ella esos mismos límites, en escala aún más formidable” (MEGA II/15, p. 246; 2006, p. 321).

Esta perspectiva permitiría recuperar con otra impronta los avances que el mismo autonomismo ha efectuado respecto del “trabajo inmaterial” y el potencial cortocircuito que implicaría para la economía capitalista. Pero se trataría justamente de eso: un potencial cuya actualización requeriría un proceso de construcción política. Una teoría crítica tiene que indagar el presente detectando las posibilidades que en él no pueden realizarse, rehusando de todo fetichismo que apele acríticamente a las características positivas de lo existente. La teoría crítica de la tecnología de Marcuse que revisamos apuntaba justamente en esta dirección: frente a la pretendida neutralidad de esta, procura develar su dependencia respecto del sistema de dominación existente y plantear la necesidad de emprender un proyecto tecnológico-político alternativo que busque explotar sus potencialidades reprimidas. Esta metodología de análisis podría ser fructífera también para la exploración de alternativas en torno al “trabajo inmaterial” y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Así, la abolición de la ley del valor a la que refería el “Fragmento” no sería un hecho actual, sino una posibilidad que iría cobrando mayor relevancia en el trascurso histórico del capitalismo, sin poder realizarse en este sistema (cfr. Postone, 2006, pp. 70-71). Esto último requeriría la articulación de un proyecto político consecuente, siendo una de las funciones centrales de una teoría crítica colaborar en la elucidación de sus condiciones de posibilidad.

Referencias bibliográficas

Bonefeld, W. (2010). Sobre el tiempo del trabajo abstracto. *Herramienta*, 44. M. Zangaro (trad.). URL: <https://www.herramienta.com.ar/sobre-el-tiempo-del-trabajo-abstracto>.

¹⁸ Para el desarrollo de esta tesis, cfr. Pagura (2018).

- Caffentzis, G. (2005). Immeasurable Value? An Essay on Marx's Legacy. *The Commoner*, 10, 87-114.
- Feenberg, A. (2012). *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*. A. M. Vara, C. D. Alfaraz, F. Tula Molina y H. G. Giuliano (trads.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. A. A. Hernández, J. M. Gual Vergas y E. Rodríguez López (trads.). Traficantes de sueños.
- Habermas, J. (1986). Ciencia y técnica como ideología. En *Ciencia y técnica como ideología*. (pp. 53-112). M. Jiménez Redondo y M. Garrido (trads.). Tecnos.
- ____ (1987). *Teoría y praxis*. S. Mas Torres y C. Moya Espí (trads.). Tecnos.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. A. Bixio (trad.). Paidós.
- ____ (2004). *Multitud*. J. Bravo (trad.). Debate.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. F. T. Sobrino (trad.). Herramienta.
- Laska, P. (1974). A Note on Habermas and the Labour Theory of Value. *New German Critique*, 3, 154-162.
- Leopold, D. (2012). *El joven Karl Marx*. J. Blasco Castiñeira (trad.). Akal.
- Marcuse, H. (1969). La obsolescencia del marxismo. En *La sociedad industrial y el marxismo*. (pp. 37-50). A. J. Massolo (trad.). Quintaria.
- ____ (1995). *El hombre unidimensional*. A. Elorza (trad.). Planeta-Agostini.
- Marx, K. (1976). *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA). II. Abteilung. Band 1. Ökonomische Manuskripte 1857/58. (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)*. Dietz Verlag.
- ____ (1987). *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA). II. Abteilung. Band 6. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1872*. Dietz Verlag.
- ____ (2001). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*. Tres volúmenes. P. Scaron (trad.) Siglo XXI.
- ____ (2002a). *El capital. Tomo I. Volumen 1*. P. Scaron (trad.) Siglo XXI.
- ____ (2002b). *El capital. Tomo I. Volumen 2*. P. Scaron (trad.) Siglo XXI.
- ____ (2004). *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA). II. Abteilung. Band 15. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*. Akademie Verlag.
- ____ (2006). *El capital. Tomo III. Volumen 6*. P. Scaron (trad.) Siglo XXI.
- Negri, A. (1999). La teoría del valor trabajo: crisis y problemas de reconstrucción en la postmodernidad. En F. Guattari y A. Negri, *Las*

- verdades nómadas & General intellect, poder constituyente, comunismo.* (pp. 118-139). C. Prieto del Campo (trad.). Akal.
- Pagura, N. (2016). El concepto de “trabajo” en el capitalismo contemporáneo: una contraposición entre los planteos de Habermas/ Gorz y los del autonomismo italiano. *Éidos*, 25, 43-71. DOI: <https://doi.org/10.14482/eidos.25.7930>.
- (2018). *Hacia una teoría crítica del trabajo en el capitalismo actual: revisión de las tesis sobre el “fin del trabajo” e indagación de perspectivas alternativas*. Teseo Press. URL: <https://www.teseopress.com/hacia/>.
- Pitts, F. (2016). *Beyond the Fragment: The Postoperaist Reception of Marx’s Fragment on Machines*. [Working Paper Series]. Universidad de Bristol.
- (2018). *Critiquing Capitalism Today: New Ways to Read Marx*. Palgrave Macmillan.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. M. Serrano Giménez (trad.). Marcial Pons.
- Rosdolsky, R. (1989). *Génesis y estructura de El capital de Marx*. L. Mames (trad.). Siglo XXI.
- Starosta, G. (2012a). Cognitive Commodities and the Value-Form. *Science & Society*, 76(3), 365-392. URL: <https://cicpint.org/es/starosta-g-2012a-cognitive-commodities-and-the-value-form-science-society-763-365-392-2/>.
- (2012b). El sistema de maquinaria y las determinaciones de la subjetividad revolucionaria en los *Grundrisse* y *El capital*. En G. Caligaris y A. Fitzsimons (eds.), *Relaciones económicas y políticas: aportes para el estudio de su unidad con base en la obra de Karl Marx*. (pp. 92–136). Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.
- Tomba, M. y Bellofiore, R. (2014). The “Fragment on Machines” and the *Grundrisse*: The Workerist Reading in Question. En *Beyond Marx*. (pp. 345-368). Brill.
- Toms, S. (2008). “Immeasurability”: A Critique of Hardt and Negri. [Conferencia]. Conference of Practical Criticism in the Managerial Social Sciences, Leicester University Management School. URL [versión posterior]: <http://www.ephemerajournal.org/contribution/immeasurability-critique-hardt-and-negri>.
- Vence Deza, X. (1995). *Economía de la innovación y del cambio tecnológico*. Siglo XXI.

- Vercellone, C. (2007). From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism. *Historical Materialism*, 15, 13-36.
- Vercellone, C. (2011). Crisis de la ley del valor y devenir renta de la ganancia. Apuntes sobre la crisis sistémica del capitalismo cognitivo. En *Capitalismo cognitivo: renta, saber y valor en la época posfordista*. (pp. 211-242). Prometeo.
- Virno, P. (2003). Algunas notas a propósito del "General Intellect". En *Virtuosismo y revolución*. (pp. 77-87). R. Sánchez Cedillo, H. Romero y D. Gámez Hernández (trads.). Traficantes de sueños.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1966>

Henry Thoreau: Voluntary Poverty as Critical Practice in *Walden*

Henry Thoreau: la pobreza voluntaria como ejercicio crítico en *Walden*

Diego Clares
Universidad de Murcia
España
diego.clares1@um.es
<https://orcid.org/0000-0002-3538-3107>

Recibido: 31 – 03 – 2020.
Aceptado: 08 – 06 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

This paper puts forward a threefold proposal relating to the ethics exposed by Henry Thoreau in *Walden*: (1) the definition of his concept of luxury, in light of how the subject has been approached from various historical and philosophically relevant positions; (2) the recognition of poverty as a fundamental concept for Thoreau's ethical proposal in *Walden* and the aims of thoreauvian economy, and (3) a reading of *Walden* as a structured text that goes from the individual requirements of human life to social and cultural necessities. These three points will be connected through the critical practice of voluntary poverty that Thoreau argues for, in the sense of a pragmatic doubt about the habits and search for the necessary elements of life.

Keywords: Henry Thoreau; ethics; luxury; poverty; transcendentalism; *Walden*.

Resumen

El propósito de este artículo es defender una triple propuesta dentro de la ética expuesta por Henry Thoreau en *Walden*: (1) la definición de su concepción del lujo, a la luz de cómo se ha abordado el tema desde diferentes posiciones históricas y relevantes para la filosofía; (2) la reivindicación de la pobreza como concepto fundamental para la propuesta ética de *Walden* y el sentido de la economía thoreauviana, y (3) la lectura de *Walden* como un texto estructurado que se conduce desde las condiciones individuales de la vida humana hasta las necesidades sociales y culturales. Estos tres puntos quedarán enlazados a través del ejercicio crítico de pobreza voluntaria practicado por Thoreau, en el sentido de una duda pragmática sobre los hábitos y en busca de lo necesario para la vida.

Palabras clave: Henry Thoreau; ética; lujo; pobreza; transcendentalismo; *Walden*.

1. Ética y lujo en *Walden*: una crítica de las costumbres civilizadas

Nos disponemos a analizar en este artículo la pobreza voluntaria, una de las nociones fundamentales del proyecto que Henry Thoreau se propuso cuando decidió cambiar temporalmente su modo de vida y habitar en los bosques cercanos a su ciudad natal, Concord (Massachusetts), junto a la laguna Walden, donde se instaló el 4 de julio de 1845 durante dos años y dos meses. El lugar no estaba, de hecho, muy lejos de la ciudad: se situaba, como indica el propio autor, a unos dos kilómetros y medio (una milla y media) de su vecino más próximo, y un poco más lejos del centro de Concord (cfr. Thoreau, 2008, p. 76). Además, la zona de Walden era un lugar de tránsito casi constante: cerca de la carretera, y transitada tanto por pescadores como por leñadores, sin tener en cuenta el ferrocarril que pasaba en el lado opuesto a donde Thoreau se estableció; “de hecho, uno difícilmente puede elegir un sitio más visible y público para retirarse en los entornos de Concord, pues el lago ha tenido siempre una estrecha conexión con la ciudad” (Sattelmeyer, 2000, pp. 242-243). El relato de su experiencia en los bosques, publicado con el título *Walden* (1854), no es ajeno a tal circunstancia: habla de su escasa distancia respecto a la ciudad, el continuo tránsito de vecinos, de agricultores, pescadores y leñadores, y las visitas de sus amigos. Aunque el libro comienza con estas palabras: “Cuando escribí las siguientes páginas, o la mayor parte de ellas, vivía solo, en los bosques” (Thoreau, 2008, p. 5), en el capítulo “Visitantes” indica: “Tuve más visitantes mientras vivía en los bosques que en cualquier otro período de mi vida” (Thoreau, 2008, p. 159).

Entonces, si no pretendía aislarse o incluso si el aislamiento no era una posibilidad, ¿cuál era el propósito de Thoreau en Walden Pond? Y, más aún, ¿por qué hace a menudo referencias a la soledad, al hecho de vivir sin compañía, a la experiencia individual y a la separación respecto de la sociedad? El tema de la soledad incluso da título a un capítulo de *Walden*, en el que su autor narra su experiencia a solas en el bosque y al volver a su cabaña, donde reconoce el rastro de algún visitante. Sin embargo, conforme avanza el texto parece abandonar esta perspectiva e introducirse cada vez más en la sociedad, en la ética no solo individual sino también social, en la empatía y en la convivencia.

En este artículo vamos a argumentar que Thoreau no solo no hace defensa alguna de la vida solitaria, sino que, además, intenta proponer

un modelo de convivencia social desde una ética crítica basada en la renuncia al lujo y una nueva perspectiva sobre la pobreza. Esto implica abordar el conjunto de los hábitos o costumbres civilizadas empleando una duda sistemática o metódica, una renuncia progresiva a todos aquellos hábitos que puedan considerarse excesivos e innecesarios, hasta encontrar lo más fundamental o imprescindible. Esta ética no puede eludir la subjetividad en cuanto que tiene que construirse desde la experiencia vital; en consecuencia tampoco puede basarse únicamente en un ejercicio teórico, sino que este tiene que estar unido al conocimiento práctico y las actividades cotidianas. Tal es la concepción que propone Thoreau de la vida filosófica, que en este caso puede entenderse como una vida crítica y, particularmente, la vida del filósofo moral:

Ser un filósofo no es solamente tener pensamientos sutiles, ni siquiera fundar una escuela, sino amar la sabiduría así como vivir, de acuerdo a sus dictados, una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Es resolver los problemas de la vida no sólo teórica, sino prácticamente (Thoreau, 2008, p. 15).

Este ejercicio crítico, teórico y práctico, se concreta en *Walden* mediante un concepto: la pobreza voluntaria (*voluntary poverty*). Esta aparece en el primer capítulo de la obra, donde, como comentaremos más adelante, la reflexión sobre la pobreza ocupa un papel crucial como medio para fundar un método con el cual identificar los excesos individuales y sociales y establecer la base para construir una civilización más equilibrada y justa. Thoreau describe esta pobreza voluntaria como un “terreno ventajoso” (2008, p. 15) desde el que observar imparcialmente la vida humana.

El desarrollo de este ejercicio se encuentra casi por completo en el primer capítulo de *Walden*, “Economía”, donde el autor expone sus actividades cotidianas en cuatro ámbitos que considera indispensables: el alimento, la vestimenta, el cobijo y el calor. Pero sobre todo enfrenta a un enemigo: el exceso. Thoreau pretende acercarse a lo mínimo necesario para vivir, a lo que resulta estrictamente indispensable. Pero su planteamiento también parece prever un punto conflictivo: aquello que, sin ser estrictamente necesario, tampoco es completamente excesivo sino, de algún modo, valioso. Esta es la lectura que propone Philip Cafaro, para quien Thoreau “divide las posesiones en necesidades, lujos y el término intermedio ‘comodidades’” (2004, p. 83). Aunque el

autor de *Walden* no aclara exactamente qué son esas comodidades no estrictamente lujosas, y de hecho parece considerarlas más bien como otro tipo de exceso. Pues, como veremos más adelante, hablamos del lujo en referencia a algo costoso, que requiere cierto esfuerzo, pero la comodidad busca lo opuesto: la ausencia de trabajo, tener medios que nos exijan menos fuerza, menos pensamiento y menos compromiso, y permitan una mayor tranquilidad y despreocupación. No obstante, estos serían los valores opuestos a cualquier desarrollo fuerte de la filosofía moral, y más particularmente de una ética crítica.

Teniendo este rechazo inicial ante la comodidad, Thoreau no ahonda demasiado en ella, como sí hizo en otros ensayos como “Paradise (to be) Regained”, donde el autor se opone a la propuesta de Johann Adolphus Etzler respecto a un desarrollo tecnológico centrado en la obtención de mayores comodidades, la reducción del trabajo humano y la construcción de sistemas para que las fuerzas naturales beneficiaran exclusivamente a la vida civilizada. En este texto propone que la búsqueda de comodidad no puede ser un fin desde la perspectiva ética. Por un lado, se hace imposible satisfacerlo, porque este principio consiste en eliminar todo esfuerzo costoso, pero qué sea costoso depende de nuestros hábitos, por lo que al reducir el esfuerzo y acomodarnos a ello, lo que antes parecía fácil nos resultará a la larga otro esfuerzo o una incomodidad por eliminar. Con un tono sarcástico, Thoreau refleja esta tendencia: “Todo el trabajo se vería reducido a ‘un giro de alguna palanca’, y ‘obtener los productos terminados’. Pero hay una palanca — ¡Oh, qué difícil es moverla! ¿No podría haber una palanca sobre la palanca — una palanca infinitamente pequeña?” (2002c, p. 55). En segundo lugar, esta tendencia contradice el propósito fundamental de la ética, la pregunta sobre *qué debemos hacer*; frente a ello, buscar la comodidad nos conduce a no actuar, a hacer depender nuestra vida de una maquinaria o de una tecnología que nos sustente sin esfuerzo y, en consecuencia, sin desarrollar nuestras virtudes. Por eso, al comienzo del texto Thoreau califica esta propuesta como “un transcendentalismo en la mecánica así como [lo hay] en la ética” (2002c, p. 46).

Etzler concibe no solo que buscar la mayor comodidad no es perjudicial, sino que incluso es beneficioso. Según esta posición, aunque algunas comodidades puedan ser consideradas ahora meros lujos excesivos, con el desarrollo adecuado se convertirán en bienes básicos y necesarios de la vida humana, y por ello hay que defenderlas. Aunque Thoreau destaca que se trata de una recurrencia al infinito irresoluble y

una tendencia a la quietud conflictiva para la responsabilidad ética, no está exenta de defensores. En la actualidad podemos encontrar algunos autores, como Brett Hoover, que defienden la comodidad bajo la idea de que es el mayor de los bienes. Desde un punto de vista religioso, Hoover propone que “todo el propósito de la comodidad es hacernos sentir mejor” (2011, pp. 68-69), y que, en consecuencia, la humanidad debe buscarlo como un fin fundamental, pues siempre “tiene que haber más” (Hoover, 2011, p. 68). Esta es la perspectiva a la que se opone Thoreau cuando postula una responsabilidad activa en la ética, que se pregunte por cómo actuar y no por cómo evitar esfuerzos, coincidente (como defenderemos más adelante) con algunas éticas clásicas, como la aristotélica.

En lugar de centrar su atención en la comodidad, Thoreau en *Walden* tiene presentes los problemas propiciados por la búsqueda de lujos, especialmente el trabajo insustancial, la pérdida de tiempo y la dedicación a tareas que no permiten desarrollar todas las facultades humanas. Por ello, Thoreau propone “una economía rígida, una severa y más que espartana simplificación de la vida y elevación de la finalidad” (2008, p. 84). Es decir, alcanzar ese terreno ventajoso de la pobreza voluntaria nos permitirá, según la propuesta thoreauviana, observar mejor nuestros fines y proyectar una vida acorde con nuestra condición humana, tanto individual como social, tanto fisiológica como cultural e intelectual.

Para profundizar en este ejercicio crítico de pobreza voluntaria, abordaremos tres hipótesis fundamentales:

1. La ética thoreauviana tiene un importante punto de apoyo en la concepción del lujo. En consecuencia, nuestra primera tarea será definirlo rigurosamente. Para ello, podemos ayudarnos de otras definiciones y aproximaciones desde diferentes posiciones históricas y relevantes para la filosofía. Especialmente, mostraremos cómo las éticas clásicas tienen una importancia sustancial para esta ética.
2. Para comprender las dimensiones de la pobreza voluntaria no es suficiente con entender la oposición thoreauviana al lujo, sino también su concepción

de la pobreza. Toda la propuesta ética de *Walden* se conjuga a partir de un juego en el que Thoreau redefine la riqueza y la pobreza, así como otros términos del terreno económico.

3. *Walden* está estructurado siguiendo una sucesión desde las condiciones y necesidades individuales y fisiológicas hasta las comunitarias y culturales. Esta tesis no podrá ser demostrada por completo en este artículo, pero daremos algunas muestras de ello y de su relevancia para definir la ética thoreauviana según sus preocupaciones sociales, no como una moral individualista.

2. El lujo como hábito

Antes de abordar la argumentación de Thoreau respecto al lujo, conviene que definamos adecuadamente el término según el sentido que ha adoptado en las reflexiones filosóficas. Hay que considerar que, aunque este concepto no aparece como un tema de reflexión importante hasta casi el siglo XIX, y especialmente a través de las diversas propuestas críticas contra el sistema económico y político capitalista, ya aparecía, con otros términos, en la filosofía antigua. La reflexión sobre los excesos es tan antigua como la ética, y es posible encontrar muy importantes aportaciones al tema en el pensamiento de Aristóteles, Diógenes o Epicuro. Sobre estos autores, además de otros más contemporáneos, será preciso hacer algunos comentarios para entender con mayor profundidad el concepto de “lujo” que vamos a emplear.

Se entiende por lujo, en su sentido más habitual y actual, una abundancia, ya sea de comodidades o, en general, de medios a nuestra disposición. En un sentido incluso más común, se define como algo suntuoso o caro; por ejemplo, en la tercera acepción del término en el DRAE leemos: “Aquello que supera los medios normales de alguien para conseguirlo” (Real Academia Española, 2022). En este sentido, el lujo se predica de algo difícil de conseguir o costoso. También se entiende, por consiguiente, que lo lujoso es algo con mucho valor, de “elevada categoría, excelencia o exquisitez” (Real Academia Española, 2022), que no todos pueden obtener o permitirse obtener.

Entonces, la esencia del lujo parece radicar en la abundancia y, particularmente, en el exceso. No obstante, ¿de dónde procede tal exceso? ¿Es cuantitativo o cualitativo? Es decir, ¿es un exceso por acumulación o por superfluidad? Pues no es equivalente el exceso cuantitativo y el cualitativo, aunque ambos se llamen excesos, y tienen orígenes y motivos diferentes. Quien acumula alimentos y otros elementos necesarios para su vida cotidiana, que no tienen un valor mayor que el de la supervivencia, aparentemente no tiene *lujos*, pero sí decimos que los tiene quien adquiere algún tipo de ornamento, abalorio u objeto cuyo único propósito es el elogio social o el orgullo, por escaso o pequeño que sea. En esta distinción podemos encontrar la clave de la definición del lujo en su sentido estricto: posesión, con mayor o menor abundancia, de bienes que exceden lo necesario y lo apropiado para vivir.

Esta es una definición muy amplia y versátil, ya que incluye todas las facetas de la vida y, en consecuencia, puede aplicarse a cada una de ellas, pero también permite cierta interpretación y discusión respecto a qué es necesario en cada caso y qué, pese a no ser estrictamente necesario, es apropiado por sus beneficios. Las definiciones cotidianas del lujo vendrían a coincidir en general con esta distinción entre lo prescindible y lo lujoso, pero no sucede así entre las definiciones filosóficas y sociológicas. Reducir este ámbito de incertidumbre nos conduce a una propuesta más fuerte, que define el lujo como todo aquello que no es necesario para la vida. Esto propone Werner Sombart en *Krieg und Kapitalismus* (1912), donde indica que el lujo “es todo aquello que va más allá de lo necesario. El concepto implica, pues, una relación, y para obtener en él un contenido palpable, lo primero que hace falta es saber qué se haya de entender por ‘lo necesario’” (1958, p. 87). Esta propuesta del sociólogo alemán centra la atención del problema del lujo en una pregunta: ¿qué es necesario para vivir?

Sombart aborda esta cuestión intentando eliminar el juicio subjetivo (como el ético o el estético) y distinguiendo dos tipos de necesidad objetiva: fisiológica y cultural. Cada uno de estos dos tipos depende, respectivamente, de ciertas condiciones: climáticas e históricas. Con base en esto, define un lujo relativo al lugar y la época, que se caracteriza por un refinamiento progresivo como tendencia normal en las sociedades humanas, en las que algunos lujos se admiten parcialmente por acompañar a otras necesidades. “Por consiguiente, podemos decir que existe cierta necesidad de refinamiento, en un sentido relativo” (Sombart, 1958, p. 88).

Este mismo problema fue planteado por Thoreau anteriormente en *Walden*, donde se propuso indagar sobre qué es necesario para vivir:

Con las palabras *lo necesario para la vida* me refiero a cualquier cosa, de lo que el hombre obtiene por su propio esfuerzo, que ha sido desde el principio, o por un largo uso ha llegado a ser, tan importante para la vida humana que pocos, si acaso alguien, ya sea por salvajismo, por pobreza, o por filosofía, han tratado de ingeniárselas sin ello (2008, p. 13).

En esta definición hay dos factores importantes que diferencian la propuesta thoreauviana de la que realiza Sombart. En primer lugar, (1) Thoreau realiza un ejercicio crítico buscando las condiciones originales de la vida que aún perduran, las que tienen que ver con la naturaleza humana y no pueden ser discutidas como elementos ambientales o culturales (por ejemplo, el hecho de necesitar alimento o de protegerse de las condiciones climáticas adversas). Además, (2) con la expresión ‘han llegado a ser’ introduce el factor cultural como un elemento que puede propiciar el cambio de la especie, debido a la acomodación o resiliencia ante ciertas condiciones, pero no de forma absoluta como Sombart, sino en la medida que impidan a cualquiera prescindir en algún momento de ello. Unas páginas antes leemos: “Algunas cosas que son realmente necesarias para la vida en algunos círculos, los más incapaces y enfermos, en otros son meros lujos, y en otros aún son completamente desconocidas” (Thoreau, 2008, p. 11). Thoreau va a adoptar una postura crítica respecto a la legitimidad de tales necesidades hasta encontrar aquellas sobre las que nadie pueda dudar. Así, mientras en la descripción de Sombart los lujos se van convirtiendo en necesidades relativas a medida que se aceptan en la cultura, para Thoreau el proceso parece ser más largo y requerir una modificación profunda de los modos de vida.

El lujo se plantea, desde esta perspectiva, no como un simple exceso o abundancia, ni como la obtención de algo más que lo necesario, sino como una preocupación que ocupa el lugar de las necesidades e impide desarrollar la vida de un modo pleno según sus propias condiciones. En palabras de Thoreau: “Muchos de los lujos, y muchas de las llamadas comodidades de la vida, no sólo no son indispensables, sino que son verdaderos obstáculos para la elevación de la humanidad” (Thoreau, 2008, p. 15).

Recientemente, Yves Michaud ha proporcionado una definición muy esclarecedora en este sentido, ya que señala el origen del término ‘lujo’ en el latín *luxus*, es decir, luxar o desencajar algo del lugar que le correspondería. El lujo por sí mismo no es algo desencajado, sino que *desencaja* nuestra vida de aquello que la constituye propiamente, que nos separa de los cauces o los senderos más adecuados para desarrollar nuestras facultades como individuos humanos y ciudadanos, o nos *tuerc*e respecto a ellos. “Es la exigencia que desencaja una articulación, la exigencia excesiva que permite el gasto suntuario, la sensualidad excesiva que convierte en lujuria” (Michaud, 2015, p. 26).

En este sentido, el lujo consistiría en una acumulación, ya sea de objetos, de costumbres, de deseos, o ya sea el mismo hábito de acumular algo, que cada vez se hace más grande y ocupa un lugar más importante en nuestra vida, hasta que la desencaja o la desvía de sus procesos naturales y necesarios. *Desencajar* la vida sería otro modo de decir que ciertos lujos suponen un obstáculo para nuestro desarrollo, como afirmaba Thoreau. Pero hay muchos tipos de lujo, o de elementos que se califican como lujo, y que no siempre tienen tan graves consecuencias. El filósofo de Concord parecía estar pensando en esto cuando se refería a *la mayoría de los lujos* o a *muchos de los lujos*, en lugar de a todos ellos. Aunque tenemos claro que todo lujo, por definición, es algo dispensable o que no resulta necesario para vivir, no todos los lujos tienen las mismas consecuencias para la vida, al igual que no toda comodidad es prescindible. Como ejemplo más claro de ello, Michaud destaca una importante conexión tradicional entre la idea de lujo y el arte. Según esta asociación, el arte y lo ornamental constituirían un capital inútil, sin valor para la vida en sentido estricto, pero que nos atrae y nos reconforta. La satisfacción al disfrutar del arte ha resultado, para muchos autores durante siglos, algo necesario para la formación humana. De este modo, habría algunos lujos que, según una consideración clásica, son “algo superfluo pero necesario, definición que vale también para el arte, cuya inutilidad no ha condenado jamás su necesidad” (Michaud, 2015, p. 30).

Pero nos encontramos aquí no solo con una excepción dentro de lo lujoso, sino con una completa contradicción que nos impediría, en adelante, señalar esos lujos que constituyen, a juicio de Thoreau y Michaud, obstáculos y desviaciones respecto a las necesidades vitales. Si tenemos que admitir la necesidad del arte para la vida humana, entonces no podemos calificar todo arte como lujo, siendo el lujo algo que no necesitamos para vivir. Esto requiere definir con mayor precisión los

límites del arte y del lujo, sus puntos de conexión y sus diferencias. Tal vez una buena aclaración de esta diferencia la da, casi sin pretenderlo, el propio Michaud tras comentar varios puntos de la *Historie du luxe* de Henri Baudrillart (1880):

El lujo sirve para establecer diferencias y producir distinciones mediante el acceso a símbolos, objetos, comportamientos, consumos y experiencias que no pueden ser compartidos por todo el mundo, y sobre todo no deben serlo so pena de perder su valor (Michaud, 2015, p. 42).

En su recuento sobre los diversos tipos de lujo recogidos en la *Historie du luxe*, Michaud plantea una cuestión que nos devuelve a la definición de Sombart: el lujo es relativo a cada sociedad. Comúnmente, no se suele considerar lujoso aquello a lo que todo el mundo tiene acceso, aunque sea lo más inútil y lo menos valioso para la vida, aunque suponga un gasto prescindible y un uso de tiempo que podríamos dedicar a algo más importante. El lujo como fundador de diferencias sociales cumple una función que conduce hacia la constante superación de sí mismo, la búsqueda de algo extraordinario frente a aquello que ya, por su repetición, se ha convertido en ordinario. Es una superación cuantitativa (la búsqueda de un objeto, de un comportamiento o de una sensación nueva, que se suman a los anteriores), pero no cualitativa, ya que se pretende mantener ese valor lujoso que se ha ido diluyendo. Aunque hay lujos, especialmente objetos lujosos, que siempre mantienen un valor semejante por la dificultad de su obtención y su excepcionalidad, como las piedras preciosas.

Siguiendo la definición estricta del lujo defendida por Thoreau, la transformación de lo extraordinario en cotidiano no sería suficiente para que algo dejara de ser lujoso. Las definiciones propuestas por Sombart y, en parte, también por Michaud consideran el lujo como un fenómeno social, en el que la concepción de lo lujoso depende de las experiencias que se destacan como excesivas y extraordinarias dentro de una comunidad, y no de un análisis integral sobre los excesos y su reflejo en los comportamientos humanos en general. Este tipo de estudio, sin embargo, sí aparecía en las éticas clásicas, aunque no estrictamente en estos términos.

Los dos autores más destacables en este aspecto son Aristóteles y Diógenes de Sinope, quienes han trabajado la crítica de los hábitos

excesivos desde dos propuestas bien diferenciadas: la moderación y el desprendimiento absoluto.

Aristóteles dedicó en su ética numerosas reflexiones a los extremos, y en concreto al exceso como uno de ellos. Si indagamos en su *Ética nicomáquea*, pronto encontramos algunas ideas en torno a la posesión excesiva de recursos materiales, a su gasto, a la ambición y en general a los vicios vinculados con el desenfreno y la intemperancia. Pero la posición de Aristóteles resulta relevante en este punto de nuestra investigación porque el Estagirita analizó íntegramente el comportamiento humano a partir de sus condiciones o disposiciones naturales, señalando en cada ámbito sus extremos e identificando sus consecuencias para el desarrollo de la vida. De este modo, el tipo de exceso que hemos señalado como lujoso se encuentra reflejado en varias reflexiones de Aristóteles. Es importante señalar también que Aristóteles trabaja siempre comentando, en parte, las ideas de otros filósofos y las opiniones sociales sobre diversos temas, o cómo se hablaba comúnmente de ellos, e intenta trascender tales nociones para hallar una explicación estricta de cada fenómeno, por lo que ilustra perfectamente la escisión que hemos señalado entre la aproximación al lujo como fenómeno social y como comportamiento humano.

Aristóteles señala que no es necesario tener abundancia para alcanzar una vida plena y que “uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados” (*Ética nicomáquea*, X, 8, 1179a5). Algunos recursos son necesarios, según Aristóteles, independientemente de nuestro modo de vida, porque son comunes a la vida humana. Independientemente del modo de vida que adoptemos (vida placentera, social o contemplativa), necesitamos asegurar nuestro sustento. En resumen, todo humano “necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados” (*EN*, X, 8, 1178b36) para vivir plenamente. La medida de estos recursos será para Aristóteles un término medio, pero no debemos olvidar que, según el Estagirita, el medio no es siempre un punto exacto ni invariable, e incluso a veces se opone más a un extremo que a otro, habitualmente contra aquello que es más fácil o que nos resulta más difícil evitar:

Pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos

llevar por el desenfreno que por la austeridad (*EN*, II, 8, 1109a12-16)

Además de la filosofía aristotélica o peripatética, también otras escuelas, como la hedonista, proponían concepciones semejantes respecto a los excesos. Epicuro, quien defendía que el mayor bien debía hallarse en el placer, veía en el exceso de recursos y de placeres un grave peligro, especialmente por el deseo de obtener más y la insatisfacción ligada al anhelo de mayores posesiones y placeres, es decir, del lujo.

Desde un enfoque diferente surgió el cinismo. Para Diógenes, como para Aristóteles, la virtud proviene de las acciones y no de la cantidad de recursos materiales que se posean, y estos solo son valiosos en la medida que ayudan a actuar de la mejor forma. Pero el filósofo cínico consideró que era preferible desprenderse de todo lo que no le fuera estrictamente necesario y buscar siempre los medios mínimos para no dejarse llevar por otros caprichos y apetitos.

Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad. Y que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, VI, 71).

En consecuencia, lo que podía ser considerado lujoso desde la filosofía cínica comprendía un amplio espectro, que comenzaba en el mismo momento en que nos hacemos conscientes de que podemos vivir prescindiendo de algo. Nos sobran ejemplos de esta actitud crítica por parte de Diógenes:

Al observar a un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su *Megárico*, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias (D.L., VI, 22).

Diógenes Laercio también cuenta que “le irritaba que se sacrificara a los dioses para pedirles salud, y en el mismo sacrificio se diera una

comilona contra la salud” (D.L., VI, 28); y, según una de sus anécdotas, habría arrojado su cuenco al suelo “al observar una vez a un niño que bebía en las manos” (D.L., VI, 37).

Las concepciones aristotélica y cínica coinciden, al menos, en tres puntos clave mediante los que definen su crítica contra el exceso o el lujo:

1. La vida humana requiere recursos materiales, necesarios con independencia de a qué actividades nos dediquemos. Estos recursos son los que garantizan nuestra vida a nivel fisiológico y a partir de los cuales podemos desarrollar otras capacidades.
2. La mejor actividad humana es la intelectual, en cuanto que con ella podemos reflexionar sobre el resto y modular todos los hábitos. La virtud, en consecuencia, no se consigue acumulando recursos externos ni consiguiendo placer, sino principalmente reflexionando sobre qué necesitamos y por qué, cómo obtenerlo de la mejor manera y de qué debemos prescindir.
3. No es necesaria una gran cantidad de bienes materiales para desarrollar el intelecto, sino los adecuados para que no padezcamos un mal por su ausencia. En ambas propuestas, la medida adecuada requiere una renuncia a ciertos excesos que pueden aparentar ser placenteros y beneficiosos, pero que a la larga resultan perjudiciales; además, renunciar a ellos produce una mayor felicidad y satisfacción con la propia vida que su anhelo.

Como veremos más adelante, la propuesta thoreauviana coincide con estas tres ideas, pero se distancia en una cuarta que, precisamente, distingue la ética de Aristóteles y la de Diógenes: ¿cuál es la medida adecuada o dónde se sitúa el límite de lo excesivo? En este punto, la propuesta de Thoreau parece aproximarse a veces a Diógenes cuando reclama ejercitar una *pobreza voluntaria*; y, en otras, a Aristóteles al considerar la necesidad de virtudes sociales que también se reclaman en

la *Ética nicomáquea*, e incluso haciendo referencia a un *término medio*, al que nos referiremos en el cuarto apartado. Thoreau adopta la pobreza voluntaria como proceso crítico y no estrictamente como modo de vida o como prescripción moral. Es decir, para Diógenes su ejercicio de pobreza es un hábito virtuoso, mientras que en el planteamiento thoreauviano aparece como una práctica valiosa para la reflexión ética o para la búsqueda de la virtud.

Epicuro consideraba algo parecido al aconsejar no tener recursos materiales excesivos e incluso reducirlos al máximo: “La pobreza que se adecua al fin de la naturaleza es una gran riqueza; la riqueza sin límites es una gran pobreza” (2005, p. 79). Epicuro predicaba esta pobreza como una virtud moral en sí misma por su lejanía respecto a la costumbre de acumulación civilizada y el apego a las riquezas materiales frente a la sencilla actividad natural de satisfacer las necesidades fisiológicas. Pero, como ya hemos visto, esto no es exactamente lo que propone Thoreau: aunque sin duda resulta un beneficio adoptar tales hábitos, no se pretende que ellos mismos sean una virtud o lo que debemos hacer, sino una exigencia para reflexionar sobre el deber, un punto de partida para la filosofía moral.

Finalmente, es importante señalar que la concepción del lujo propuesta por Thoreau en *Walden* mantiene una importante relación con las reflexiones de su momento respecto al trabajo y el capitalismo. Su principal crítica contra los hábitos lujosos radica en lo que el de Concord denomina ‘desesperación silenciosa’ o ‘desesperación tranquila’ (*quiet desperation*). El sentido de esta expresión no se refiere solamente a cierto silencio o insensibilidad moral durante el desarrollo de los incesantes trabajos cotidianos, sino también, y principalmente, a la ausencia de reflexión y de comprensión respecto a los medios de vida adecuados, y, en consecuencia, a la desposesión de la propia vida, que se desarrolla con medios y fines de los que no somos artífices. No hablar, no manifestar esta desesperación, implica no deliberar sobre ella, no reconocerla como un problema, no identificar sus causas y, en definitiva, aceptar una vida desesperada.

Manteniendo una interpretación semejante, Stanley Bates ha relacionado esta *desesperación silenciosa* con la alienación expuesta por Karl Marx. Thoreau incluso hace referencia a la expresión latina *aes alienum*, es decir, el dinero de otro o que pertenece a otro, en referencia a los trabajos que los pobres se ven obligados a realizar para costear bienes que consideran necesarios, aunque en realidad sean superfluos e incluso

lujosos, o comodidades sin valor. La consecuencia de la inconsciencia respecto a estos excesos, semejante a la alienación descrita por Marx, es para Thoreau una desesperación silente mediante la que los trabajadores pierden gran parte de su vida y dedican la mayoría de sus esfuerzos a una labor infructuosa que no satisface sus necesidades reales.

Las propuestas de Marx y Thoreau coinciden en la importancia que otorgan a la economía y a su reconstrucción crítica “como un punto de inicio necesario para comprender qué ha ido mal en la vida humana y cómo podemos recuperar un modo de vida completamente humano en el mundo” (Bates, 2012, p. 22).

No solo hay coincidencias en su punto de partida. La crítica hacia la división de clases que realiza Marx puede encontrarse reflejada en el modo en que Thoreau habla de la riqueza y la pobreza, y de cómo se silencia a unos frente a la fortuna de otros (cfr. Bates, 2012, p. 23). Tanto Thoreau como Marx relatan cómo el pobre se encuentra en una precaria situación especialmente por sus deudas. Marx analiza la separación que se da entre el acreedor y el deudor a partir de la circulación o el intercambio de recursos, y que genera “una lucha entre acreedores y deudores”, en otras épocas resuelta mediante la esclavitud del deudor (MEGA II/5, p. 92). Por su parte, Thoreau señala que el deudor está “siempre en los límites”, buscando una forma de pagar a sus acreedores e “intentado saldar su deuda” (2008, p. 8). En consecuencia, estos autores coinciden en que el papel del dinero en la sociedad es un factor fundamental para comprender la alienación o la desesperación silenciosa. El lujo ocupa un papel primario para Thoreau en este proceso, porque socialmente se anima a obtener aquellos recursos materiales y a adoptar aquellos comportamientos que son considerados mejores, más exquisitos y extraordinarios. Thoreau se refiere a cómo algunos de sus vecinos, coaccionados por esta tendencia, adquirirían productos asociados con las clases altas y la riqueza, gastando en ello todo su dinero. En *Walden* relata el caso de una familia irlandesa, los Field. Hablando con el marido, John, descubrió que, pese a haber llegado a Norteamérica con muy pocos recursos, habían adquirido una casa grande y una granja, con la esperanza de prosperar pronto. Viendo su situación, Thoreau cuenta que le proporcionó algunos consejos:

Intenté ayudarle con mi experiencia, diciéndole que era uno de mis vecinos más cercanos, y que también yo, que comenzaba a pescar por aquí, y parecía un holgazán,

estaba ganándome la vida como él; que vivía en una casa estrecha, luminosa y limpia [...]; que no usaba té, ni café, ni mantequilla, ni leche, ni carne fresca, y así no tenía que trabajar para conseguirlo; y a su vez, como no trabajaba duro, no tenía que comer mucho [...]; pero como él daba prioridad al té, al café, a la mantequilla, a la leche, y a la ternera, tenía que trabajar duro para pagarlo, y como trabajaba duro tenía que comer a su vez mucho para reparar el consumo de su sistema (2008, p. 184).

El lujo se manifiesta aquí como algo casi inconsciente, una tendencia automática de la sociedad a obtener ciertas comodidades y productos asociados a un estatus social elevado, que exige un importante sacrificio. Las clases más pobres solo pueden acceder a ese estatus dedicando a ello todo su trabajo y sus beneficios. Marx definió como *ideología* el origen de tal convicción, lo que Thoreau entendió como una tradición social o una herencia cultural no cuestionada; la creencia de la necesidad de obtener algo realmente superfluo, innecesario y, además, potencialmente perjudicial en la medida en que consume mucho esfuerzo para la obtención de un pequeño beneficio. La gran diferencia entre los planteamientos de Thoreau y Marx residía en que el autor estadounidense se encontraba en una sociedad en la que individuos que se habían autoproclamado libres e independientes decidían, irreflexivamente, someterse a estos comportamientos, mientras que, en el contexto europeo desde el que habló Marx, el proletariado estaba sufriendo un abuso tanto social como ideológico y una imposición externa del sistema de trabajo. En consecuencia, la propuesta de Thoreau llega a ser mucho más ética que política; este es el punto clave de la divergencia entre ambos autores.

3. Reflexión ética y pobreza voluntaria

Una de las propuestas fundacionales del transcendentalismo, expuesta por Ralph Waldo Emerson en 1836, exigía mantener “una relación original con el universo” (1979, p. 7). Con tal propósito, Emerson se hacía cargo parcialmente de la inconsciencia ligada a los hábitos lujosos que hemos expuesto al insistir en la meditación sobre la propia vida. Thoreau siguió esta misma línea de pensamiento pero, como señalan muchos críticos, otorgó más importancia al ejercicio práctico que a la exposición teórica. Esta cercanía con los aspectos más prácticos

de la filosofía trascendentalista condujo a Thoreau hacia un estudio mucho más empírico de las condiciones sobre las cuales argumentar y aplicar sus principios.

Emerson había sido pastor unitario y buscaba en la filosofía una fundamentación de la vida espiritual. Veía en el estudio de la naturaleza la posibilidad de conectar la vida material y los principios eternos. Por ello, su trascendentalismo pretendía ser una rama del idealismo, que investigara las ideas y la verdad a través de la naturaleza. Pero “mientras Emerson exaltaba el compromiso con la naturaleza, la inmersión de Thoreau y su amor por la naturaleza real eran mucho mayores” (Cafaro, 2004, p. 132). En su estudio sobre la ética de *Walden*, Philip Cafaro destaca en múltiples ocasiones el movimiento de Thoreau entre el idealismo emersoniano y un mayor realismo naturalista. Mientras Emerson buscaba entre la naturaleza “los colores del espíritu” (1979, p. 10), Thoreau quería conocer la naturaleza por sí misma, qué podíamos aprender de ella, ya fuera a través de su campo de judías (cfr. Thoreau, 2008, p. 140) o de las hojas caídas que “nos enseñan cómo morir” (Thoreau, 2002a, p. 230).

También Laura Dassow Walls ha destacado esta diferencia, calificando el trascendentalismo de Emerson como un “holismo racional”, y el thoreauviano como un “holismo empírico”. *Walden* es, en palabras de Walls, una obra sobre la experiencia individual en el cosmos, una experiencia intransferible; “la experiencia de cada persona es única, y a un nivel fundamental incomunicable: Thoreau puede aconsejar a John Field, pero no puede llegar hasta él” (Walls, 1995, p. 160).

Estos elementos se conjugan para dotar a la ética de Thoreau de un valor muy particular dentro del trascendentalismo: para nuestro autor, la verdad que uno alcanza tras estudiar la naturaleza y su propia vida en ella conecta íntimamente al sujeto o primera persona con el entorno que habita, trazando de este modo una moral intersubjetiva. En consecuencia, la ética se construye como un ejercicio contextualizado, dúctil y continuo, en lugar de una serie de valores y verdades inmutables transferibles mediante discursos y sermones. Sobre ello, el autor advierte al comienzo de la obra:

Quizás estas páginas estén más especialmente dirigidas a estudiantes pobres. En cuanto al resto de mis lectores, aceptarán tales partes en la medida en que les afecten. Confío en que nadie forzará las costuras al ponerse el

abrigo, pues puede proporcionar buen servicio a aquel a quien se adecúe perfectamente (Thoreau, 2008, p. 6).

Y entre sus conclusiones leemos: “Es mejor un perro vivo que un león muerto. ¿Debe un hombre rendirse y ahorcarse por pertenecer a la raza de los pigmeos, y no ser el mejor pigmeo que pueda?” (Thoreau, 2008, p. 290).

Estas afirmaciones —junto con otras, como: “Si un hombre no sigue el paso de sus compañeros, quizás escucha un ritmo diferente. Dejad que marche según la música que escucha” (Thoreau, 2008, p. 290)—muestran el interés de Thoreau por construir una ética que dependa de las condiciones particulares de la vida. Y esto en diversos grados: principalmente, a nivel individual, ya que cada uno percibe por sí mismo el mundo y conoce sus propias disposiciones y capacidades; secundariamente, a nivel ambiental y social, pues el individuo no puede guiarse solo por su capacidad, sino que ha de hacerlo también por las condiciones en las que habita y la sociedad a la que pertenece, es decir, según lo que su entorno le proporciona. Proponiendo este ejercicio, Thoreau advierte que la actividad filosófica debe ser pragmática, aunando el pensamiento teórico y las condiciones reales de nuestra vida, y poniendo a prueba cada uno de sus postulados.

Ser un filósofo no es solamente tener pensamientos sutiles, ni siquiera fundar una escuela, sino tanto amar la sabiduría como vivir, de acuerdo con sus dictados, una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Es resolver los problemas de la vida no sólo teórica, sino prácticamente. El éxito de los grandes académicos y pensadores es habitualmente un éxito cortesano, no regio, no humano. Se mueven para vivir solamente de la conformidad, prácticamente como hicieron sus padres, y no son en sentido alguno los progenitores de una mejor raza de hombres [...]. El filósofo está adelantado a su época incluso en los aspectos exteriores de su vida. No se alimenta, se cobija, se viste, se calienta, como sus contemporáneos. ¿Cómo puede un hombre ser un filósofo y no mantener su calor vital por medios mejores que otros hombres (Thoreau, 2008, p. 15)?

Para Thoreau, la filosofía solo tiene sentido cuando se practica vitalmente, y cuando hay un motivo para que se practique. El filósofo solo puede distinguirse como tal cuando halla una verdad, o un modo de vida, mejor que el de la sociedad que habita; y entonces no puede continuar siendo un filósofo sin adoptar esos mejores medios como propios, evitando el lujo, las costumbres superfluas y las comodidades innecesarias.

Exponiendo los primeros pasos de este experimento, Thoreau escribe un extenso capítulo inicial en el que describe su proyecto y el modo en que consiguió lo mínimo necesario o indispensable a nivel fisiológico. Este capítulo, titulado “Economía”, ha sido comentado ampliamente por Leonard Neufeldt atendiendo a sus conexiones con el sistema socioeconómico de su época y, en particular, con la literatura económica y los libros sobre negocios y consejos para jóvenes emprendedores, como los que escribía Benjamin Franklin. Neufeldt destaca que “*Walden* se presenta como una guía para jóvenes” (1989, p. 164), o como una parodia mediante la que su autor imita el estilo de tales obras. En su análisis de “Economía” muestra el particular uso que hace Thoreau de ciertos términos económicos, especialmente de ‘emprendimiento’ y ‘empresa’, nociones que ya estaban más asociadas al comercio que a la ética.

Hacia la década de 1840, *empresa* se había desligado bastante de sus anteriores asociaciones con la disciplina moral, la valentía y el sacrificio personal, características que podrían ser resumidas como una combinación del griego *oikonomía*, el latín *virtus* y el latín tardío *interprendere* (Neufeldt, 1989, p. 31).

El sentido exacto de esta terminología no está claro para Neufeldt, quien comenta su indudable vinculación con la propuesta trascendentalista, con la originalidad y la construcción de una cultura propia, que renueve nuestra visión del mundo; destaca su relación con la creación literaria y artística, y con la escritura de *Walden*. Pero es, sobre todo, una terminología que remite a la vocación y a la dedicación extrema a una tarea que sume por completo al protagonista de *Walden* (Neufeldt, 1989, p. 58).

No obstante, la reiteración de los conceptos económicos parece indicar una importancia más profunda en el proyecto de *Walden*. Thoreau retomará esta terminología en varias conferencias relacionadas

con su posterior ensayo "Life without Principle" (1863), donde también condenó el trabajo excesivo y la obsesión por el lujo; una crítica "no solo contra el materialismo sino también contra su insidiosa encarnación en la penetrante lealtad hacia una ética entumecida de trabajo sin propósito" (Robinson, 2004, p. 161). Thoreau vincula aquí los negocios con los trabajos cotidianos, incluso las empresas más elaboradas que no dejan de ser trabajos guiados por intereses similares. Por mucho que se intenten justificar estas grandes empresas, si solo nos interesa el beneficio monetario o el enriquecimiento material, no escapan de la misma superficialidad de quien se dedica a "lanzar piedras sobre un muro y entonces lanzarlas de vuelta" (Thoreau, 2002b, p. 198). La empresa thoreauviana, sin embargo, requiere una implicación ética con los medios de vida.

Además, como indica Neufeldt, Thoreau fue aumentando la terminología económica a medida que revisaba y añadía algunos fragmentos a *Walden* a lo largo de siete años desde su primera versión de 1847 (cfr. Neufeldt, 1989, p. 61). En la versión final hallamos una larga lista de estos términos, que aparecen reiteradamente:

Empresa, en muchos casos con referencia a los negocios, el riesgo o el compromiso, aparece diecinueve veces, el mismo número que *negocio* o *negocios* [...]; *comercio* cinco veces (el mismo número que *bancos* y *fábricas*); *beneficio* en un sentido financiero tres veces; *costo(s)* catorce veces; éxito en relación con la empresa es más frecuente que *costo(s)*; [...] solo en el primer capítulo de *Walden*, *dinero* aparece once veces (Neufeldt, 1989, pp. 60-61).

Siguiendo el análisis de Neufeldt, Thoreau habría intentado desarrollar la filosofía trascendentalista empleando un lenguaje económico, adaptando su terminología de forma paródica. Su objetivo no sería otro que extender las ideas de "negocio", "empresa" o "éxito" al ámbito literario y a los valores del trascendentalismo. No obstante, encontramos bastantes obstáculos para validar esta hipótesis. Las sospechas comienzan al observar que, aunque Thoreau sí se refiere a que quiere aconsejar o proporcionar ciertas pautas para reflexionar sobre el modo de vida, añade: "Quizás estas páginas estén más especialmente dirigidas a estudiantes pobres" (Thoreau, 2008, p. 6). Neufeldt casi no hace referencia a esta cuestión y omite en general las menciones de la

pobreza incluidas a lo largo de *Walden* y, particularmente, en el capítulo “Economía”. Tal vez más interesado por las connotaciones positivas de estos términos en la época, durante su estudio pasa por alto que solamente en “Economía” el término ‘pobre’ (‘poor’, junto a ‘poorer’ y ‘poorest’) aparece en treinta y ocho ocasiones. Además, Thoreau cierra el capítulo con unos versos de Thomas Carew, bajo el título “The Pretensions of Poverty”, en los que se reclaman virtudes como la valentía, la magnificencia y la prudencia, sobre las preocupaciones y pretensiones materiales de quien no las ha alcanzado. La cita termina con los versos: “Vuelve a tu detestable celda; / y cuando veas la nueva e ilustrada esfera, / estudia para saber al menos qué fueron aquellas dignidades” (Thoreau, 2008, p. 74).

La intención de dirigir la atención del lector hacia la pobreza se puede observar en múltiples afirmaciones. Al comienzo, se refiere a sus lectores con estas palabras: “muchos de vosotros, todos lo sabemos, sois pobres” (Thoreau, 2008, p. 8). Difícilmente puede entenderse en qué sentido habla Thoreau de la empresa, el beneficio, la riqueza o el éxito sin atender a su continua vinculación con la pobreza. Su propuesta ética está visiblemente marcada de principio a fin por la realidad de la vida pobre y la actitud hacia ella: “Sin importar lo mísera que sea tu vida, encuéntrala y ámala; no huyas de ella y la insultes. No es tan mala como lo eres tú. Parece más pobre cuando eres más rico” (Thoreau, 2008, p. 290).

Thoreau juega continuamente con los sentidos en los que se habla de riqueza y pobreza, siendo en algunos casos opuestos (cuando se refieren a la posesión material), y en otros complementarios (cuando uno se refiere a la posesión material y otro al ejercicio ético). De este modo critica que perseguir mucha riqueza material por sí misma es propio de una ética pobre (es decir, de una escasez de reflexión sobre nuestros hábitos o modos de vida); por otro lado, aceptar nuestra pobreza material nos conduce a una riqueza en el hábito. Esta riqueza, por su sentido ético, no se predica de la posesión sino de la adecuada gestión de nuestras necesidades con aquello de lo que disponemos y en vista de nuestros fines. Por ello, Thoreau, al hacer recuento de todo lo que pudo obtener con poco esfuerzo, señala: “Así me percaté de que había sido un hombre rico sin dañar en modo alguno mi pobreza” (2008, p. 76). Esta es una riqueza ética, fruto de una profunda deliberación, que puede obtenerse precisamente por haber evitado los lujos y comodidades. En este sentido, Thoreau cita los versos de Thomas Carew con la intención

de ilustrar este contraste entre la riqueza material y la riqueza ética. Según Carew, quien no intenta alcanzar la virtud no podrá tener sino una vida pobre, y pretender más de lo que realmente puede alcanzar, pues ninguna posesión material puede sustituir a la excelencia moral. Pero Thoreau quiere pensar esta idea un poco más allá, proponiendo que la pobreza material puede llegar a ser beneficiosa para hacernos pensar sobre nuestra condición moral.

La pobreza se convierte así en un medio para deliberar profundamente sobre la forma de vivir. Hacia el final del texto, Thoreau aconseja: “Cultiva la pobreza como un jardín de hierbas, como la salvia” (2008, p. 290). Este es un juego de palabras, ya que en inglés el término ‘sage’ (salvia) también se entiende como ‘sabio’ o ‘erudito’. Con ello parece cerrar una de las grandes cuestiones que atraviesan toda la obra: buscar lo mínimo, lo imprescindible, evitar todo lujo y todo exceso, y así deliberar sobre lo que es propiamente la vida.

En uno de los fragmentos más famosos del libro, el filósofo de Concord señala que había ido a los bosques “para vivir deliberadamente, enfrentar solo los hechos esenciales de la vida, y ver si podía aprender lo que tenía que enseñarme, y no descubrir, cuando fuera a morir, que no había vivido” (Thoreau, 2008, p. 83). Esto le conduce al requisito de cuestionar cualquier hábito y costumbre tradicional o comúnmente aceptada, investigando sobre su legitimidad y su necesidad real. Su crítica al lujo es el punto de inicio que promueve tal ejercicio: ¿cómo podemos saber con certeza qué es lo lujoso, si adoptamos las mismas costumbres que nuestros antepasados? El único modo consistirá en poner en duda la necesidad de tales costumbres, hasta que hallemos las prácticas que nos resultan indispensables para vivir. Solo desde tal punto se podrá construir un modo de vida filosófico en el sentido que nuestro autor propone, coherente con las necesidades individuales y con las condiciones de nuestro entorno. Pues el lujo, como hemos señalado, no dependerá de lo que por costumbre se llama lujoso, sino de lo que, precisamente por costumbre, buscamos sin necesidad y, muchas veces, para perjuicio propio.

Como indicábamos anteriormente, esta propuesta tiene importantes conexiones con la ética cínica. Diógenes se consideraba a sí mismo, por su pobreza y su desvinculación respecto a los compromisos sociales, políticos y de la propiedad, un *cosmopolita* (D.L., VI, 63), término cuyo primer uso se le atribuye a él mismo. Es decir, se consideraba un ciudadano de cualquier lugar, y en consecuencia un pensador imparcial. De forma

similar, Thoreau afirma: “Nadie puede ser un observador de la vida humana imparcial o sabio sino desde el terreno ventajoso que *nosotros* debemos llamar pobreza voluntaria” (2008, p. 15). Este alejamiento de la civilización es un requisito indispensable, precisamente, para realizar un estudio de la vida civilizada desde una perspectiva crítica.

El papel de la pobreza voluntaria como ejercicio crítico ha sido poco comentado pese a que algunos autores señalan la presencia en *Walden* de la austeridad como virtud (cfr. Cafaro, 2004, p. 55). Su vínculo con las éticas de la sobriedad también ha sido claramente expuesto por Antonio Casado. A través de Thoreau puede hallarse “una sobriedad que no esté reñida con la alegría” (Casado, 2017, p. 96), apta para reducir el excesivo consumo y para mantener los placeres sencillos y el gusto por la vida. No obstante, esta es una conclusión vital y no el ejercicio crítico que plantea la pobreza voluntaria. Uno no se hace voluntariamente pobre para ser igualmente pobre toda su vida, como un punto final de su meditación, sino de cara a la construcción de unas nuevas costumbres. La pobreza voluntaria es un ejercicio de duda y desprendimiento que nos sitúa en esa posición privilegiada. Como ya dijimos, lo que constituye la virtud para Thoreau no es la cantidad de posesiones, sino la actitud, el modo en que las gestionemos y cómo satisfacemos nuestras necesidades; así, esta pobreza voluntaria se ejercita como un proceso mediante el que alcanzar la virtud.

Pero la pobreza voluntaria no es el único ejercicio de este tipo que propone Thoreau. En su ensayo “Walking” (1862), cuyo contenido utilizó en conferencias incluso antes de publicar *Walden*, exponía cómo mediante el paseo había conseguido alcanzar un equilibrio entre la civilización y la naturaleza salvaje, el cual le concedía una perspectiva inusual: una vida limítrofe o fronteriza (*border life*) (Thoreau, 2002d, p. 173). Podemos observar cómo este ejercicio pedestre no era muy diferente al de la pobreza voluntaria, pues Thoreau advierte que solamente puede realizarse si uno se desprende de cualquier obligación y compromiso:

Si estás listo para dejar a padre y madre, y hermano y hermana, y esposa e hijos y amigos, y nunca volver a verlos, —si has pagado tus deudas, y hecho tu testamento, y arreglado todos tus asuntos, y eres un hombre libre, entonces estás listo para un paseo (Thoreau, 2002d, p. 150).

Tanto la pobreza voluntaria como la vida fronteriza son momentos de tránsito. Esta es una diferencia fundamental respecto al cinismo y el epicureísmo. Thoreau tiene esto presente desde el comienzo de *Walden*, ya que, tras sus meditaciones sobre las necesidades a nivel fisiológico, él mismo advierte que hizo esto “para vivir deliberadamente” (Thoreau, 2008, p. 83). Es decir, para el filósofo norteamericano este ejercicio no constituía una solución en sí mismo, y era solo un suelo seguro desde el que empezar a construir su ética. Tal construcción se desarrolla durante el resto de *Walden*, donde paso a paso describe sus relaciones con el entorno natural en general, con animales y vegetales, con la ciudad y sus vecinos, y finalmente sus reflexiones éticas sobre tal experiencia. Pero el aspecto más relevante en relación con el lujo y la pobreza voluntaria debe observarse en cómo las relaciones sociales, la amistad y el conocimiento aparecen para Thoreau como una necesidad humana superior a los requisitos fisiológicos que había definido en “Economía”.

4. Las necesidades culturales en *Walden*

La puesta en práctica, por parte de Thoreau, de una pobreza voluntaria en los bosques ha sido interpretada habitualmente como un acto de aislamiento, como un recogimiento respecto a la sociedad y un modo de evitar toda civilización. Se ha perpetuado así “una impresión popular de que Henry Thoreau (‘el eremita de los bosques de Walden’) fue un consciente y confirmado misántropo” (Moller, 1980, p. 1). No obstante, hemos mostrado que el objetivo de este experimento no era el aislamiento, sino la búsqueda de un contacto diferente con la vida, y que, además, Thoreau no eligió un lugar aislado.

Según nuestra investigación hasta el momento, la pobreza voluntaria se conjuga como una herramienta crítica para indagar respecto a las necesidades vitales de cada individuo, renunciando a sus lujos. Pero Thoreau no se refirió solo a la vida individual. Contradiendo el juicio común respecto a su misantropía, advirtió en *Walden*: “Naturalmente no soy un eremita [...]. Tenía tres sillas en mi casa; una para la soledad, dos para la amistad, tres para la sociedad” (2008, p. 127). Esta elección de solo tres sillas refleja, por un lado, el ejercicio de pobreza voluntaria y evasión del lujo; pero, por otro, plantea que las relaciones sociales no son un exceso, y que incluso es necesario desarrollarlas desde la pobreza voluntaria. Sobre esto, Sherry Turkle ha destacado que “las sillas de Thoreau capturan un círculo virtuoso. Encontramos nuestra

voz en soledad, y la llevamos a conversaciones públicas y privadas que enriquecen nuestra capacidad de reflexión personal” (2015, p. 317).

Su construcción del individuo humano tiene sentido dentro de una sociedad y una cultura, convirtiendo su ejercicio en una reforma de la vida civilizada y no de la vida solitaria o ermitaña. También sus trabajos cotidianos tienen este sentido, por ejemplo, tal como lo muestra al describir su labor cultivando judías, alimento que no consumía sino que vendía (cfr. Thoreau, 2008, p. 147). En textos posteriores, Thoreau continuó concibiendo que el trabajo es necesario tanto individual como socialmente, y que incluso puede ser, si se adopta con esta pobreza, algo satisfactorio y gozoso:

Siento que mi conexión y mi compromiso con la sociedad son todavía muy leves y transitorios. Esos trabajos leves que me proporcionan un sustento, y por los que se me permite en cierto grado servir a mis contemporáneos, son comúnmente, hasta ahora, un placer para mí y a menudo no recuerdo que son una necesidad. Pero preveo que, si mis intereses aumentaran mucho, el trabajo requerido para satisfacerlos se volvería pesado (Thoreau, 2002b, pp. 200-201).

Esta observación guarda una estrecha relación con los consejos que dio a su vecino John Field: si aumentamos nuestros asuntos e intereses, también aumentan nuestras necesidades y la cantidad de trabajo que requerimos para satisfacerlas. El interés se refiere, de nuevo, al anhelo de lujos, pero, sobre todo, de comodidades, a querer más de lo necesario, o incluso a veces de lo conveniente: de lo que no nos beneficia, llegando incluso a querer lo perjudicial. Aunque es poco creíble que Thoreau se refiera en este caso específicamente a ello: es más bien a su interés por desarrollar su actividad en la sociedad. Este también aparecía en *Walden*, y muchas veces vinculado al placer como consecuencia de la intimidad y el compromiso con las tareas que éticamente consideramos mejores y hemos abrazado como propias. Este placer lo experimenta no solo durante sus trabajos, sino también mediante su relación íntima con el cosmos y la posibilidad de gozar con la compañía más sencilla:

Experimenté algunas veces que la más dulce y tierna, la más inocente y alentadora sociedad puede encontrarse en cualquier objeto natural, incluso para el pobre

misántropo y el hombre más melancólico. No puede haber una auténtica melancolía oscura para aquel que vive en medio de la naturaleza y aún tiene sus sentidos. Nunca habría algo como una tormenta, sino música eólica para el oído sano e inocente (Thoreau, 2008, pp. 119-120).

Este fragmento del quinto capítulo, “Soledad”, establece un importante vínculo entre la vida humana y la existencia natural, entendiendo que somos sociales incluso cuando no tenemos a nuestro alrededor una sociedad humana. La vinculación social de *Walden* será cada vez más evidente en capítulos posteriores y será conveniente mostrar cómo se desarrolla este aspecto para comprender la vertiente cultural de la pobreza voluntaria. Para ello, consideraremos la hipótesis de que todo *Walden* es una meditación hilada, progresiva y consecuente, en la que Thoreau atraviesa diferentes etapas de la reflexión ética, y transita desde las necesidades fisiológicas hasta las que Werner Sombart ha llamado culturales. Aunque no podremos hacer aquí una demostración definitiva de esta hipótesis, será suficiente con mostrar que, en los capítulos más significativos para la reflexión en torno al lujo y la pobreza voluntaria, encontramos esta progresión. Esto se observa, al menos, en cinco de los siguientes capítulos:

(1) En el capítulo “Visitantes”, Thoreau expone su relación con Alek Therien, un leñador canadiense a quien llegó a admirar por su carácter sencillo y salvaje, que “representa una importante faceta de la propia naturaleza de Thoreau” (Moller, 1980, p. 69). Con la descripción de su carácter, el autor de *Walden* propone a la vez la necesidad de reducir los lujos culturales y de desarrollarlos de una mejor manera. Therien es un hombre demasiado natural y simple, de escasas virtudes culturales.

En los dos siguientes capítulos, (2) “El campo de judías” y (3) “La ciudad”, Thoreau describe otros modos mediante los que se relacionaba con su entorno: primero, con las judías que cultivaba; y después, con los vecinos de la ciudad de Concord, que visitaba casi a diario. Además, (4) en el décimo capítulo, titulado “La granja de Baker”, se encuentra la conversación con John Field que ya hemos comentado con anterioridad, y en la que nuestro autor da un salto desde la exposición de su relación con el entorno natural y social hasta la interacción comunitaria a nivel ético.

(5) El capítulo “Leyes superiores” continúa profundizando en una ética destinada a la comunidad humana y da un importante paso más allá del modo de vida salvaje asociado con Alek Therien exponiendo la pesca y la caza como actividades formativas, no solo para la pura habilidad, sino, sobre todo, para la educación afectiva humana. La emoción se convierte aquí para Thoreau en un aspecto indispensable de la ética, dado su incommunicable aspecto subjetivo, que conecta con la primera persona thoreauviana. El sentimiento es una faceta de nuestras vidas y solo puede desarrollarlo uno por sí mismo; no podemos exigir a otros que sientan exactamente lo que sentimos nosotros, ni presuponer que lo hacen, aunque sí conducirlos por experiencias que inspiren sentimientos similares, en la medida en que nos los inspiran a nosotros. En este sentido argumenta Thoreau contra la ingesta excesiva, o desproporcionada, de alimento de origen animal, y advierte:

No tengo dudas de que es una parte del destino de la especie humana, en su gradual perfeccionamiento, dejar de comer animales, tan seguro como que las tribus salvajes dejaron de comerse entre sí cuando entraron en contacto con una mayor civilización (Thoreau, 2008, p. 194).

En este proceso, el filósofo de Concord vincula el cultivo de la emoción con los valores humanitarios y civilizados. Al margen de la exactitud de tal juicio (pues puede ser profundamente cuestionado que tal desarrollo se deba a un perfeccionamiento, tanto como que ambos desarrollos siempre hayan estado ligados), Thoreau propone con ello una importante consecuencia de su ética: la reflexión sobre las condiciones individuales, incluso a nivel fisiológico (como puede serlo meditar sobre la alimentación), no puede evitar conducirnos necesariamente a la vida en común. En el caso de la alimentación y la caza, si deliberamos profundamente sobre nuestros comportamientos, en seguida nos preguntamos por el dolor ajeno y la conveniencia de causarlo sin una razón que lo haga imprescindible. Esto repercute no solo en los valores individuales, sino también en los que se transmiten socialmente. De este modo, la crítica al lujo expuesta por Thoreau desde el nivel fisiológico conduce, durante su desarrollo, a una valoración de los lujos en relación con las necesidades culturales y sociales.

Según la propuesta de Sombart, las necesidades culturales vienen dadas por condiciones históricas, pero el autor germano indica que el

ámbito de lo lujoso se encuentra moldeado por la tradición histórica, mientras que el estadounidense propone una revisión del lujo a partir de una nueva construcción cultural e histórica, dependiente del ejercicio crítico de pobreza voluntaria.

En este comentario general hemos observado que existe, a lo largo de *Walden*, un tránsito desde las condiciones individuales hasta las condiciones sociales. Paradójicamente, el capítulo doce, “Vecinos animales”, comienza con un diálogo en el que el Ermitaño, que representa a Thoreau, está meditando sobre “lo que el mundo está haciendo ahora” (2008, p. 201), lo que refleja su vínculo ineludible con su entorno, incluso en soledad. Thoreau no podía ignorar la sociedad en que habitaba, y era plenamente consciente de ello. Pero, además, esto implica que la ética thoreauviana está dirigida no solo hacia las virtudes individuales, sino también hacia las virtudes sociales o comunitarias. Este es un importante punto en común con la ética aristotélica, ya que, para el Estagirita, la εὐδαιμονία (*eudaimonía*, o vida plena) surge en relación con la sociedad, y toda la filosofía moral no es otra cosa que una reflexión sobre la vida pública o “una cierta disciplina política” (*EN*, I, 2, 1094b10). Por ello la εὐδαιμονία incluye las relaciones sociales y la amistad, y casi todas las virtudes tienen en cuenta la convivencia. La amistad presente a lo largo de *Walden* es uno de los aspectos que más vinculan a Thoreau con la ética de Aristóteles. El filósofo de Concord advierte que incluso la vida pobre es gozosa si sabemos disfrutar de los deleites sencillos, como la alimentación saludable y la amistad.

Una de las características fundamentales de la ética aristotélica es la exigencia de hacerse cargo, personalmente, de los propios hábitos y de la búsqueda de lo mejor. Esto sin duda se hace en sociedad, pero uno no puede hacer depender su εὐδαιμονία de la actividad de los demás. Tendrá que hacerse responsable de ella, al igual que Thoreau se hace responsable de construir su vida en los bosques deliberadamente, mediante la pobreza voluntaria. Incluso en esta pobreza y en este parcial distanciamiento respecto a la sociedad, el filósofo de Concord estaba en continua relación con sus semejantes: visitaba la ciudad, conversaba con amigos y vecinos, comerciaba con ellos, e incluso realizó su acto de resistencia, negándose a pagar impuestos por un compromiso moral frente a la persecución de esclavos fugados y la guerra expansionista de

Estados Unidos contra México.¹ Estos vínculos sociales eran ineludibles, pero no podían ser determinantes para marcar la dirección de su vida, pues en última instancia todos somos individuos con capacidad para reflexionar éticamente y para elegir nuestros actos. Por ello somos responsables de nuestras decisiones y de si mediante ellas mejoramos o no nuestra vida y la de los demás.

Esta exigencia de responsabilidad también conecta con una característica definitoria de la *εὐδαιμονία*: requiere “una virtud perfecta y una vida entera” (*EN*, I, 9, 1100a4). Por este motivo, para Aristóteles solo los humanos (o una especie capaz de racionalizar y elegir éticamente) adultos (es decir, que han desarrollado sus capacidades) pueden alcanzarla. Pues la *εὐδαιμονία* requiere esfuerzo y dedicación continua y prolongada. No es una felicidad fácil ni cómoda; no se consigue por el lujo, sino por el compromiso ético y la deliberación, como también veíamos en los versos de Thomas Carew.

En definitiva, podemos decir que Thoreau fue en algunos aspectos un aristotélico, pero la clave central de su ética no se encuentra en esta relación, sino en cómo el filósofo de Concord adaptó esta y otras influencias clásicas al contexto de los comienzos del Antropoceno, en una época marcada por el auge de la economía mercantil e industrial, y las condujo hacia una nueva propuesta de perfeccionamiento moral tanto del individuo como de la sociedad.

5. Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos abordado tres hipótesis sobre *Walden* en relación con el ejercicio de pobreza voluntaria propuesto por Thoreau. Tras investigar cada una de ellas, hemos alcanzado las siguientes conclusiones:

- 1.1. La tendencia al lujo en la sociedad es uno de los problemas principales a los que se enfrenta Thoreau en *Walden* y ante el que intenta ofrecer soluciones.
- 1.2. Para Thoreau, el lujo no se define como algo extraordinario frente a lo común o habitual, sino como el exceso frente a

¹ Estos motivos principalmente propiciaron que Thoreau se negara a pagar impuestos hasta que, en 1846, lo encarcelaron por ello. El mismo día alguien pagó su deuda y Thoreau salió a la mañana siguiente. Este es el suceso que dio origen a su famoso ensayo “Resistance to Civil Government”, conocido actualmente como “Civil Disobedience”.

- las necesidades humanas. Esta perspectiva requiere una reflexión profunda sobre cuáles son las necesidades de la vida y qué hábitos no son solo cómodos, sino también obstáculos para el desarrollo óptimo de tales necesidades.
- 1.3. El concepto de lujo que defiende Thoreau conecta parcialmente con las nociones de filósofos clásicos como Diógenes, Aristóteles y Epicuro, pero aporta una nueva perspectiva ante los problemas de su época.
 - 2.1. La pobreza ocupa un lugar preponderante para la interpretación del primer capítulo de *Walden*, en el que este concepto es el más usado por Thoreau dentro del marco económico que propone.
 - 2.2. Thoreau redefine la riqueza y la pobreza con base en dos aplicaciones de estos conceptos: respecto a los recursos materiales y al desarrollo ético. En este sentido, perseguir una riqueza material promueve u origina cierta pobreza ética; y una riqueza ética exige cierta pobreza material o, al menos, no perseguir la riqueza material.
 - 2.3. Al contrario que para autores como Diógenes o Epicuro, para Thoreau la pobreza material no es una virtud en sí misma ni un estado que deba mantenerse, sino una situación transitoria que beneficia a la reflexión ética.
 - 3.1. Hay una importante preocupación social en *Walden*. Thoreau es consciente de su situación junto a la ciudad y dentro de ella, sobre todo a través del contacto con sus vecinos.
 - 3.2. Aunque *Walden* comienza aportando una solución fisiológica e individual frente a problemas de origen social, parece transitar desde esta perspectiva hasta el contacto social y el desarrollo de virtudes comunitarias y culturales.
 - 3.3. En este tránsito observamos tanto la responsabilidad individual como el compromiso social, características que relacionan la ética thoreauviana con la expuesta por Aristóteles en su *Ética nicomáquea*.

Estas conclusiones nos conducen a una mejor comprensión del ejercicio de pobreza voluntaria propuesto por Thoreau. La pobreza voluntaria se dirige hacia la elaboración de una nueva concepción de la vida civilizada que supere las comodidades superfluas y las tendencias

lujosas, proponiendo una riqueza ética tanto para las necesidades fisiológicas como para las culturales de las comunidades humanas.

Es importante señalar que este ejercicio crítico es repetible: es un experimento reproducible en cualquier otro contexto social. Por lo tanto, es lícito preguntarnos bajo qué condiciones podemos repetirlo en nuestros días y ante qué excesos podemos desarrollarlo. Sobre ello podemos atender, por ejemplo, a la propuesta de Antonio Casado respecto a la sobriedad como una opción en las sociedades contemporáneas, adoptada de muy diversos modos por movimientos que comparten esta conciencia respecto a los problemas derivados de la persecución de recursos materiales excesivos. Casado menciona a algunas “tribus urbanas (como el *straight edge*) o movimientos neorrurales y neomonásticos (no necesariamente religiosos)” (2017, p. 97), pero hace una referencia especial a la “sobriedad feliz” (*sobriété heureuse*) de Pierre Rabhi. Esta posición parece seguir una estela semejante a la ética thoreauviana; siguiendo el análisis de Casado, el punto central de tal propuesta sería el ejercicio de “una sobriedad que no esté reñida con la alegría” (2017, p. 96).

Al abordar este tipo de propuestas, será valioso considerar lo que el propio Thoreau aconseja a sus lectores: que nadie fuerce “las costuras al ponerse el abrigo” (2008, p. 6). Pues la pobreza voluntaria es un ejercicio crítico con respecto a nuestra situación y modo de vida actual, y solo en ese sentido resulta beneficioso repetirla o volver a ejercitarla.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1993). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
- Bates, S. (2012). Thoreau and Emersonian Perfectionism. En R. A. Furtak, J. Ellsworth y J. D. Reid (eds.), *Thoreau's Importance for Philosophy*. (pp. 14- 30). Fordham University Press.
- Cafaro, P. (2004). *Thoreau's Living Ethics. Walden and the Pursuit of Virtue*. University of Georgia Press.
- Casado da Rocha, A. (2017). *Una casa en Walden y otros ensayos sobre Thoreau y cultura contemporánea*. Pepitas.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. C. García Gual. Alianza.
- Emerson, R. W. (1979). Nature. En *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Volumen I. (pp. 7-45). Belknap Press.

- Hoover, B. C. (2011). *Comfort: An Atlas for the Body and Soul*. Riverhead Books.
- Marx, K. (1983). *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA). II. Abteilung. Band 6. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1872*. De Gruyter Akademie Forschung.
- Michaud, Y. (2015). *El nuevo lujo. Experiencias, arrogancia, autenticidad*. N. Petit Fontserè (trad.). Taurus.
- Moller, M. E. (1980). *Thoreau in the Human Community*. University of Massachusetts Press.
- Neufeldt, L. N. (1989). *The Economist: Henry Thoreau and Enterprise*. Oxford University Press.
- Real Academia Española. (2022). Lujo. En *Diccionario de la Lengua Española*. Versión 23.3 en línea. URL: <https://dle.rae.es/?w=lujo>.
- Robinson, D. (2004). *Natural Life: Thoreau's Worldly Transcendentalism*. Cornell University Press.
- Sattelmeyer, R. (2000). Depopulation, Deforestation, and the Actual Walden Pond. En R. J. Schneider (ed.), *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. (pp. 235-243). University of Iowa Press.
- Sombart, W. (1958). *Lujo y capitalismo*. [Traductor no consignado]. Guillermo Dávalos.
- Thoreau, H. D. (2002a). Autumnal Tints. En L. Hyde (ed.), *The Essays of Henry D. Thoreau*. (pp. 217-242). North Point Press.
- ____ (2002b). Life without Principle. En L. Hyde (ed.), *The Essays of Henry D. Thoreau*. (pp. 197-214). North Point Press.
- ____ (2002c). Paradise (to be) Regained. En L. Hyde (ed.), *The Essays of Henry D. Thoreau*. (pp. 45-60). North Point Press.
- ____ (2002d). Walking. En L. Hyde (ed.), *The Essays of Henry D. Thoreau*. (pp. 149-177). North Point Press.
- ____ (2008). *Walden*. Oxford University Press.
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. Penguin Press.
- Walls, L. D. (1995). *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*. The University of Wisconsin Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1642>

Between the “Idealist Ethics” and the “Empiricism
of Life”: Notes on the Concept of Ideal in the
Ethical-Political Thought of the Young Carlos
Astrada

Entre la “ética idealista” y el “empirismo de la
vida”: notas en torno al concepto de “ideal” en
el pensamiento ético-político del joven Carlos
Astrada

Martín Prestía
Universidad de Buenos Aires
Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
martinprestia@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7821-408X>

Recibido: 02 – 12 – 2019.
Aceptado: 05 – 04 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

Carlos Astrada's early thought (1916-1927) is characterized by a fundamental concern: the possibility, for human beings, of establishing new "ideals" and "values" capable of supplanting the old, capitalist ones. The aim of this article is to identify the different scopes of Astrada's concept of ideal. In the first section, some bases to consider the philosophy of life underlying the Astradian theoretical proposals are established. The article will thereafter be divided into three other sections, which follow the chronology of Astrada's works. In the first part, the "ideal" is conceptually treated as an operative element in history, for which it is considered to what extent Jean-Marie Guyau would have influenced Astrada's thought, something neglected by the existing literature. The second part deals with the relationship between the concepts of "ideal" and "life". It will be shown how Astrada aimed to challenge the "idealist" and "empiricist" positions, which he considers equally unilateral to elaborate an ethics according to "the new times". Astrada would have looked for an "intermediate position" between both perspectives, i.e., what he called "vital synthesis". This could have been possible thanks to a philosophical dialogue with Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset, and Oswald Spengler. In the third part, the ideal is analyzed as an element capable of giving a guiding sense to the growing accumulation of human activities, marked by specialization, in an operation that can be interpreted under the romantic key of "recovering" the Totality (which it is taken as lost in modern times). For this, the philosophical dialogue that Astrada had with both Georg Simmel and Rudolf Eucken is analyzed.

Keywords: Carlos Astrada; political philosophy; Argentine philosophy; vitalism; idealism.

Resumen

El pensamiento juvenil de Carlos Astrada (1916-1927) está signado por una preocupación fundamental: la posibilidad, para el ser humano, de establecer nuevos "ideales" y "valores" capaces de suplantar a los viejos valores de la civilización capitalista. El propósito principal del presente trabajo radica

en identificar los variados alcances que tiene el concepto de “ideal”. Tras un primer apartado en que se establecen algunas bases para considerar la filosofía de la vida subyacente a los desarrollos astradianos, el trabajo se divide en otros tres apartados que siguen la cronología de los textos del autor. En el primero se considera el lugar que tiene, para Astrada, el “ideal” como elemento operativo en la historia, para lo cual se indaga en la influencia que la filosofía de Jean-Marie Guyau ha tenido en su pensamiento, dimensión no advertida por la crítica. En el segundo se aborda la relación entre los conceptos de “ideal” y “vida”, y la impugnación que Astrada realiza de las posiciones “idealista” y “empirista”, a las que juzga igualmente unilaterales y estériles para pensar una ética acorde a los nuevos tiempos. En ese sentido, Astrada buscará una “posición intermedia” entre ambas perspectivas, que llamará “síntesis vital” y que estará posibilitada por un diálogo filosófico trazado, fundamentalmente, con Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler. En el tercer apartado, por último, se analiza el ideal como elemento capaz de otorgar un sentido orientador al cúmulo creciente de las actividades humanas, signadas por la especialización, en una operación que puede interpretarse bajo la clave romántica de “recuperar” la Totalidad, que se considera perdida en la Modernidad. Para ello se dará cuenta del diálogo filosófico que Astrada establece con Georg Simmel y Rudolf Eucken.

Palabras clave: Carlos Astrada; filosofía política; filosofía argentina; vitalismo; idealismo.

Ofrecer una síntesis de la obra de un autor en un período, o de un aspecto de esta, no es tarea sencilla, no solo por la relativa arbitrariedad que supone establecer un corte en su producción, sino también porque con ello se corre el riesgo de “uniformar” parte de sus desarrollos, las variaciones y desplazamientos que se van produciendo en su pensamiento a lo largo de los años. Todo intento con esas características conlleva, a un tiempo, la posibilidad de una iluminación y un inevitable oscurecimiento, al menos parcial. Asumiendo esos riesgos, inherentes a toda labor hermenéutica, propongo establecer un primer período de

la producción de Carlos Astrada entre los años 1916 y 1927,¹ esto es, desde el primer texto conocido del autor, “Unamuno y el cientificismo argentino” ([1916] 2021a) —parte de una polémica pública en defensa del filósofo español y en contra del positivismo local donde despliega, en escorzo, buena parte de sus preocupaciones juveniles—,² hasta su viaje a Alemania a raíz de la obtención de una beca para el perfeccionamiento de sus estudios por el ensayo “El problema epistemológico en la filosofía actual” (1927), en el que se producirá el encuentro determinante con el pensamiento de Martín Heidegger, que ese mismo año publica *Sein und Zeit*, su obra señera, y a cuyos cursos asistirá el argentino. El viaje, a la vez que acontecimiento de importancia inconmensurable en su trayectoria vital, es síntoma y caso de un momento específico y más amplio del desarrollo institucional de la filosofía argentina: el comienzo de su profesionalización.³

Como ha sido puesto de relieve anteriormente (cfr. David, 2004; López, 2009; Velarde Cañazares, 2013; Bustelo y Domínguez Rubio, 2015), la obra de juventud astradiana puede ser inscripta en el marco del “vitalismo” o *Lebensphilosophie* que, más que una corriente teórica o

¹ La periodización del período juvenil coincide con las propuestas por Alfredo Llanos (1962) y Guillermo David (2004) —si bien caracterizan al período de maneras diversas—. Una periodización tentativa del resto de la obra astradiana podría completarse con un período maduro (1927-1952) y otro tardío (1952-1970). Mientras que la obra madura estaría caracterizada por un pasaje desde la “filosofía de la vida” hacia la fenomenología y la “filosofía de la existencia”, la tardía se enlazaría a la línea abierta por la dialéctica hegelomarxiana, que Astrada intentará poner en diálogo productivo con su formación previa. Su libro *La revolución existencialista* (1952) haría las veces de obra de pasaje entre ambos períodos, como Llanos y David también sugieren. La pertinencia de la periodización sugerida únicamente puede ser evaluada tras un análisis pormenorizado del resto de la producción astradiana, tarea que pretendo desarrollar en futuras investigaciones.

² En el texto, Astrada coloca al pensamiento filosófico como el lugar predilecto para la reflexión y proyección de los modos de la convivencia humana, inescindible, entonces, de la esfera política. El texto finaliza con el anhelo de una “germinación de un ideal” capaz de configurar la convivencia del pueblo argentino y proyectarlo hacia un futuro de grandeza. Para una lectura de ese texto, cfr. Prestía (2018).

³ Sobre la profesionalización de la filosofía argentina, cfr. Oviedo (2005), Pró (1965), Romero (1950, 1952) y Ruvituso (2015), entre otros.

filosófica de límites precisos, se trató de una “sensibilidad” o “atmósfera”, una trama de motivos y tópicos que impregnaron buena parte de las producciones culturales, estéticas, políticas y filosóficas entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Entendido de esa forma, el vitalismo “fue una reacción contra el desencantamiento del mundo y contra la limitación —teórica y práctica— de las potencias humanas”, a partir de la cual se reivindicaron “las fuerzas fluyentes de la vida” (López, 2009, p. 20) y, con ello, la primacía y celebración de “lo nuevo”. El énfasis puesto en el vitalismo como “sensibilidad” implica reconocer que, a pesar de la posible incompatibilidad de las filosofías de algunos autores que influyeron a Astrada, la lectura que de ellos realiza no debe evaluarse por una coherencia que estaría dada de manera preexistente —es decir, al nivel de las influencias mismas—. Antes bien, la coherencia de las referencias se produce a raíz de la “inteligencia selectiva” del receptor (Villacañas Berlanga, 2004, p. 53). Astrada construye los trazos de su obra juvenil a partir de una lectura crítica de un conjunto de referencias filosóficas que, al pasar a través de su criba, funciona de manera coherente. En ese sentido, y aunque parten de visiones metafísicas en última instancia disímiles, el llamamiento a la acción libre y a la potencia creadora era algo común a Nietzsche, Bergson y Guyau, por citar algunos nombres, pero también lo era la “vida” como principio metafísico irreductible a todo apriorismo lógico. Asimismo, en el caso de Astrada, la apropiación de algunas modulaciones de la filosofía de la vida está teñida por una sensibilidad “romántica”: para el argentino, trascender las “formas” que le son contemporáneas, a las que considera ya caducas, implica trascender el modo de producción capitalista —con su “deshumanización” — y el modo de vida que este ha configurado — con su tipo humano “burgués”, “hedonista” y “filisteo” —.⁴ Ello suponía, al mismo tiempo, “vitalizar” la cultura, volver a colocar las diversas

⁴ Para un estudio acabado del romanticismo como “estructura mental colectiva” organizada en torno al rechazo de la Modernidad capitalista occidental, cfr. Löwy y Sayre ([1992] 2008). El propio Löwy, en su prólogo al libro de Néstor Kohan (2000), inscribe al joven Astrada, si bien un tanto vagamente, en el grupo de autores irrigados por la corriente del “romanticismo”, concepto que él mismo adoptó junto con Robert Sayre. Para Löwy, Astrada podría integrar la “versión latinoamericana del romanticismo, es decir, de la crítica a la civilización industrial-capitalista en nombre de valores sociales, culturales o éticos pre-capitalistas” (Löwy, 2000, p. 11). Kohan también desarrolla algunos rasgos de

formas culturales —razón, ciencia, técnica, religión, organización política, ética— al servicio de la vida.

Las reflexiones en torno a la ética elaboradas en el filo de los siglos XIX y XX deben enmarcarse en la progresiva crisis de la filosofía como discurso sistemático ante el avance de las disciplinas científicas particulares. El fracaso del sistema hegeliano y el triunfo del positivismo supusieron la imposibilidad de “integrar verdad y bien, teoría y práctica” y abrieron las puertas de un proceso que condujo, en muchos pensadores, “de regreso a Kant” (Riba, 2003, p. 16). Este es el marco general en el cual Astrada está pensando, como también lo hicieron Jean-Marie Guyau, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente, por nombrar a los filósofos con los que el argentino dialoga y discute principalmente con motivo de la ética, pero también Georg Simmel e, incluso, Max Stirner y Oswald Spengler, que aparecerán entre los autores citados por el filósofo argentino. No obstante, la senda abierta por el filósofo de Königsberg suponía un problema para muchos de ellos, que intentarán saldar de maneras diversas: la oposición perentoria entre “ser” y “deber ser”.

Parte de la crítica ha analizado la etapa juvenil de Carlos Astrada como un momento incompleto, meramente preparativo de su filosofía madura, en el que podrían encontrarse únicamente ciertas intuiciones estéticas o metafísicas que solo hallarían adecuado cauce de desarrollo tras su viaje formativo a Alemania, entre 1927 y 1931. Como ejemplos de esa perspectiva pueden citarse el trabajo pionero sobre el pensamiento astradiano de Alfredo Llanos (1962) y el estudio de Matilde Isabel García Losada (1999) sobre los introductores de la filosofía existencial en Argentina. Por otra parte, el trabajo de Marcelo Velarde Cañazares en torno a la noción de “temporalidad” en la obra juvenil astradiana, si bien no incurre en el prejuicio de considerarlo un momento “preparativo”, omite, como los otros dos, toda dimensión ético-política, considerándolo “intimista y metafísico” (2012, p. 169).⁵

esa caracterización, pero atribuye a Astrada una orientación “marxista” que por esos años no tiene (2000, pp. 46-49).

⁵ En otro sentido, no obstante, el propio Velarde Cañazares, en su trabajo dedicado a establecer la categoría de “joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920” (2013) —en la que coloca a Astrada como a un autor destacado, junto a Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Ángel Vassallo—, valoriza las lecturas que esos filósofos, desde una situación histórico-cultural, geográfica

En contraposición, otros trabajos han buscado poner de relieve, desde diferentes enfoques, la dimensión ético-política del pensamiento astradiano. El trabajo de María Pia López (2009) rastrea nociones medulares de la obra juvenil de Astrada —entre las que destacan las de “mito”, “deshumanización”, “nomadismo” y “sonambulismo vital”—, procurando mostrar además su proyección política. El trabajo de López, rico en sugerencias, no tiene como finalidad, empero, reconducir esas nociones al interior del pensamiento astradiano del período, sino que, junto con otros conceptos y motivos textuales que analiza —en diversos autores: Bataille, Nietzsche, Sorel, Bergson, y los argentinos Deodoro Roca, Saúl Taborda, Leopoldo Lugones, entre otros—, busca recuperar la sensibilidad vitalista como un posible discurso emancipatorio en polémica con ciertas interpretaciones que, parangonando “filosofía de la vida” e “irracionalismo”, descartan sus alcances y posibilidades tras su utilización por parte de los fascismos.

La importante biografía intelectual de Guillermo David (2004), un trabajo bisagra en el estudio de la obra astradiana, no se detiene sin embargo en el análisis de los textos del período juvenil, a excepción de unos pocos que considera más relevantes, y sin trazar nexos entre ellos. No obstante, identifica dos dimensiones importantes: por un lado, el vínculo entre la preocupación estética y política —en el contexto de ascenso de las vanguardias—; por otro, la importancia que en su trayectoria intelectual tuvieron el proceso de la Reforma Universitaria de 1918 —de la cual fue uno de los protagonistas en la capital de Córdoba, su epicentro— y de la Revolución rusa, acontecimientos históricos a los que nuestro autor identifica como capaces de actualizar los ideales de una vida nueva.

Con respecto a esto último, el documentado artículo de Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio (2015) indaga en la huella dejada por ambos sucesos en la obra juvenil de nuestro autor, poniendo de relieve los elementos “libertarios” en la interpretación que realiza del movimiento estudiantil, ligados a una lectura revolucionaria del

y política particular, realizaron de sus “maestros” europeos, sin considerar las posibles “desfiguraciones” conceptuales en términos de “intelecciones inmaduras o poco rigurosas” sino, ante todo, como una búsqueda por constituir un pensamiento soberano y “auténtico” (2013, pp. 83-84). Un tal criterio de lectura resulta provechoso y fructífero para un abordaje de la obra astradiana como el que aquí se propone.

“vitalismo” de la época. El artículo de Bustelo y Domínguez Rubio tiene la virtud de interrogar la obra astradiana juvenil en su especificidad, además de reconstruir pormenorizadamente las discusiones y debates con los círculos intelectuales de la época en el marco de la Reforma Universitaria y “al interior del campo de las izquierdas” (2015, p. 299).

El enfoque adoptado en el presente trabajo es distinto. Supone una lectura que privilegie el decurso teórico al interior del *corpus* astradiano, poniendo el acento sobre los sucesivos desplazamientos semánticos y teóricos que pueden observarse en él. No se desconocen las múltiples redes estudiantiles, intelectuales y políticas en que nuestro autor estaba inserto; tampoco el hecho de que sus fuentes filosóficas provienen de Europa —con lo que un estudio adicional podría considerar también el problema de la “recepción”—.

Carlos Astrada no fue ni quiso ser un pensador sistemático. El sistema es solo una de las posibles direcciones de la filosofía, sugería ya en su juventud, en la “Nota preliminar” (2011) que antepusiera a la edición de *Der Konflikt der modernen Kultur* (*El conflicto de la cultura moderna*, de 1918), un texto de Georg Simmel que tradujo y publicó de forma pionera desde la dirección de la Sección Librería y Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba en 1923. Apreciaciones como la suscitada por el pensamiento de Simmel pueden encontrarse en toda su obra, más allá del período aquí estudiado. La ponderación de la filosofía asistemática no es casual ni antojadiza: se realiza a partir de una consideración de lo que la filosofía es —o, mejor, “puede ser”, como una de sus posibilidades— y del puesto que ocupa en la vida humana —y en qué consiste la vida humana misma—. Un ciclo histórico en crisis y ebullición demanda del filósofo el mismo estado de precariedad, constitutiva, ante lo que adviene.⁶ Sobre esa misma concepción reconstruye Astrada la vida y obra de Nietzsche en su importante libro de 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. De su filosofía, que “aspira a dar testimonio de la existencia humana, asentando su valor y su destino”, dirá que “no conoce, no puede conocer

⁶ En ese mismo sentido, la forma ensayística, tan cultivada por Astrada desde su juventud, aparece como “el medio privilegiado por excelencia para captar la realidad contradictoria, fragmentaria, temporalizada y fluida de la modernidad”, un “vehículo afín y de la misma naturaleza que el de las tendencias ontológicas de la modernidad” (Gil Villegas, 1996, p. 407). Quien ha escrito sobre el tema del “ensayo” en Astrada es Gerardo Oviedo (2007, 2017).

un sistema lógicamente concluso, abstractamente coherente” (pp. 12-13, énfasis propio). No obstante, el pensamiento de Nietzsche, “aunque no haya tendido hacia el sistema, en el sentido de lo abstractamente concluso y congruente, posibilidad excluida por la índole misma de su filosofar, se inspira en una *actitud sistemática* frente a la vida y sus grandes problemas” (p. 113, énfasis propio). En esa línea, Astrada impugna las interpretaciones de Nietzsche que abandonan la indagación en torno al “núcleo problemático” del que surgirían las diferentes direcciones que toma la filosofía del alemán, núcleo problemático que trasunta “la postura radical del filósofo, del hombre filosofante, ante el mundo y la vida” (p. 12).

Las consideraciones que el argentino realiza en torno al pensamiento nietzscheano sirven como punto de partida para nuestra propia indagación. La dirección que guía nuestra tentativa no puede ser nunca la presentación o reconstrucción del “sistema” astradiano o un aspecto parcial de este, pues, como explica Francisco José Martín, “el sistema de un pensamiento, su sistematicidad, no puede quedar en el lado oculto de la escritura” (1999, p. 36).⁷ No obstante, que el pensamiento de Carlos Astrada se construya asumiendo la asistematicidad, la fragmentariedad incluso, no implica que se desarrolle de manera fortuita. Existe en nuestro autor, como él consideraba de Nietzsche, una “actitud sistemática” ante los dramas de la existencia humana, que liga su inquirir metafísico, estético, ético y político a una serie de nociones cardinales, a un “núcleo problemático” del que aquellas direcciones del pensamiento brotan —lo cual, como es previsible, no lo exime de tensiones y aporías, reelaboraciones y desplazamientos—. El presente artículo busca ser una contribución a esa labor hermenéutica que toma como eje los textos en que el tratamiento del “ideal” —en sus relaciones con la “acción”, la “historia” y la “vida”, esto es, en sus implicancias ético-políticas— es expreso. Con ello asumimos el carácter necesariamente tentativo, abierto y, en cierto sentido, “constructivo”, que va cifrado en toda lectura.⁸

⁷ El sistema es, precisamente, “la patentización de todos los elementos que lo constituyen, y de cómo esos elementos se organizan entre sí”; “no es solo un supuesto ‘orden’ a partir del cual se organiza el mundo”, sino también “la expresión de ese mismo orden, la arquitectura del edificio del pensamiento” (Martín, 1999, p. 36).

⁸ Una lectura como la propuesta no implica, por otra parte, desconocer las interpretaciones que han puesto el acento en la dimensión metafísica o

En ese sentido, el propósito principal del presente artículo radica en identificar las diferentes modulaciones que adopta el concepto de “ideal”, central en la obra astradiana juvenil y que trasunta, como es evidente, una inspiración kantiana —de la cual señala, sin embargo, sus limitaciones—. Se pretende con ello hacer una contribución al estudio del pensamiento ético-político juvenil de nuestro autor, privilegiando una dimensión aún no abordada por la crítica. Frente a la atención que ya ha merecido su producción madura y tardía, un trabajo como el propuesto implica una inevitable revaloración de la obra juvenil y supone un especial cuidado: conjurar el peligro de una lectura retrospectiva que encuentre tópicos de su obra posterior en sus textos tempranos. Una homologación tal podría inhibir un análisis que detecte desplazamientos conceptuales pero también continuidades o repeticiones de motivos y preocupaciones en el horizonte de nuevos marcos teóricos. Por el contrario, el presente artículo quiere contribuir a futuras investigaciones en las que esté habilitado el camino inverso, que va de la obra juvenil a la madura y tardía, en una lectura “prospectiva” —que supone, asimismo, evitar caer en las diversas formas de la teleología—.

Tras un primer apartado en que se establecen algunas bases para considerar la filosofía de la vida subyacente a los desarrollos astradianos,

antropológico-filosófica de las primeras elaboraciones astradianas. Antes bien, y aunque excede los límites y propósitos del presente artículo, quisiera dejar sentado para ulteriores investigaciones que es posible —y necesario— mostrar las vinculaciones que existen, en la obra del argentino, entre la pregunta por el ser de lo humano y la dimensión ético-política. Textos centrales para una indagación tal resultan “El sentido estético de la vida” (1922) y su reelaboración, “El nuevo esteticismo” (1924). Páginas como “Obermann. Escepticismo y contemplación” (1918), “Diálogo de sombras” (1922) y “La Aventura Finita” (1925), en que se ponen en juego las relaciones en tensión entre una zona de idealidad prístina a la que se tiende, zona de perfección y belleza inalcanzables, postulada por el hombre como desiderátum de sus esfuerzos y sus luchas, y una zona de realidad inmanente, impura y efímera, pero al fin y al cabo la única que nos ha sido dada y en la cual debemos esforzarnos, replican, trasladados a un plano metafísico y en estilo literario, preocupaciones que en otros textos tienen un tratamiento en un terreno expresamente ético-político. El artículo de Gerardo Oviedo (2013) en torno a la “antropología del anhelo” en Astrada —si bien utiliza textos que, en nuestra periodización, corresponderían a los períodos “juvenil” y “tardío”, sin hacer distinciones— establece un punto de partida fundamental para identificar la ligazón que existe, en toda la obra de nuestro autor, entre una determinada concepción antropológico-filosófica y sus alcances práctico-políticos.

el trabajo se divide en otras tres secciones, que siguen la cronología de los textos del autor. En la primera se considera el lugar que tiene, para Astrada, el ideal como elemento operativo en la historia, para lo cual se indaga en la influencia que ha supuesto la filosofía de Jean-Marie Guyau, dimensión que no ha sido trabajada en profundidad por la crítica. En la segunda se aborda la relación entre los conceptos de “ideal” y “vida”, y la impugnación que Astrada realiza de las posiciones “idealista” y “empirista”, a las que juzga igualmente unilaterales y estériles para pensar una ética acorde a los nuevos tiempos. El argentino buscará una “posición intermedia” entre ambas perspectivas, que llamará “síntesis vital” y que estará posibilitada por sus lecturas de Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler. En la tercera sección, por último, se analiza el ideal como elemento capaz de otorgar un sentido orientador del cúmulo creciente de las actividades humanas, signadas por la especialización, en una operación que puede interpretarse bajo la clave romántica de “recuperar” la Totalidad, que se considera perdida en la Modernidad. Para ello daremos cuenta de la apropiación creativa que Astrada realiza de ciertos aspectos parciales de la obra de Georg Simmel y Rudolf Eucken.

I. Filosofías de la vida

Los textos juveniles de Astrada están recorridos por una filosofía de la vida que tiene en Friedrich Nietzsche su mayor inspirador y que llegará tamizada, en parte, a través de los escritos de Georg Simmel⁹

⁹ Sin pretender agotar el tema de la difusión de la literatura nietzscheana en Argentina, cabe subrayar la importancia del libro de Simmel *Schopenhauer und Nietzsche (Schopenhauer y Nietzsche, 1907)*, que circuló en el ambiente intelectual hispanoparlante en una traducción de 1915 y que influyó de manera determinante en la recepción de ambos filósofos. El libro fue editado en Madrid por la Librería Yerba, y la traducción corrió a cargo de José Pérez Bances, quien pertenecía al círculo de José Ortega y Gasset (cfr. Vernik, 2011, p. 24). El propio Ortega será fundamental en la difusión de las ideas vitalistas a la manera de Nietzsche y Simmel, con quienes comparte no pocas preocupaciones. La influencia de Ortega en Argentina es poco menos que ineludible, sobre todo a partir de su primer viaje (1916) y hasta, por lo menos, el segundo (1928). Para un panorama introductorio de la presencia de Nietzsche en Argentina, cfr. Cragolini (2001). Para una exposición exhaustiva de los viajes de Ortega y sus diversas intervenciones públicas, como también la recepción de estas por parte de diversos periódicos y revistas culturales, cfr. Campomar (2009).

—quien en cierto sentido estilizará algunos desarrollos del filósofo de Röcken—. Del primero pudo decir Astrada, en un texto de madurez: “Nietzsche está presente como reactivo poderoso y espíritu precursor y tutelar en todos los ensayos de una moderna filosofía de la vida”; fue a partir de él y de la “fuerza poética de su pensamiento” y la “potencia idiomática creadora de su verbo”, que pudo infundir “en la palabra ‘vida’ una sugestión alucinante y un prestigio mágico que antes no tenía” (Astrada, 1943, pp. 102-103). La vida es potencia creadora que busca autoconfigurarse, esto es, “voluntad de poder”. En su movimiento ascendente y creador, la vida cristaliza en formas que acompañan su despliegue hasta verse agotadas y desbordadas hacia otras, en un proceso incesante que persigue mejores condiciones para su afirmación y acrecentamiento. La vida no está ya supeditada a “la conciencia o el mundo espiritual, [...] el placer o la espiritualidad, postulados como fin. A la inversa, todo esto [...] son medios para la vida que tiene su fin en sí misma” (Astrada, 1943, p. 106). Nietzsche invierte los términos de la tradición filosófica, y resquebraja con ello la objetividad de las ideas de “verdad” y “moral”, a las que liga a una “utilidad” para la vida. Con ello, bosqueja una radical impugnación del “platonismo”, esto es, de todos los valores absolutos y “extra-vitales” —filosóficos, religiosos, morales— que, divorciados por completo de la inmanencia de la vida, acaban por oponerse a ella y oprimirla. Si en el ser humano “la vida alcanza su más alta concentración, [y] en él ella despliega su máxima potencia” (Astrada, 1943, pp. 105-106), entonces la filosofía de Nietzsche consistirá, en definitiva, en una “exaltación del hombre concreto y existente, que se yergue como una posibilidad en marcha, como principio y meta de todo devenir histórico” (Astrada, 1943, p. 102). No es otra la apropiación del vitalismo nietzscheano por parte del joven Astrada, quien esbozará un pensamiento preocupado por el ser humano en su inmanencia e historicidad radicales.¹⁰

¹⁰ Dicha concepción general lo acompañará por el resto de su trayectoria intelectual. Con acierto ha podido decir Alberto Caturelli en 1971, un año después del fallecimiento de nuestro filósofo, que “[u]na filosofía de la existencia des-ligada, de la finitud radical, es la de Carlos Astrada [...], desde su primera formación (Husserl, Heidegger, Scheler, Nietzsche) hasta su etapa actual (Nietzsche, Hegel, Marx), lo que constituye, en el fondo, un regreso a las fuentes de su posición filosófica. [...]. La evolución de Astrada es, como se ve, sumamente rigurosa [...]. Creo que sus conclusiones actuales estaban

En su libro póstumo *Lebensschauung* (*Intuición de la Vida*, 1918), Simmel busca sintetizar su visión metafísica, de fuerte inspiración nietzscheana. La vida es el principio metafísico. Ella es, primeramente, “más-vida”: perenne fluencia, continuidad, renovación, un “continuo producir” que corresponde a la “fase fisiológica” de la vida (Simmel, 1950a, p. 94). No obstante, en una instancia que Simmel llama “la fase del espíritu”, la vida produce algo que es “más-que-vida”: formas. Las diferentes manifestaciones de la vida espiritual —ética, religión, instituciones, razón, arte; en suma, “cultura”— son solo formas que la vida, en su incesante dinamismo, momentáneamente adquiere. De ese modo, tenemos que la vida es, simultáneamente, “más-vida” y “más-que-vida” (p. 26). Sin embargo, las formas en que la vida se objetiva, por el proceso mismo que les es inherente, se autonomizan; la vida espiritual produce algo dotado de significación y ley propias. Las formas objetivas en que la vida se expresa entran en relación con la vida subjetiva, son reabsorbidas por ella, “demostrando que esta objetividad es su criatura, que forma con ella una simbiosis de crecimiento, por la circunstancia de que vuelve a incorporarse sus significaciones, consecuencias, normaciones y se configura de acuerdo con aquello mismo que ella ha configurado” (p. 94). Cuando una forma se fosiliza o petrifica, cuando no expresa la vida y a ella deja de servirle, se vuelve un obstáculo para su despliegue y se ve desbordada y superada hacia una nueva forma.

Sin embargo, la edad moderna presenta una cultura objetivada cada vez más alejada de la esfera subjetiva de la vida, esto es, una exacerbación “unilateralmente culturalista”, como resume Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* (2005, p. 586) —que en este punto coincide por entero con el diagnóstico simmeliano—. Tal característica de la cultura moderna es producto de la creencia en la completa autonomía de la esfera de los productos espirituales, que acaba por desconocer que la cultura adquirida proviene de la vida y a ella se incorpora; por tanto, “solo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas” (Ortega y Gasset, 2004, p. 756). Para Simmel, ello resulta un “destino trágico” de la Modernidad, dominada por un creciente proceso de conversión de medios en fines (cfr. Simmel, 1950a, pp. 42-44), una imposibilidad de conciliación de la esfera subjetiva con la objetiva y, finalmente, la

virtualmente dadas y, más que un ‘rompimiento’ con Heidegger, lo que hubo fue una casi feroz consecuencia con *su pensamiento*” (Caturelli, 1971, pp. 152-155; énfasis original).

producción de una cultura que, lejos de servir a la vida, acaba por negarla. Ortega, en cambio, rechaza ese carácter inevitable, de “destino”, de la Modernidad, y proyecta una posible síntesis entre cultura y vida como salida para la “hipóstasis” culturalista que domina la época. En memorables páginas de fuerte impronta nietzscheana expresará lo que considera el llamado perentorio de su tiempo:

¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la cultura moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida” (2005b, p. 600; énfasis original)?¹¹

Ese imperativo de la hora presente está engarzado, en el caso del joven Carlos Astrada, a un pensamiento crítico que pretende erigirse en sostén de una acción revolucionaria capaz de superar la sociedad y el ser humano configurados por el capitalismo. Para Astrada, la hora presente supone un “nuevo ensayo de vida” que, para afirmarse, deberá echar definitivamente por tierra a los ídolos de la civilización materialista, erigiendo nuevos valores que permitan una vida más humana. En sus palabras, el agotamiento de “los viejos e inhumanos valores no debe alarmarnos, porque al fin será la vida la que triunfe, dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir porque ya ha caducado en el espíritu de los hombres” (2021b [1919], p. 167).

II. Ideal y acción. La lectura de Jean-Marie Guyau

Una figura central de los primeros escritos juveniles de Astrada es Jean-Marie Guyau (1854-1888). Mayormente olvidado hoy día, el filósofo francés fue parte de la reacción anti-positivista de fines de siglo XIX, y su lectura, no casualmente, causó un gran impacto en Nietzsche “por la raigal afinidad en el enfoque de los problemas morales” (1945, p. 111), como el propio Astrada comenta en su libro sobre el filósofo alemán. Su pensamiento moral, forjado en un contrapunto crítico con el utilitarismo y el positivismo de fines de siglo XIX, de un lado, y con

¹¹ Volver a colocar a la cultura “al servicio de la vida” era, para Ortega, el *leitmotiv* de la “nueva sensibilidad”, expresión que encontrará profundo eco en buena parte de la “generación” que protagonizó la Reforma Universitaria de 1918. Para una lectura de la relación de Astrada con el movimiento reformista, cfr. Bustelo y Domínguez Rubio (2015) y Prestía (2018).

el idealismo kantiano, del otro, encuentra su aquilante en la obra *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (*Esbozos de una Moral sin obligación ni sanción*, 1884), que Astrada conoce y referencia en varios de los textos de estos años.¹²

Guyau busca mantener el “deber ser” como forma universal que dota de sentido los contenidos de la acción. No obstante, esa forma universal no puede adquirir el rostro del imperativo categórico kantiano —al que rechaza por su apriorismo, su carácter abstracto y la “uniformidad” a la que conduce— ni puede partir de los hechos en su muda desnudez. En un movimiento que veremos repetirse en varios de los autores que serán centrales en la formación del pensamiento juvenil astradiano, Guyau considera que, mientras “la moral naturalista y positivista” no puede proporcionar “principios *invariables*”, el kantismo solo puede hacerlo “a título puramente *hipotético*”. En otras palabras, “lo que pertenece al orden de los hechos no es, en absoluto, universal y lo que es universal es una hipótesis especulativa”. En consecuencia, continúa el autor francés, “el imperativo *absoluto* desaparece de ambas partes” (1944, pp. 9-10; énfasis original) y la dimensión universal del “deber” es simplemente una hipótesis del pensamiento capaz de ser rectificadísima incesantemente e, incluso, ajustada a los diversos individuos (cfr. pp. 97 y 152-160).

El pensamiento de Guyau radicaliza la inmanencia de la moral, su relación intrínseca con la “vida” como principio metafísico. El valor supremo es, precisamente —y de manera análoga a Nietzsche—, el de la propia “vida”, una vida que se busca lo “*más intensiva y más extensiva posible*, en el aspecto físico y mental” (p. 226, énfasis original). “*La vida no es solo nutrición*”, sino también “*producción y fecundidad*. Vivir es tanto *gastar* como *adquirir*” (p. 227, énfasis original). La vida, tras un momento de conservación y simple reproducción material, mantiene en sus individuos un “exceso” o “ahorro” de fuerza que, por su propia

¹² De Guyau también cita Astrada el libro *Morale d'Epicure* (*La moral de Epicuro*, 1878) y el poema “Le temps” (“El tiempo”), incluida en el volumen *Vers d'un philosophe* (*Versos de un filósofo*, 1881). Todavía en 1939, en el programa de la materia de Ética de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata —dictada por Astrada entre 1937 y 1946—, nuestro autor colocará como bibliografía obligatoria, precisamente, el texto *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. En el programa aparecen también Nietzsche, Dilthey, Simmel y Bergson —el autor principal del dictado de la materia en ese año—.

potencia desbordante, su “superabundancia”, cuaja en productos objetivos que de la propia vida nacen y a ella se refieren (cfr. pp. 89-90). “Vida es fecundidad”, afirma Guyau, “y recíprocamente, fecundidad es vida desbordante, esto es la verdadera existencia” (p. 94).

Según Guyau, la fecundidad se ejercita en tres ámbitos, que corresponden a tres tipos distintos de fecundidad. Existe una fecundidad intelectual, que deviene en ideas y pensamientos que “modifican las condiciones de vida en la humanidad”; una fecundidad de la emoción y la sensibilidad, por la cual el ser humano se comunica con otros, va “hacia el prójimo” y se multiplica “por la comunión de pensamientos y sentimientos”; y una fecundidad de la voluntad, que expresa la “necesidad de producir, de imprimir la forma de nuestra actividad en el mundo” (pp. 91-96). Esfera intelectual, emotiva y volitiva constituyen la unidad del ser, la unidad de la vida. Desde ese punto de vista, la moralidad no puede sino buscar su referencia en la unidad de esas tres esferas, que entrarán en juego cuando Guyau plantee los primeros tres “equivalentes” o “sustitutos” (cfr. pp. 10, 97-107) del imperativo categórico “trascendental” kantiano.

Para Guyau, el primer equivalente del deber está dado por “la conciencia de nuestro *poder interior*” (p. 10, énfasis original), esto es, por la esfera de la voluntad. “Toda fuerza que se acumula ejerce una presión sobre los obstáculos colocados delante suyo”, dice el francés, “todo poder produce una especie de obligación proporcional: poder obrar es *deber obrar*” (p. 99, énfasis original). Con ello aparece, en primer plano, la “primacía de la voluntad” —en definitiva, una herencia del propio kantismo que el romanticismo llevó hasta sus últimas consecuencias—. Así, “nada de místico hay en la obligación moral; ella se relaciona con esta gran ley de la naturaleza: *la vida no puede mantenerse más que con la condición de expandirse*”, dirá Guyau con una retórica que recuerda a Nietzsche, pues ambos refieren a la vida como potencia expansiva (p. 99, énfasis original). Así lo entendió también Astrada, que en “En esta hora que vivimos” (1919) los acerca como filósofos que anuncian un tiempo en que “al fin será la vida la que triunfe” ([1919] 2021b, p. 167). Hay también en Astrada ese mismo “voluntarismo”, esa concepción de un sujeto reformador del mundo confiado en la “potencia de la actividad”, y cuya “superabundancia” de vida, por utilizar un léxico caro a Guyau, conduce al “deber” de actuar —si bien ese voluntarismo está, en parte, limitado por una serie de condicionamientos contingentes, como se verá en el próximo apartado—.

Un segundo equivalente del deber lo constituye la influencia que ejercen “las ideas sobre las acciones” (Guyau, 1944, p. 10; énfasis original). Guyau argumenta que la inteligencia es, en sí misma, un motor para la vida y para la acción, a partir de lo cual introduce la teoría de las “ideas-fuerza” de Alfred Fouillée, de quien fuera discípulo, y para quien las ideas no son meras representaciones ni tampoco epifenómenos o reflejos de “lo real”, sino, precisamente, “fuerzas” que impulsan a la vida (1944, p. 72; cfr. pp. 100 y 228-229). A partir de ello, establece una ligazón directa entre pensamiento y acción, concepción y actividad, “sin intervención directa de la sensibilidad” (p. 100). “Acción y pensamiento son, en el fondo, idénticos”, explica Guyau, y la obligación es “el sentimiento de esta radical identidad”, “una expansión interior, una necesidad de perfeccionar nuestras ideas haciéndolas pasar a la acción” (p. 101). Existe un vínculo intrínseco entre la capacidad de proyectar un estado de cosas distinto al presente y la acción tendiente a plasmarlo; más aún, para Guyau es imposible separar ambos términos: “concebir alguna cosa mejor que lo que existe, es un primer trabajo para realizar esa cosa. La acción no es más que la prolongación de la idea” (p. 100). Este es, sin duda, uno de los rasgos del pensamiento de Guyau que mayor rastro ha dejado en la obra juvenil de Astrada. En el texto de 1919 citado algunas líneas más arriba sentencia, por ejemplo, que no es posible afirmar que el presente es el peor de los mundos, pero sí que es posible “concebir uno mejor” y esforzarse “hacia él, rompiendo la marcha con el corazón bien alto. Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo, porque el pensamiento, cuando responde a una necesidad íntima del ser, es ya una creación” ([1919] 2021b, p. 168). Análogamente, en “Principios categóricos” argumenta que “[u]n ideal reducido a ser nada más que concepción teórica es un ensueño estéril. Es necesaria la acción intensa para que adquiera vida” ([1921c] 2021e, p. 195). En ese escrito, por último —como también en “El revolucionario eterno”, del año anterior—, repite el apotegma de Guyau: “quien no obra como piensa, no piensa completamente”, con lo que pretenderá erigir “no solo una verdad, sino también una norma ética a la cual —si queremos ser cabalmente hombres— hemos de permanecer fieles” ([1921c] 2021e, p. 195).

Un tercer equivalente del deber aparece, para Guyau, en la esfera de la emoción, y lo otorga “la fusión creciente de las sensibilidades y el carácter cada vez más social de nuestros placeres o dolores” (1944, p. 10; énfasis original). Como ya he mencionado, la fecundidad de la vida

emotiva se expresa en la comunión entre los diversos individuos; en otras palabras, la expansión de la vida, su mayor plenitud, estará dada en la unión entre los seres humanos (cfr. p. 95). En el plano ético, esto se traduce en la existencia de un “cierto deber impersonal” surgido de la necesidad de compartir los placeres —y también los dolores, es decir, las afecciones de todo tipo— (cfr. pp. 102-107). Guyau reintroduce, con ello, la sensibilidad, que había quedado fuera de escena en su ligazón del pensamiento y la voluntad a partir del equivalente del deber que se erigía sobre la esfera intelectual; para él no existe posibilidad alguna de una vida plena en soledad, ni encontramos en su obra culto alguno al individuo aislado: “el ideal de la vida individual es la vida en común” (p. 95). En este punto fundamental, Guyau se distancia completamente de Nietzsche, cuya crítica a la “moral de los esclavos” y su culto a las “virtudes aristocráticas” no armoniza con la visión del francés. Este aspecto del pensamiento guyauniano deja también su huella en el joven Astrada, preocupado por el modo en que los ideales, mediados por las emociones y pasiones, reverberan en otros espíritus, estableciendo una convivencia.

Finalmente, Guyau propone un cuarto y quinto equivalentes del deber, que involucran las dimensiones del “riesgo” y el “peligro” para la vida humana, cuya influencia práctica busca destacar: “el amor al *riesgo* en la acción”, y el amor a las hipótesis metafísicas, “especie de *riesgo del pensamiento*” (1944, p. 10; énfasis original). En relación al cuarto, para Guyau la vida es en esencia “lucha”, y toda lucha engendra en el ser humano, por el riesgo y el peligro que involucran, “la conciencia de la sublimidad de su voluntad” (pp. 135-136). De ese modo, también el riesgo es un acicate para la acción, cuya mayor expresión puede ser encontrada en la figura del “sacrificio”, “uno de los resortes más preciosos y potentes de la historia” (p. 141). Con relación al quinto de los equivalentes del deber, Guyau afirma que, en ausencia de una verdad “objetiva” y “absoluta”, las diversas concepciones del mundo y de la vida solo pueden regir a título hipotético y variable —y, en último término, a nivel “individual” (p. 153)—, y que su valor residirá en su capacidad de encarnarse, de operar en la historia y la sociedad humanas. “La hipótesis produce *prácticamente* el mismo efecto que la fe [dogmática]” (p. 153, énfasis propio), esto es, otorga un marco de inteligibilidad para nuestras acciones, que completan precisamente aquella hipótesis. La pluralidad de hipótesis metafísicas resultante puede disponer tanto una “integración” de estas en una “época ideal”

futura —lo cual, de manera un tanto optimista, defiende Guyau (1944, p. 154)—, como una “lucha” entre ellas, que es el punto que recoge el joven Carlos Astrada, quien en todos los textos del período coloca al ser humano y su accionar en dirección a la actualización de ideales como epicentro del devenir histórico: “[a]firmar aspiraciones superiores es enriquecer nuestra conciencia con la sustancia de la Historia [...] Pero para afirmar lo mejor hay que luchar. Solo en la lucha aquilatamos el valor de nuestros postulados” ([1921c] 2021e, p. 195).

En síntesis, Jean-Marie Guyau se constituye como una de las principales fuentes del pensamiento ético-político de juventud de Carlos Astrada. La vida como principio metafísico y la consiguiente “inmanencia radical” que plantea Guyau son los puntos de partida que explican el interés del argentino por la obra del francés, como también el contrapunto establecido con el positivismo y el kantismo —y que será repetido, de diversos modos, por varios de los filósofos con los que discutirá en los siguientes años de su producción temprana—. Sin embargo, lo que la lectura de Guyau proporciona a Astrada es, fundamentalmente, una consideración en torno a la relación entre los “ideales” y la “acción”. El ideal es un elemento operativo en la historia, cuya postulación no puede desligarse de la acción tendiente a su realización. De ese modo, la importancia del “ideal” responde, en definitiva, a una unión entre conciencia y acto, y a una concepción que coloca a la “voluntad” en primer plano. Queda así trazada claramente la politicidad del pensamiento. “Al afirmar, mediante la acción, nuestro ideal, nos realizamos a nosotros mismos”, dirá Astrada en “Principios categóricos” ([1921c] 2021e, p. 195), resumiendo su concepción de la historia como infinito horizonte de autorrealización y autoperfeccionamiento del ser humano, ajeno a todo determinismo o teleología. Asimismo, gana fundamental importancia la esfera de la “emotividad” —sin la cual no estarían completas las de la voluntad y el intelecto—, que produce la instauración de una “vida en común”, máxima aspiración del individuo y único modo de alcanzar una mayor expansión de la vida, su “plenitud”: “[u]na palpitación de humanidad dilata nuestra conciencia y, proyectándonos más allá de nuestro egoísmo, nos hace sentir como nuestras las inquietudes y esperanzas de los demás hombres” ([1921c] 2021e, p. 195).

III. La génesis vital de los ideales y la discusión con el kantismo. Entre Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler

Como ya he mencionado, en el núcleo del pensamiento del joven Astrada se encuentra su discusión con el kantismo, común a buena parte de sus fuentes filosóficas. Uno de los autores que más hondamente ha criticado a la “moral racionalista” del idealismo kantiano es Georg Simmel (1858-1918). Lo planteado por Simmel puede considerarse como una serie de presupuestos de los desarrollos de aquel, y eso en al menos tres puntos: por un lado, en lo que hace al “deber ser” como parte integrante de la estructura de la vida humana; por otro, en su discusión con el “imperativo categórico”; por último, en la búsqueda de una ética que responda a una “vitalización de la cultura”.

En “La ley individual”, el cuarto capítulo de *Intuición de la vida* (1918), Simmel aborda la cuestión del “deber ser”. Para el filósofo alemán, la “realidad” y el “deber ser” son dos categorías en las cuales se vierten la vida y la experiencia subjetiva. Según Simmel, al calificar de “real” un objeto tendemos a otorgar a “su contenido una consistencia, una especie de carácter absoluto, que se enfrenta por sí solo a todos los demás modos de representación del mismo contenido: fantasmagóricos o puramente conceptuales, axiológicos y artísticos, considerados como derivados subjetivos de su realidad”. Y, no obstante, “la categoría de realidad, significa solamente que lo solemos experimentar como el primero cronológicamente y, por razones de carácter práctico, como el más importante” (Simmel, 1950a, p. 147). Para este autor la “realidad” comparte con la categoría del “deber ser” esa suerte de “monopolio con respecto a la serie de la experiencia”: el “deber ser” es una categoría “en cierto sentido paralela [...] y en modo alguno reducible” (p. 148) a la de la realidad, a partir de la cual los seres humanos experimentamos continuamente nuestra vida. Por ello, para Simmel se trata de concebir “el deber-ser como *la serie ideal de la vida*”, esto es, que “todo ser y acontecer de esa vida tienen sobre sí un *ideal*, un modo de *cómo debe ser* dentro de esa vida” (p. 184, énfasis propio).

En otras palabras, el “deber ser” no se sitúa frente a la vida, sino que es un modo de su realización. Se trata de “una categoría absolutamente primaria” (p. 150), no atada ni fundada a ningún contenido concreto,

históricamente determinado. Simmel extiende el “deber ser” —o “configuración ideal de la vida” (p. 152)— más allá de la esfera de la ética; en él coinciden “esperanzas e impulsos, aspiraciones eudemonísticas y estéticas, ideales religiosos y aún caprichos y apetitos amorales, junto con lo ético y existiendo unos y otros simultáneamente” (p. 148). Pero la “serie ideal de la vida” que a esta acompaña en su desenvolvimiento se expresa en fórmulas, normas, leyes, aspiraciones, principios e imperativos —en definitiva, “formas” o “cultura”— nutridas por contenidos que aparecen de manera fortuita, “determinados siempre psicológica e históricamente” (p. 151) y que, como tales, corren “el destino universal de las obras que la vida crea”: su agotamiento y relevo por “obras” nuevas (p. 154).

A partir de ello, Simmel erige una discusión con la ética kantiana. Según aquel, para Kant “las necesidades morales sacan su contenido y su legitimación de una realidad metafísica más allá de la vida del individuo, esto es, de un principio universal” (p. 152), de una “ley de la “razón”” que dota de valor moral al acto singular porque su contenido tiene un “valor objetivo-moral”. La crítica simmeliana es importante para el presente trabajo, pues sus múltiples aristas tendrán eco en los desarrollos astradianos. En primer lugar, la fórmula del “imperativo categórico” es considerada insuficiente por ser ahistórica y abstractamente universal. La ley kantiana “determina todo el hombre desde la significación transvital, transindividual, de un contenido de acción racionalizado [el imperativo categórico]” y “establece su exigencia no a base de la totalidad vivida del hombre, sino de la conceptualidad de un contenido aislado” (p. 204). La ética kantiana determina unilateralmente al individuo, sin considerar su trayectoria vital en su irreductible particularidad. Para Simmel, en cambio, el “deber-ser de cada momento es una función de la vida total de la persona individual” (p. 209); su ética propone una adecuación entre el contenido de la acción individual y el sentido de la vida desde la que esa acción parte (cfr. p. 218). El corolario final será, como reza el título del capítulo aquí abordado, una “ley individual” que otorgue un marco de acción considerando la totalidad de la vida del individuo, su “continuidad” (p. 189). De ese modo se configura una suerte de “imperativo”, que Simmel resume con la siguiente interrogación: “¿[p]uedes querer que ése tu obrar determine toda tu vida?” (p. 223).

Simmel se cuida, sin embargo, de que su pensamiento no derive en lo que llama una “anarquía” (p. 185), pues la “individualidad” no es la subjetividad libre carente de ataduras históricas o naturales:

[...] la individualidad que vive en la forma del deber-ser no es a-histórica, [...] está codeterminada —o incluye como factor que en modo alguno puede eliminarse— por el hecho de que ese hombre es ciudadano de un Estado comprometido. Todo cuanto lo rodea y cuanto experimentó siempre, los más fuertes impulsos de su natural lo mismo que las impresiones más efímeras — todo eso, del mismo modo que en esa agitada vida de la personalidad forma una realidad que va creciendo a base de todo eso, así forma y desarrolla también un deber-ser (Simmel, 1950a, p. 211).

En esas líneas se vislumbra uno de los puntos fundamentales de la crítica simmeliana a Kant, también presente en los desarrollos astradianos, y que apunta al carácter “racional” de su moral, que se juzga incompleto. En todo acto humano “es productivo todo el hombre”, esto es, se juegan las dimensiones volitiva, racional y emotiva; el querer no está determinado únicamente por la racionalidad, sino también por los “sentidos” (Simmel, 1950a, p. 193).

Simmel es consecuente con su metafísica de la vida, cuya consideración en torno a la cuestión ética expresa cabalmente. Para él no hay “progreso” en materia moral, no hay un pasaje “de un conocimiento teóricamente imperfecto a otro teóricamente más suficiente, sino que [...] se ha llegado a cierta fase de la historia del espíritu” (p. 215) que reclama una consideración distinta sobre el accionar humano. La vida impone nuevas exigencias y, en ese sentido, su discusión con el kantismo puede comprenderse, finalmente, como la tarea de buscar una adecuación entre la esfera subjetiva y la esfera objetiva de la vida humana o, lo que es lo mismo, una “vitalización de la cultura” (p. 222) en el plano de la ética. En su importante ensayo “*La Real-politik. De Maquiavelo a Spengler*”, Astrada afirma, con igual sentido, que:

[...] la ética del idealismo había esquematizado en demasía la realidad histórica, no la consideraba en sí misma, sino como una materia que había que transformar en vista de un quimérico *debe ser* que, por lo mismo, jamás se cumplía [...]. Hoy visiblemente se opera un cambio de frente, y la vida, reaccionando contra la norma que la constreñía y falseaba, formula sus condiciones, que implican nada menos que una

nueva actitud ante la realidad histórica ([1924] 2021g, p. 272; énfasis original).

La concepción vitalista y el reclamo de una valorización de la vida frente a sus formas, ya caducas, encontrarán en la letra astradiana una primera delimitación con motivo de la ética en el escrito “La razón pura y el ideal revolucionario” (1921), donde aborda expresamente la relación entre el “ideal” y la “vida”. Lo que puede advertirse en ese y otros textos de los siguientes años —“Conceptos: Ideal y Vida” (1923), “El alma desilusionada” (1923) y el ya citado “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler” (1924)— es, principalmente, una meditación en torno a la “génesis” de los ideales y a su relación con la vida como principio metafísico. Ello conducirá a una impugnación de las posiciones, igualmente unilaterales, de la “ética idealista” y del “empirismo” y, en consecuencia, a una búsqueda de una “posición intermedia” o “síntesis vital” capaz de recuperar, a un tiempo, la instancia universal del “deber ser” y la de la “vida” en lo que ella tiene de particular, único e irreductible a todo apriorismo.

El escrito “La razón pura y el ideal revolucionario”, publicado en septiembre de 1921 en el diario de filiación anarquista *El Trabajo*, es una respuesta a un texto de Fernan Ricard, seudónimo con el que firmaba el autor ácrata Antonio M. Dopico, y que había sido editado por el mismo periódico algunos días antes: “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”. Ricard buscaba establecer los puntos en común entre “la filosofía llamada anarquista o revolucionaria” (1921, p. 4) y la filosofía moral del idealismo kantiano. Según él, una y otra tienen procedimientos similares: establecen un principio general o absoluto, apriorístico, “ajeno a todo móvil empírico”, con el cual pretenden determinar los cursos de la acción humana. El kantismo pedía actuar “en ‘vista de la ley moral’” y el anarquismo en relación con la máxima “‘la anarquía es la libertad’” (p. 4); ambos deducen el curso de acción de un principio que se ha establecido a partir de “la razón pura” (p. 4). La filosofía revolucionaria debía partir, para Ricard, del estudio de “la realidad”, de las circunstancias espaciotemporales específicas de cada colectivo humano, pues condiciones distintas exigen cursos de acción distintos. Una filosofía tal debía trazar también una cabal comprensión del papel de los instintos en la acción humana, de los que la “razón pura”, cortada al molde del idealismo kantiano, había prescindido. Ante este panorama, Ricard pedirá, para el anarquismo, una filosofía y una moral

inspiradas en “el empirismo de la vida” que, como tal, “no presenta, para la determinación de la conducta, reglas universales y absolutas”, y a partir de las cuales pretende romper con la “actitud dogmática” (p. 4) del revolucionario.¹³

Astrada concede a Ricard que la actitud dogmática del revolucionario deriva de un apriorismo moral del todo coincidente con el que propone el filósofo de la *Crítica de la razón práctica*. Sin embargo, si la solución esbozada por Ricard derivaba en un abandono expreso de todo principio universal que sirviera como guía de la acción —y una consecuente recomendación de cierto “maquiavelismo” y realismo político a sus camaradas anarquistas—, nuestro autor postula, en cambio, junto al “empirismo de la vida”, la necesidad de mantener el “ideal que nos señala la dirección de nuestro camino” ([1921b] 2021d, p. 207). Como resumirá algunos años después en “Conceptos: El ideal y la vida”, un texto de 1923 en que recoge y amplía estos desarrollos, se trata de establecer una “posición intermedia” entre el “absolutismo de los dogmas” que torturan a la vida pretendiendo imponerle “sus rígidos moldes” y el raudo empirismo que, desconociendo el “papel que juegan los ideales en la vida del individuo y de la sociedad”, no es más que “el imperio del hecho descarnado” ([1923] 2021f, p. 240).

En ese sentido, la discusión de Astrada con el idealismo kantiano busca su “superación”, esto es, su “negación y conservación”. En este punto, seguirá parte de los argumentos del filósofo español Manuel García Morente (1886-1942), tal como este los desarrolla en “La moral

¹³ El debate de Ricard con el “apriorismo” del espíritu anarquista está dirigido, en última instancia, a una revalorización del procedimiento dictatorial en la transición de una sociedad capitalista a una de nuevo tipo, que la máxima que ha postulado la razón pura —“la anarquía es la libertad”— no puede sino rechazar. Si a nivel teórico sus argumentos se vuelcan en una justificación de la dictadura del proletariado, a nivel histórico-práctico legitiman el curso de los acontecimientos en la Rusia bolchevique y su “dictadura maximalista” (Ricard, 1921, p. 4). En su respuesta a Ricard, Astrada coincide en la impugnación del rechazo de la dictadura del proletariado por parte del anarquismo. Téngase presente que en mayo de ese mismo año Astrada había escrito “El renacimiento del mito”, en que celebraba la “férrea y eficaz [...] dictadura de Lenin, del reformador inspirado, del místico del Kremlin, que extasiado en la visión de una Humanidad mejor, señala a los pueblos expoliados la ruta gloriosa” ([1921a] 2021c, p. 194). Para una visión de este debate en el contexto del anarquismo argentino, cfr. Bustelo y Domínguez Rubio (2015).

y la vida” (1919). “De entre las producciones del espíritu”, nos dice Morente “hay una especialmente que tiene más que otras un aspecto hostil y contrario a la vida. Es ésta la moral” (1996, p. 127). Si la vida es “libertad, espontaneidad, ocurrencia”, “lo diverso, lo múltiple, lo incomparable”, la moral, por su parte, pretende volcar la abigarrada y multiforme pluralidad de la vida en un “molde único, rígido, muerto”. Así, la “misión de la moral” —regular el hacer y el omitir de los seres humanos— es, “por esencia”, contraria a la vida. La moral se asemeja a una red, “que envuelve al hombre entre los preceptos y reglas, obligándolo a derramar su vida tristemente, a la fuerza, en un cauce preconcebido, ajeno al espontáneo brote de su personalidad verdadera” (p. 127).

Sin embargo, esta contradicción perentoria entre la vida y la moral no es, para el español, algo eterno, sino una característica distintiva de la época moderna, en la que ha surgido el “idealismo” como perspectiva metafísica general, como modo de enfrentarse el ser humano a “lo real”. Para el idealismo, la “realidad del mundo no es la visión que de él tenemos, sino la idea científica que de él hemos ido adquiriendo poco a poco” (p. 132). Si esto es así para la esfera del conocimiento, también lo es para la de moral, que ya no encuentra en “la realidad viviente” suficientes herramientas para forjar principios universales de acción, y busca el fundamento de la moral ya no “en la objetividad de los bienes y los males” (p. 137), “sino en la conciencia que los valúa, en la voluntad que los quiere, en el sujeto que los piensa” (p. 135).

No obstante, como desarrolla el filósofo español, la voluntad “libre” o “pura” —es decir, ajena a toda determinación empírica— que supone actuar en relación con la ley moral del idealismo kantiano “carece [...] de toda realidad”, puesto que la voluntad humana se halla condicionada por un número infinito de circunstancias, ya físicas o naturales, ya históricas. En este punto, los argumentos del español coinciden con los de Simmel. “La voluntad humana”, resume Morente, “por naturaleza no es libre, ni puede serlo nunca, a no ser que el hombre dejara de ser hombre y ascendiera a la categoría de un Dios” (p. 137). En definitiva, la “idea de una voluntad absolutamente pura, libre de todo móvil material, esa ficción de una voluntad santa, la ética del idealismo la propone a la impura y profana voluntad del hombre” (p. 137). Al final de ese camino, el idealismo desemboca en el “error” o “engaño” de “no ver sino un elemento, el elemento ideal, y sacrificar a él la realidad, la vida toda” (p. 142).

García Morente propone una “síntesis” entre lo “vital” y lo “moral” —entre “ser” y “deber ser”—, que interesará especialmente a Astrada. Así como no puede establecerse una moral universal que parta del empirismo de la vida, tampoco pueden postularse normas universales a las cuales la vida deba adaptarse, a no ser que se acepte su mutilación. Restituir la “vida” es restablecer los condicionamientos contingentes de la acción; pero ello no puede suponer la pérdida del “ideal” o la instancia del “deber ser”. Al mismo tiempo, ello implica reconocer que los ideales nacen de la vida y a ella deben referir como una de las formas que posibilitan su despliegue. La “síntesis vital” entre el “ideal” y la “vida” —tal es el término que propone el joven filósofo argentino a partir de su lectura de Morente— aparece como expresión de una ética acorde a los tiempos nuevos, en la que esos ideales se encuentran “vitalizados”, esto es, colocados al servicio de la vida —que en el argentino corresponde a la superación del capitalismo—. Por eso, si en su debate con Ricard ambos coincidían en la necesidad de romper con el apriorismo de la “razón pura”, como también de considerar los instintos como móviles de la acción humana —y “las pasiones”, agrega nuestro filósofo—, la posición de Astrada, a diferencia de la de aquel, reconoce la importancia antropológica y práctica del “deber ser”, aun cuando postule su relatividad. “Es imprescindible llevar los términos contradictorios, y aparentemente enemigos, a una síntesis vital; a una síntesis en la cual no se menoscaben en modo alguno los derechos de la vida, pero tampoco los no menos eternos del ideal”, resume Astrada ([1921b] 2021d, p. 206). Esa “eternidad” del ideal refiere, precisamente, no a su contenido —los valores e ideales son históricos, y Astrada no dejará de insistir en ello—, sino a su condición de parte integrante de la estructura de la vida humana.

Esta serie de consideraciones ético-políticas es precisada en “Conceptos: Ideal y Vida”. Ahí Astrada reformula lo expuesto en su discusión con Ricard, suprimiendo toda referencia al anarquismo pero manteniendo la proyección de una filosofía que pretende ser sostén de una acción transformadora. Con ligeras modificaciones, ese texto será recogido, junto con “El alma desilusionada”, también de 1923, y “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler” en un folleto editado en 1924 con el título del último de los artículos. Si en el primero de ellos Astrada había desplegado sus argumentos fundamentalmente en contra de la “ética idealista”, en los otros dos su contendiente principal es el “realismo político”, posición en la que cifra los nombres de dos

pensadores contemporáneos de muchísima gravitación en la escena local: Oswald Spengler (1880-1936) y José Ortega y Gasset (1883-1955), en los que encuentra modulaciones de la posición que llama “empirista” y que resulta al argentino tan unilateral y abstracta como la idealista. Su discusión con ambos autores, a un tiempo que le permite ahondar en su idea de una ética que resulte una “síntesis vital” entre el ideal y la vida, también lo conduce a precisar su concepción de la historia.

Para Spengler, la política moderna es “resultado y cabal expresión de la ética del idealismo”, ante lo cual erige una concepción “amoral”, que llama *Real-politik*. Según Astrada, sin embargo, al reaccionar contra el “abstracto *deber ser*” ([1924] 2021g, p. 276; énfasis original) del idealismo, Spengler llega a una posición que, rechazando el papel de los ideales en la historia, representa el extremo opuesto de la concepción anterior. La política realista, para el argentino, no puede servir más que a título de rectificación de un excesivo idealismo que, en última instancia, no es más que una forma desprendida por completo de la vida. Pero ello no puede derivar —quisiera insistir en ello— en el rechazo de la dimensión “ideal” de la vida humana; antes bien, es el contenido de esa “serie ideal de la vida” —por usar la expresión simmeliana (cfr. 1950a, p. 184)— lo que, al expresarse en diferentes formas, está sometido a la posibilidad de perecer y ser relevado por nuevos contenidos.

La posición de Ortega y Gasset comparte con Spengler la impugnación a la ética idealista. Sin embargo, está más próxima a los desarrollos de García Morente, pues consiste en un intento de superación del idealismo capaz de “aprehender” sus conquistas. En *El tema de nuestro tiempo*, el importante libro de 1923 que Astrada cita, Ortega analiza la oposición entre “ser” y “deber ser” desde la relación, descrita anteriormente, entre “vida” y “cultura”. La ética del idealismo es una de las depuradas formas de lo que él llama “racionalismo”, pensamiento “*more geometrico*” que encumbra la razón y su desenvolvimiento, libre de todo lastre histórico y sin conexión con la vida. Para Ortega, la “razón pura” del idealismo dictamina e impone los fines de la vida de modo unilateral, desentendiéndose de los “imperativos vitales”. En este punto —en que Ortega es deudor de Simmel—, su diagnóstico también puede leerse como una denuncia de la desvinculación absoluta entre la esfera subjetiva y la objetiva, ante lo cual propone la necesidad de volver a poner en diálogo los imperativos “vitales” con los “transvitales”. Al hacer la crítica del racionalismo, el pensamiento orteguiano no caerá en el extremo opuesto de un “irracionalismo” —ni de un “relativismo”, como él lo llama— que

glorifica únicamente la vida, sino que intentará conciliar la oposición entre “vida” y “razón”, entendida esta última únicamente como una de las múltiples manifestaciones de la vida, esto es, como “cultura”. Frente a la “razón pura”, entonces, una “razón vital” capaz de dar cuenta de la “realidad radical” que es, precisamente, la vida. Para la específica dimensión de la ética, el español resume de este modo la contradicción a la que se enfrenta el espíritu humano de su tiempo, gobernado por “dos imperativos contrapuestos”: “[e]l hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella —dice el otro, el imperativo vital” (2005b, p. 584).

La propuesta astradiana de una nueva ética que posibilite y exprese una “síntesis vital” entre las exigencias del ideal y el “empirismo de la vida” es del todo congruente con la crítica al racionalismo cara a Ortega y, en líneas generales, con su programa “raciovitalista” —que “[n]o niega la razón pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía” (2005b, p. 593). Sin embargo, los desarrollos de Astrada coinciden solo parcialmente con los de Ortega, pues el argentino entiende que el “nuevo ensayo de vida” que atraviesa la humanidad corre paralelo a una filosofía política que contemple la acción revolucionaria. Para Ortega, en cambio, la revolución es, precisamente, un producto del racionalismo, un exceso de la razón pura que intenta reformar la realidad en dirección a un “deber ser” que está demasiado alejado de ella. En ese sentido, Astrada no se pronuncia acerca de si el racionalismo es la semilla de la revolución, como pretende Ortega, sino que cambia el eje de la discusión, emparentando la posición del español con la de Spengler, presos ambos, según el argentino, de un pesimismo infundado que no es más que la máscara de un fatalismo o determinismo. Así, ante los desarrollos de Ortega —que lo llevan a la conclusión del “ocaso de las revoluciones” y el “alma desilusionada”— y los de Spengler —para quien asistimos a los últimos estertores de la civilización fáustica, occidental—, Astrada reivindica una visión anti-teleológica de la historia, resaltando la importancia de la acción del ser humano como su único hilo conductor, ajeno a toda determinación “necesaria”.¹⁴ La negación de toda “teleología objetiva”, de todo supuesto trans-histórico que dote a la historia de una

¹⁴ En ese sentido, y sin poder detenerme en este punto, cabe señalar que otros textos del período, como “Unamuno y el cientificismo argentino” (1916), “Antinomias sociales y Progresismo” (1920), “El renacimiento del mito” (1921) y

unidireccionalidad independiente de los sujetos, tiene como corolario — a un tiempo que supone — la radical autonomía del ser humano, nota esencial del pensamiento astradiano que se mantendrá durante el resto de su producción, más allá del período juvenil.

IV. Hacia un “Ideal humano orientador”: Rudolf Eucken y Georg Simmel

En el ensayo “La deshumanización de Occidente” (1925), Astrada insistirá sobre los límites inherentes a la civilización capitalista, a la que considera entregada por entero al culto materialista del progreso técnico e industrial. En ese sentido, el texto está recorrido por la antinomia típicamente romántica entre “*Kultur*” (cultura) y “*Zivilisation*” (civilización), esto es, por una reivindicación nostálgica de las dimensiones “espiritual” y “moral” del ser humano, nulificadas por la economía y la técnica. En sus palabras:

[e]l progreso técnico, y, en general, el progreso material, se ha realizado a expensas del desarrollo espiritual, a cambio de un retardo, de una detención en el proceso vital [...]. La máquina, de cuyo funcionamiento él [el ser humano] llegó a ser pieza accesorio, ha despotencializado su vitalidad, mecanizado sus impulsos, mutilado su alma, reduciéndola a la peor servidumbre, la que, por ausencia de toda inquietud de humano perfeccionamiento, ya ha cristalizado en un estado de resignada abdicación de la libertad interior ([1925] 2021h, pp. 298-299).¹⁵

“La deshumanización de Occidente” (1925), son críticos también de la teleología “optimista” de la “ideología del Progreso”.

¹⁵ Hasta cierto punto, el tratamiento de la ciencia y la técnica que el joven Astrada presenta en su ensayo de 1925 contrasta con la visión que de ella tiene en “El teorema de Paul Valéry”, un escrito del año siguiente. En él puede encontrarse una consideración de la instrumentalidad de la ciencia y “sus aplicaciones prácticas”, las cuales, puestas al servicio de los pueblos extra-europeos, amenazarían con confinar a Europa a “lo que ella es en realidad”: “un pequeño cabo del continente asiático”. El factor decisivo que durante siglos ha inclinado a favor de Europa la balanza del dominio del mundo, la ciencia, es replicada alrededor del globo, a través de lo cual el predominio occidental tendería gradualmente a desaparecer ([1926] 2021i, p. 327). En la polaridad

En esa clave, si bien sus desarrollos continúan enmarcados en la consideración de que es necesaria una “cultura para la vida” —y una “vitalización de la cultura”—, en este texto habrá un desplazamiento conceptual del “ideal”, que será considerado, además, como un elemento que permite dotar de significación la multiplicidad y diversidad de las actividades humanas, otorgar un sentido para la vida o una “visión de conjunto” de los fines de la vida. Astrada arriba a estos argumentos a partir de su lectura crítica de dos autores: Georg Simmel y Rudolf Eucken.

En las primeras líneas de *Schopenhauer y Nietzsche* (1907), Simmel despliega su concepción del ser humano como un ser de mediaciones, y del proceso por el cual la vida, en las “culturas maduras”, llega a ser un “problema técnico”, lo que derivará en una meditación en torno a “la necesidad de un fin último para la vida en general” (1950b, pp. 21-22). “El hombre es el ser indirecto”, explica Simmel, “y esto tanto más cuanto más cultivado se encuentre”, pues “toda elevación de la cultura humana consiste en que, a medida que ésta crece, necesitamos ir a nuestros fines por caminos cada vez más complicados y más abundantes en estaciones y rodeos” (p. 21). En la tríada “deseo, medio, fin” que guía toda actividad práctica, el miembro intermedio se multiplica incesantemente, ramificándose en una pluralidad innumerable de operaciones. Así, “la conciencia se detiene en los medios, y los últimos fines, de los cuales recibe sentido y significación toda la cadena, desaparecen de nuestro horizonte visible”. Se trata de otra de las manifestaciones del “proceso de conversión de los medios en fines”, analizada al tratar la metafísica de la vida de Simmel. Para éste, fue el cristianismo el que trajo la solución al acuciante problema de “la necesidad de una unidad absoluta”, subsumiendo bajo un único punto la pluralidad de las actividades humanas y otorgándoles sentido en tanto momentos singulares de una totalidad: la redención futura del alma individual, su ingreso al “reino de Dios”. Sin embargo, Simmel advierte rápidamente que “en los últimos siglos” el cristianismo ha dejado de ofrecer “para innumerables almas”

expresada en ambos textos campean sendas concepciones de la ciencia y la técnica que recorrerán el resto de la producción astradiana y cuya tensión no resolverá; esto es, una oscilación entre la posibilidad de poner a la técnica al servicio de la vida y de lo humano y la temible sospecha de que ello no es, en definitiva, posible.

el punto de vista de la totalidad, manteniendo en el “alma humana” (p. 22), sin embargo, su necesidad.¹⁶

Además de Georg Simmel, se torna necesario destacar la presencia en este ensayo de Rudolf Eucken. El autor alemán perteneció a la amplia corriente “espiritualista” que se alzó contra el positivismo reinante a fines de siglo XIX. Su vocabulario se tiñe del clima de época dominado por la *Lebensphilosophie*. En *Der Sinn und Wert des Lebens (La vida. Su valor y su significación, 1908)* —al que Astrada hace referencia en su texto de 1925—, Eucken despliega una metafísica basada en la dualidad, a la vez antagónica y complementaria, entre “vida natural” y “vida espiritual”. Según Eucken, la vida natural-sensible produce, en su fluir, medios para su desenvolvimiento, que llegan a autonomizarse y convertirse en fines —o “valores” — en sí. Ello constituye el ámbito de la vida espiritual, que tiene un carácter y “sustantividad” propios, y que representa la “vida verdadera” (Eucken, 1912, p. 206). En el movimiento de trascendencia de la naturaleza hacia el espíritu puede este, sin embargo, correr el riesgo de separarse por entero de la vida sensible, y es ella una de las tendencias en que encalla la “organización moderna de la vida” (p. 141), dominada por la especialización científica, el trabajo manual y la mecanización. Pero la vida espiritual debe reintegrarse a la sensible. Solo considerando la doble relación de la naturaleza con la vida espiritual en términos de, por un lado, primeramente necesaria oposición y, por el otro, posterior asociación, es que puede producirse una espiritualización de la vida (cfr. p. 155).

También Eucken llega a la consideración de que es necesario un punto de apoyo fundante y fundamental para la reorientación de la vida moderna, para la posibilidad de reencontrar un sentido para la vida humana. Esta necesita “un propósito que lo abarque todo, que lo anime todo y que todo lo solidarice” (1912, p. 79). Los grandes ciclos culturales del pasado fueron capaces de “totalizar” y orientar las múltiples

¹⁶ Simmel ahondará en estos desarrollos en un texto posterior, *Der Konflikt der modernen Kultur (El conflicto de la cultura moderna, 1918)* —que Astrada tradujo y editó en 1923, y que cita copiosamente en “La deshumanización de Occidente” —. En él dirá, exponiendo de manera radical una de las caras de la “tragedia de la cultura”, que “falta no solamente, por así decirlo, el material para una idea cultural unificadora, sino que los dominios, cuyas nuevas formaciones debieran ser abarcadas por ella, son demasiado variados y hasta heterogéneos para admitir una semejante unificación ideal” (Simmel, 2011, p. 47).

direcciones de la vida, subsumiéndolas bajo una gran “síntesis de la vida” (p. 8) o “síntesis vital” (*Lebenssynthese*) (p. 169). Eucken comentará, con ello, la síntesis artística de la Antigüedad clásica, la ético-religiosa del cristianismo y la técnico-intelectual moderna (cfr. pp. 167-169). Esta última, sin embargo, ha terminado por vaciar a la vida de valor y significación, imposibilitando, a la postre, toda dimensión espiritual —y, con ello, todo “centro predominante” (p. 76)—. Su llamado a “renovar” la vida, a “rejuvenecerla” (p. 83), resume el horizonte práctico de su “activismo ético” e implica realizar un “ensayo de unificación” (p. 8) entre las numerosas tendencias u oposiciones que desgarran a la vida contemporánea. En palabras que le pertenecen, “el estado de cosas a que aquí se aspira, *la reunión de la vida en un todo superior y comprehensivo* no se nos presenta acabado: debemos producirlo en nosotros y convencernos de él” (p. 84, énfasis propio).

De manera similar al diagnóstico euckeniano, para Astrada, en la civilización contemporánea, técnico-mercantil, la ciencia y la técnica son convertidas en fines en sí mismos mientras el hombre se ve desplazado a un mero medio para la producción económica. Una técnica así concebida siega las posibilidades vitales del ser humano, convirtiéndose en una forma por entero desprendida de la vida como valor inmanente. Para el argentino, la superación de ese estado de cosas radicaría, en último análisis, en la capacidad de instaurar nuevos ideales de vida que logren imprimirle un sentido a la convivencia humana y reconstituyan la totalidad perdida en la Modernidad. Se trata, en ese sentido, de un motivo romántico que coloca como desiderátum —por usar un término caro al argentino— la restitución de la unicidad de la cultura y, con ello, la reintegración de la personalidad humana —bajo la figura típica del “hombre integral”—. Reaparece en Astrada, con ello, el sintagma “síntesis vital”, como asimismo una variante, “síntesis ideal”, que se ubica en el mismo campo semántico y con una valencia conceptual del todo cercana a Eucken —y tamizada por los desarrollos de Simmel en torno a la necesidad de una “idea cultural unificadora”—. La “síntesis vital” que Astrada pide en este texto trasunta la impugnación de una actividad humana dominada por la especialización y el profesionalismo, que ya asomaba en el primero de los textos conocidos de nuestro autor, el citado “Unamuno y el cientificismo argentino” ([1916] 2021a), y que será una constante en su trayectoria intelectual. Si bien la utilización de esos términos remite al mismo horizonte de preocupaciones que hemos trabajado —esto es, la búsqueda de una “vitalización de la cultura”—,

en este caso no hacen referencia únicamente a una indagación en torno al modo en que los ideales posibilitan la acción y se vinculan al fluir de la vida, sino, antes bien, a una consideración del “ideal” como elemento que proporciona una visión de conjunto del sentido inmanente de la vida, y que permite “retotalizar” sus actividades en una única dirección, otorgándoles “finalidad ética”. Pero esa totalidad no es una imagen del pasado a la que habría que “retornar” —como lo han querido ciertas modulaciones reaccionarias del romanticismo—, sino que se ubica en el porvenir, constituyéndose como resultado de la *praxis*, de la acción y la lucha del ser humano en pos de la superación del estado de cosas en que se halla inmerso.

Consideraciones finales

Los textos juveniles de Carlos Astrada están recorridos por una filosofía de la vida basada en la dualidad entre “vida” y “formas”; entre la “vida” como principio metafísico y sus diferentes objetivaciones culturales, que conforman el cúmulo de actividades prácticas en que el ser humano labra su historia. Para Astrada, esos productos culturales han agotado sus capacidades para la vida, han dejado de funcionar como instancias que potencian la vida para pasar a deprimirla. En relación con la dimensión ética, de la que me he ocupado en el presente trabajo, el núcleo de los desarrollos de nuestro autor está ligado a una delimitación de las relaciones entre la “vida” y el “ideal” que coloca en un primer plano el problema de la génesis de los valores e ideales, su historicidad. Astrada juzga agotado el contenido de los ideales que rigen la vida actual, trazada al compás de la expansión del capitalismo y el racionalismo moderno. Un “nuevo ensayo de vida” como el que Astrada cree reconocer en su época supone la aceptación de nuevos contenidos vitales que acompañen el despliegue expansivo de la vida. En ese sentido, dos direcciones del pensamiento ético son juzgadas por Astrada como igualmente unilaterales e inoperantes: el “idealismo”, que acentúa el racionalismo y la dimensión objetiva de la normatividad hasta negar la vida, y el “empirismo”, que se reclina únicamente sobre la vida y niega toda instancia universal. Astrada propugna una “síntesis vital” entre el ideal y la vida como modo de superar sendos absolutos, esto es, los polos antinómicos del extremo subjetivismo y del objetivismo. En otras palabras, frente al idealismo —caracterizado como universalmente abstracto—, rehabilitar la “vida” implica dar lugar a los condicionamientos contingentes de toda *praxis* humana, sean ellos

históricos, físicos o naturales. Pero ello no supone la pérdida del “ideal” o la instancia del “deber ser” y, aun cuando postule su relatividad, Astrada reconoce su importancia antropológico-filosófica y práctica. Frente al empirismo, el ideal es considerado como parte integrante de la estructura de la vida humana, que cambia de contenido históricamente.

Por otra parte, al ser considerado por Astrada como un elemento operativo en la historia, la postulación del ideal no puede desligarse de la acción que tiende a realizarlo. Con ello queda esbozada claramente la politicidad del pensamiento, que otorga una fundamental importancia a la voluntad. La noción de “ideal” liga las dimensiones de la conciencia y el acto como instancias que se suponen mutuamente. Al mismo tiempo, cobra especial relieve la esfera de la “emotividad” —sin la cual las otras dos no estarían completas—, que se dirige hacia la instauración de una “vida en común”, máxima aspiración del individuo y único modo de alcanzar una mayor expansión e intensidad de la vida, su “plenitud”.

Finalmente, la importancia otorgada al “ideal” remite en Astrada a la necesidad de encontrar un elemento unificador que totalice el cúmulo creciente de actividades del ser humano. Con ello pretende dotar de significación y “finalidad ética” a la vida, disgregada y parcelada como producto del desarrollo económico de la Modernidad capitalista occidental, el despliegue de la técnica moderna y el maridaje entre ciencia y economía. La ciencia y sus “aplicaciones prácticas” se han vuelto un gigantesco “mecanismo omnímodo” que convierte al ser humano en un simple apéndice de la máquina. Ante ello, el joven Carlos Astrada cree que es posible colocar a la ciencia y la técnica al servicio de la vida, dotándola de direccionalidad a partir de un “ideal humano orientador” que revierta el proceso de conversión de medios en fines, “vitalizando” la cultura.

Bibliografía

- Astrada, C. ([1916] 2021a). Unamuno y el científicismo argentino. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 137-144). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1919] 2021b). En esta hora que vivimos. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 165-170). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

- ([1921a] 2021c). El renacimiento del mito. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 192-194). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1921b] 2021d). La razón pura y el ideal revolucionario. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 204-207). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1921c] 2021e). Principios categóricos. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (p. 195). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1923] 2021f). Conceptos: Ideal y Vida. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 240-243). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1924] 2021g). La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 272-280). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1925] 2021h). La deshumanización de Occidente. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 291-300). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ([1926] 2021i). El teorema de Paul Valery. En *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. (pp. 325-328). M. Prestía (ed.). Caterva-Meridión-UniRío-Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- (1943). *Temporalidad*. Ediciones Cultura Viva.
- (1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Editorial La Universidad.
- (2011). Nota preliminar. En G. Simmel, *El conflicto de la cultura moderna*. C. Astrada (trad.). Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro Grupo Editor.
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2015). Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada (1919-1924). *Políticas de la Memoria*, 16, 295-310.
- Campomar, M. (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Biblioteca Nueva.

- Caturelli, A. (1971). El humanismo de la libertad de Carlos Astrada. En *La filosofía en la Argentina actual*. (pp. 152-155). Editorial Sudamericana.
- Cragolini, M. (2001). Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1945: alusiones y citas en los márgenes. *Instantes y azares*, 1, 107-123.
- David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. El cielo por asalto.
- Eucken, R. (1912). *La vida. Su valor y su significación*. Daniel Jorro Editor.
- García Losada, M. I. (1999). Carlos Astrada. En *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*. (pp. 17-46). Editorial Plus Ultra.
- Gil Villegas, F. (1996). *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.
- Guyau, J. M. (1944). *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción*. H. A. Álvarez (trad.). Editorial Américalee.
- Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Editorial Biblos.
- Llanos, A. (1962). *Carlos Astrada*. Ediciones Culturales Argentinas.
- López, M. P. (2009). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Eudeba.
- Löwy, M. (2000). Prólogo. En N. Kohan, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. (pp. 11-13). Biblos.
- Löwy, M. y Sayre, R. ([1992] 2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Nueva Visión.
- Martín, F. J. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote. En Obras completas. Tomo I. (1902-1915)*. (pp. 745-825). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005). El tema de nuestro tiempo. En *Obras completas. Tomo III. (1917-1925)*. (pp. 557-652). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- Oviedo, G. (2005). Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX. *La Biblioteca*, 2-3, 76-97.
- (2007). El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada. *Cuadernos del CILHA*, 8(9), 175-186.
- (2013). Cuerpo y anhelo, o la flecha sensible de la utopía. En M. A. Muñoz y L. Vela (eds.), *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*. (pp. 29-48). Universidad Nacional de Cuyo.

- ____ (2017). La Tierra que anda y se levanta. Geofilosofía y liberación en Carlos Astrada. En M. Muñoz (ed.), *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*. (pp. 105-121). Prometeo.
- Prestía, M. (2018). Universidad y *ethos* nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada. *Questiones de Ruptura. Revista interdisciplinaria de las Ciencias Sociales de América Latina*, 2(1), 82-98.
- Pró, D. (1965). Periodización del pensamiento argentino. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 1, 7-42.
- Riba, J. (2003). Hijos de Kant. En G. Simmel, *La ley individual y otros escritos*. (pp. 9-32). Paidós.
- Ricard, F. [Dopico, A. M.] (1921, 22 de septiembre). La razón pura y el ideal revolucionario. *El Trabajo*, 4.
- Romero, F. (1950). Sobre la normalidad filosófica. Palabras a García Morente. En *El hombre y la cultura*. (pp. 129-137). Espasa-Calpe.
- ____ (1952). “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”. En *Sobre la filosofía en América*. Raigal.
- Ruvituso, C. (2015). La filosofía alemana en la Argentina: antipositivismo, Reforma Universitaria y consolidación de la filosofía (1918-1946). En *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. (pp. 45-89). Fundación Patrimonio Cultural Prusiano.
- Simmel, G. (1950a). *Intuición de la Vida*. J. Rovira Armengol (trad.). Editorial Nova.
- ____ (1950b). *Schopenhauer y Nietzsche*. F. Ayala (trad.). Ediciones Anaconda.
- ____ (2011). *El conflicto de la cultura moderna*. C. Astrada (trad.). Universidad Nacional de Córdoba.
- Velarde Cañazares, M. (2012). Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943. En *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 40, 165-178.
- ____ (2013). La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 3, 61-87.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2004). Introducción. La primera singladura de Ortega. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. (pp. 11-141). Biblioteca Nueva.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1648>

Transcendental Edges in Aristotle's Argumentation in Favor of the First Principles

Aristas trascendentales en la argumentación de Aristóteles en favor de los primeros principios

Pilar Spangenberg

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Argentina

pspangenberg@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>

Recibido: 24 – 12 – 2019.

Aceptado: 04 – 06 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

When addressing the first principles of the science of being and physics, Aristotle presents a special kind of proof in favour of the principle of non-contradiction and the principle of movement. This paper explores the nature of such proofs and tries to show important parallels between them. Indeed, in both cases Aristotle makes use of dialectical arguments which aim to demonstrate that whoever denies these principles necessarily assumes a series of commitments related to language that involve the very principles in question. Thus, both series of arguments exhibit transcendental aspects, which, especially regarding disputes with the monist, have been often overlooked, and which illustrate the scope of dialectics when it comes to opening the way towards the first principles.

Keywords: Aristotle; dialectics; first principles; transcendental argument.

Resumen

En el contexto del tratamiento de los primeros principios de la ciencia del ser y de la física, Aristóteles presenta un especial tipo de prueba en favor del principio de no contradicción y el principio del movimiento. Este trabajo investiga la naturaleza de dichas pruebas e intenta exhibir importantes paralelismos entre ellas: en ambos casos, en efecto, Aristóteles se sirve de argumentos dialécticos que apuntan a mostrar que quien niega tales principios debe sin embargo asumir una serie de compromisos en relación con el lenguaje que involucran los principios en cuestión. Así, estos argumentos exhiben aristas trascendentales que, sobre todo en lo concerniente a la discusión con el monista, en muchas ocasiones han sido pasadas por alto, y que nos muestran el alcance de la dialéctica a la hora de abrir camino hacia los principios.

Palabras clave: Aristóteles; dialéctica; primeros principios; argumentación trascendental.

En *Tópicos*, Aristóteles establece como una de las utilidades de la dialéctica el hecho de abrir el camino hacia los principios (cfr. 101b4). Este trabajo propone un análisis de dos argumentaciones dialécticas fundantes de la filosofía de Aristóteles que se dirigen a establecer los principios de la ciencia del ser y de la física: la “demostración refutativa”, esgrimida frente al negador del principio de no contradicción (PNC) en el contexto del libro IV de *Metafísica*, y la prueba ofrecida contra el monista en el libro I de la *Física*. La refutación contra el negador del PNC se ofrece en el marco de la postulación de la ciencia del ente en cuanto ente, mientras que en el caso de la negación del movimiento de lo que se trata es de establecer el principio de la física.

La lectura aquí propuesta busca arrojar nueva luz sobre el vínculo entre ambas argumentaciones, exhibiendo el rol que la dialéctica juega en el establecimiento de los principios de las ciencias en cuestión. Si bien ya ha sido señalado por diversos estudiosos el carácter trascendental del argumento principal esgrimido por Aristóteles contra el negador del PNC, el de *Física* I contra el monista no ha sido estudiado como tal tipo de argumentación. Interesa entonces concentrarse en algunos aspectos de la refutación del negador del PNC para extender la perspectiva asumida en la prueba contra el monista, que, aunque ampliamente estudiada, hasta ahora no ha sido interpretada de cara a sus aristas trascendentales. Los puntos de contacto entre ambas pruebas nos muestran un particular recurso a la dialéctica por parte de Aristóteles, que se vale en los dos casos del enfrentamiento con adversarios radicales para refutarlos en su misma expresión y ofrecer así una suerte de muestra del carácter primero e incuestionable de los principios de sendas ciencias. Así, el hecho de reparar en los importantes paralelismos que exhiben tales pruebas no solo aspira a aclarar los textos, sino también algunos aspectos doctrinarios de la filosofía de Aristóteles relativos a la también radical estrategia de la que se servirá la filosofía para dejar asentados sus principios.

Para llevar a cabo el análisis propuesto, en primer lugar ofreceré una caracterización muy esquemática de lo que se entiende por “argumentos trascendentales”. En segundo lugar, focalizaré en el dispositivo argumentativo empleado en el primero de los argumentos de *Met. IV* 4 para evaluar hasta qué punto el esquema ofrecido por las estrategias de tipo trascendental permite aclarar el adoptado por Aristóteles para establecer el primero de los principios de la ciencia del ser. En tercer

lugar, me referiré a la argumentación ofrecida en *Física I* 2-3 para mostrar ciertos paralelismos significativos con la estrategia asumida en *Met.* IV 4 y evaluar si es posible encuadrarla, como a esta última, en una vía argumentativa de carácter trascendental. Por último, estableceré algunas conclusiones tendientes a mostrar la factibilidad y el interés de tal encuadre.

I

Dentro del amplio espectro de argumentaciones brindadas contra las posiciones escépticas, los argumentos trascendentales (AT) han ocupado un lugar privilegiado. Tales argumentos pretenden constreñir al oponente a admitir la validez de ciertos principios en la medida en que se presentan como las condiciones mismas de posibilidad de toda experiencia, conocimiento o discurso. En este último caso, cuando apuntan al discurso, los AT procuran “forzar” al oponente a reconocer la tesis en cuestión en cuanto quiera preservar las condiciones que le permiten emitir su propia tesis. En este sentido, constituyen una refutación que se pretende radical y definitiva.

Me propongo trazar aquí un breve esbozo de lo que se entiende por AT que nos sirva de marco teórico para pensar la estrategia asumida por Aristóteles en los textos mencionados. Esta tarea resulta por demás problemática en la medida en que, principalmente en ámbitos vinculados con la filosofía kantiana, se discuten fuertemente no solo las notas fundamentales que definen a los AT, sino también su efectividad.¹ En este sentido, brindaré una caracterización de tales argumentos que atienda a sus lineamientos más generales e intente eludir terrenos que constituyen objeto de discusión.²

Kant entiende por “trascendental” un tipo de discurso filosófico que se refiere a las condiciones necesarias de toda experiencia (cfr. *KrV*, A11-12/B25) y *Prolegómenos*, AA IV: 293).³ En la Refutación al idealismo (B274-279) utiliza un particular tipo de argumentación que

¹ Para esto, cfr. en especial Stroud (1968).

² Con respecto a los argumentos trascendentales cfr. las compilaciones de Cabrera (1999) y Stern (2003). Agradezco muy especialmente a Beatriz Von Bilderling, quien me ha facilitado valioso material sobre los argumentos trascendentales en Kant.

³ En rigor, Kant pretende deslizarse de las “condiciones de posibilidad de la experiencia” a las “condiciones de posibilidad de sus objetos”, lo cual ha

se ha llamado “trascendental” para refutar al escepticismo extremo que niega la posibilidad de conocer la realidad de los objetos físicos. El escéptico que enfrenta Kant en la refutación al idealismo considera que, puesto que es imposible desechar la posibilidad del genio maligno cartesiano, no se puede pretender conocer la verdad de las proposiciones acerca de objetos físicos. Para este tipo de escéptico, llamado “idealista problemático”, la existencia de objetos en el espacio resulta indemostrable. Kant aspira a demostrar entonces que tenemos una experiencia externa que no es mera imaginación, exhibiendo que nuestra experiencia interna la presupone. Pretende ofrecer así una refutación interna, es decir, una prueba que asuma como punto de partida una premisa que el escéptico necesariamente acepte. De este modo, según este mismo observará, la prueba kantiana apunta a dar vuelta el tablero.⁴ La premisa que oficiará de punto de partida es que uno es el sujeto de una experiencia autoconsciente (cfr. *KrV* B276). Un examen de las condiciones de posibilidad de tal experiencia nos conduce a afirmar la necesaria existencia de los objetos físicos.⁵ Por lo tanto, siempre que el escéptico acepte que posee una experiencia interna o autoconsciente, deberá admitir la falsedad de la afirmación según la cual no podemos conocer la existencia de los objetos físicos.⁶

Más allá de los argumentos utilizados por Kant, de acuerdo con algunas caracterizaciones generales contemporáneas, los AT apuntan a exhibir que algo rechazado por el interlocutor es condición de posibilidad de otra cosa que este, sin embargo, necesariamente admite. De modo que la segunda no podría darse sin la primera. Esquemmatizando un

ocasionado una enorme serie de discusiones. Al respecto, cfr. Cabrera (1999, pp. 26-29).

⁴ “Al idealismo le es devuelto su propio juego” (*KrV* B276).

⁵ “La conciencia en el tiempo está enlazada necesariamente con la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. Por consiguiente, también está enlazada necesariamente con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal; es decir, la conciencia de mi propia existencia es a la vez una conciencia inmediata de la existencia de las cosas fuera de mí” (*KrV* B276). Sigo la traducción de Mario Caimi.

⁶ Como señala Stroud (1999, p. 96), un argumento trascendental correcto mostraría que es erróneo considerar tanto que la única justificación posible de nuestra manera de pensar es “pragmática” o práctica (como sugiere el convencionalismo) como que tal justificación es la evidencia empírica directa (como sugiere el escepticismo).

poco, podríamos establecer que la primera premisa es la afirmación de algo que es el caso. Tal punto de partida debe constituir un hecho que el adversario admita o no pueda poner en duda, como la experiencia, el pensamiento o el lenguaje. La segunda premisa señala que, de no darse ciertas condiciones, ese algo no sería posible; establece así ciertos “principios” que funcionan como condición necesaria de la instancia admitida en la primera premisa. De este modo, las premisas de los argumentos trascendentales son afirmaciones que se suponen indudables por una de dos razones: o bien porque expresan un hecho evidente, o porque expresan qué es necesario para que ocurra un hecho tal. En la conclusión se afirma la condición trascendental, es decir, se establece que las condiciones consignadas en la segunda premisa son verdaderas o están justificadas.⁷

Interesa especialmente subrayar el carácter dialéctico de este tipo de argumentos: ellos apuntan a mostrar que la tesis rechazada por el adversario es una condición necesaria de la significatividad, la experiencia o el pensamiento postulado o admitido por el adversario.⁸ Así, tales pruebas suponen un argumento frente al cual se erigen, y por eso algunos los han llamado argumentos “retorsivos”, retomando este carácter de “vuelta del tablero” al que refería Kant. Otra nota que se ha señalado como característica de tal tipo de argumentación es que su objetivo es el de refutar posiciones escépticas, relativistas o pragmáticas.⁹

En el campo de los AT se ha establecido una distinción entre una versión modesta y otra fuerte. En su versión modesta están encaminados

⁷ En un esquema más sencillo: (i) se da el fenómeno F; (ii) de no darse G, entonces no sería posible F; (iii) por lo tanto, G.

⁸ En este sentido, algunos entienden que los AT apuntarían a exhibir la contradicción performativa en que incurriría todo aquel que pretendiera defenderla. Al respecto, cfr. Hintikka (1962, p. 12), quien señala que en este tipo de argumentación lo afirmado por el adversario es lógicamente correcto, pero el intento de alguien determinado de sostenerla afirmativamente es absurdo. Por eso la contradicción que se exhibe es de carácter performativo, pues se da entre lo enunciado y su enunciación. Más adelante se examinará la posibilidad de interpretar las argumentaciones de Aristóteles desde ambas perspectivas.

⁹ Cfr. Bardon (2005, p. 76) y Cabrera (1999, p. 7). De ahí, sostiene la autora, que los defensores de esta estrategia suelen afirmar que las condiciones que se concluyen mediante estos argumentos no son solo útiles, sino también indispensables y necesarias. Es decir, que, en términos kantianos, es necesario que las condiciones que se fijan sean condiciones trascendentales.

a exhibir frente a un adversario que “ciertos conceptos son necesarios para el pensamiento o la experiencia” (Stroud, 1999, p. 242).¹⁰ En la fuerte o clásica, en cambio, apuntan a establecer que es necesario que ciertas realidades se den como condiciones de posibilidad del punto de partida cuya existencia no es puesta en duda. En otras palabras, mientras en su versión modesta buscan exhibir la existencia de ciertos conceptos o principios que constituyen una condición de posibilidad necesaria de cualquier experiencia o discurso, y que hacen que esta deba ser aceptada por el adversario como una *justificación* sólida de nuestra creencia en la existencia de, por ejemplo, un mundo de objetos físicos independiente de nuestra mente, en su versión fuerte apuntan a establecer la *necesidad* de admitir la *verdad* de los principios en cuestión.

La forma lógica que adquieren los argumentos trascendentales es un tópico que ha sido motivo de polémicas interminables. Kant sostiene que constituyen una forma de argumentación directa y, en este sentido, poseen carácter ostensivo. Otros, en cambio, consideran que las pruebas tienen un carácter indirecto y buscan exhibir que de la posición contraria, a la que se intenta defender (la posición del escéptico), se sigue una consecuencia no meramente falsa, sino insostenible. El principio en cuestión se demostraría así por reducción al absurdo.¹¹

Las críticas más usuales contra los AT aluden a que quienes los sostienen pretenden pasar de una verdad *de dicto* a una verdad *de re*, lo cual supondría una inferencia injustificada.¹² Es decir, se admite que este tipo de estrategia puede reconducir a las condiciones de posibilidad de un hecho que el adversario admite como un *factum*, pero en muchos casos tales condiciones de posibilidad son interpretadas como condiciones meramente subjetivas. Así, los AT no exhibirían la necesidad de la verdad de los principios en cuestión, sino solamente la necesidad de que los creamos así. Si buscamos pasar de las condiciones

¹⁰ Esta conformaría una versión modesta en cuanto busca establecer, no la verdad, sino solo la “indispensabilidad” de tales principios para pensar, hablar o conocer cualquier cosa.

¹¹ Esta conceptualización de la forma lógica del AT es la privilegiada en las versiones contemporáneas. Gram (1971, pp. 20-26) considera que cualquier argumento trascendental en última instancia puede ser traducido en términos de una argumentación indirecta.

¹² Cfr. Guyer (1997, pp. 122 y ss.). El artículo de Stroud (1968) es ineludible al momento de estudiar las críticas ofrecidas frente a los AT.

de posibilidad de la experiencia a las condiciones de posibilidad de sus objetos, según establecen algunos autores, se genera una brecha que solo puede ser salvada acudiendo a algún otro tipo de recurso argumentativo, en especial al principio de verificación.¹³ Idénticas objeciones, según veremos, se pueden ofrecer frente a los argumentos brindados por Aristóteles contra el negador del PNC y contra el monista.

II

Analizaré ahora, en sus trazos más generales, el argumento semántico que Aristóteles presenta en *Metafísica* IV 4 en contra del negador del PNC, apuntando fundamentalmente a mostrar sus aristas trascendentales y sin adentrarme en la multiplicidad de problemas específicos que supone. El capítulo 1 del libro IV presenta la ciencia del ente en cuanto ente. Tal ciencia estudia los principios y las causas supremas del ser. En el capítulo 3, Aristóteles se refiere al primero de los principios, el de no contradicción (PNC), y expone sus características: (a) se trata del principio más firme de todos, puesto que sobre él es imposible el error; (b) es el más conocido, por eso nadie se equivoca sobre él; y (c) no es hipotético, puesto que ya lo posee cualquiera que viene a conocer algo. Enseguida enuncia el principio:

Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό] (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas) (1005b19-20).¹⁴

Este es el único enunciado del principio que está precedido por una cláusula declarativa que expresa la intención de transmitir una definición.¹⁵ Es preciso conferirle a la frase un sentido más amplio que permita entender la continuidad supuesta por Aristóteles entre el plano ontológico y el del pensamiento, pues en 1005b21-24 afirma que

¹³ Al respecto, cfr. Stroud (1968), Körner (1967), Cabrera (1999, pp. 26-29) y Bardon (2005, pp. 77-78).

¹⁴ Seguiremos aquí la traducción de Calvo Martínez (1994) con algunas modificaciones. Señalaré aquellas que resulten relevantes en la interpretación del argumento.

¹⁵ Cfr. Cassini (1990, p. 173) y Wedin (2004, p. 235).

un individuo no puede *creer* (ὕπολαμβάνειν) que lo mismo es y no es, pues no es posible que los contrarios *se den* a la vez en lo mismo y, si la opinión que contradice a su opinión es su contraria, entonces un mismo sujeto no puede tener opiniones contrarias, pues en tal caso los contrarios se darían a la vez en lo mismo.¹⁶ En este sentido, la fuerza del argumento recae sobre el nivel ontológico; según intentaré mostrar, es a este nivel que pretende reconducir la prueba Aristóteles.¹⁷ La última cláusula, “en el mismo sentido” (κατὰ τὸ αὐτό), compromete ya el aspecto semántico, pues para que exista una verdadera contradicción el sujeto y los predicados del enunciado contradictorio deben permanecer constantes en su significado. A partir del establecimiento del principio a nivel ontológico, Aristóteles infiere la necesidad de afirmar el principio a nivel del pensamiento y el discurso.

Si bien Aristóteles establece que es imposible el error acerca de este principio, afirma que algunos lo han negado. En el capítulo 5 traza una distinción entre dos tipos de negadores del PNC que resultará importante aquí para determinar la naturaleza del argumento, pues es en función del tipo de adversario que toma pleno sentido la estrategia, y es justamente sobre la base de tal consideración que debemos evaluar su efectividad y su naturaleza trascendental. Algunos de los que han negado el principio, establece, se encuentran en una verdadera condición aporética. En efecto, los físicos no han podido explicar el movimiento y la generación, y es por eso por lo que consideraron que los contrarios ya estaban en lo mismo (cfr. 1009a17-20 y 22-30). Frente a este adversario, afirmará Aristóteles, basta con ofrecer dos argumentos: el primero acude a la distinción entre potencia y acto para explicar el movimiento; el segundo, a la existencia de un tipo de entidad que no posee materia alguna y, puesto que no admite el movimiento, en ella se

¹⁶ Sobre los supuestos ontológicos implicados en esta formulación del principio, cfr. Calvo Martínez (1988, pp. 53-70). Cfr. también Berti (1977, p. 63), quien afirma que, para Aristóteles, el ser es susceptible de una ley solo en cuanto sea objeto del pensamiento. De hecho, el término ὑπάρχειν expresa tanto una relación real entre una cosa y otra como la conexión lógica entre el predicado y el sujeto de un juicio.

¹⁷ Al respecto, cfr. Berti (1977, p. 69), quien afirma que no hay un dualismo entre lo lógico y lo ontológico en la medida en que Aristóteles considera el pensamiento como un ente, como una cosa que no tiene necesidad de una ley propia, sino que le es aplicable la misma ley del ser.

cumple eminentemente el principio (cfr. 1009a30-36). El segundo tipo de adversario, en cambio, discute “por el placer de discutir” (λόγου χάριν): no cree realmente aquello que dice y así lo manifiesta en su propia *práxis*. De modo que mientras el primer adversario, el físico, se encuentra confundido, el otro, presuntamente el sofista, discute sin creer realmente aquello que sostiene. Por eso, añade Aristóteles, es ridículo intentar persuadir a estos últimos: ellos están efectivamente persuadidos de la tesis contraria a la que sostienen.¹⁸ En consecuencia, deben ser forzados “en su expresión y en sus palabras” (τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν) (1009a21-22).¹⁹ Es justamente contra tales posiciones que se presentará el argumento semántico que aquí abordaremos.²⁰ Y esto reviste gran importancia porque la prueba no apuntará entonces a persuadir al adversario, sino a constreñirlo dialécticamente.

Una vez establecida la definición y la importancia del PNC, en el cuarto capítulo Aristóteles se enfrenta a quien exige una demostración del principio:

Algunos por ignorancia exigen que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar

¹⁸ Se ha debatido ampliamente el alcance de la tesis del negador radical del PNC: ¿afirman la contradicción universal o solo relativa a algunos entes en particular? Es evidente que la refutación de cada una de estas posiciones tendrá también un alcance diverso. En este sentido, la discusión que se ha abierto de Lukasiewicz en adelante es si para refutar la posición del oponente bastará con demostrar el PNC en sentido débil (hay algún dominio en el cual el PNC es válido) o será necesario demostrar un sentido fuerte (el PNC es universalmente válido). Para un tratamiento lógico en relación con el alcance del principio y su relación con diversas estrategias dialécticas, cfr. Roetti (1999) e Inciarte (2006, pp. 95-103).

¹⁹ Este divorcio entre lo expresado y lo realmente pensado es sugerido en dos pasajes más: en 1005b25, refiriéndose Aristóteles a los pretendidos seguidores de Heráclito que niegan el principio, afirma que “no es necesario creerse también lo que uno dice”, y, al referirse a la taxonomía del adversario en 1009a20, afirma que la ignorancia de los físicos con relación al PNC (presuntamente a diferencia de los sofistas) es fácil de curar, ya que su tratamiento no es con relación al discurso (πρὸς τὸν λόγον), sino al pensamiento (πρὸς τὴν διάνοιαν).

²⁰ Con respecto a la taxonomía del adversario, cfr. Cassin (1989, pp. 42-45) y Spangenberg (2014, pp. 161-163).

una demostración. Y es que, en definitiva, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que consideran mayormente tal (1005b35-1006a6).

Aristóteles considera que deben existir ciertos enunciados primeros e indemostrables que son el fundamento del conocimiento demostrativo. Estos enunciados no pueden ser ellos mismos demostrados, pues en tal caso se caería en una regresión infinita y se destruiría así cualquier posibilidad de demostración. Por eso afirma que tal exigencia denota mala educación (*ἀπαιδευσία*) (1006a6).²¹ Además, en lo que concierne específicamente al PNC, este es indemostrable por otra razón que atañe a su alcance: aquel que intentara demostrarlo debería servirse de él necesariamente, puesto que, según lo establecido, está supuesto en toda demostración (cfr. 1006a15-16). De suerte que quien ofreciera una demostración cometería petición de principio. Sin embargo, Aristóteles expone una prueba específica contra quienes niegan este principio en los siguientes términos:

Pero incluso respecto de esto puede demostrarse refutativamente [*ἐλεγκτικῶς ἀποδειξαι*] que es imposible, si el que lo cuestiona sólo dice algo [*ἂν μόνον τι λέγῃ*]; y si no dice nada, sería ridículo buscar un discurso frente a quien no está dotado de un discurso de nada, en tanto no lo está. Pues tal persona en tanto tal es similar a una planta. Digo que “demostrar refutativamente” difiere también de “demostrar”, porque al demostrar parecería que uno comete petición de principio, pero al ser otro responsable [de cometerla], sería refutación y no demostración (1006a11-16).

²¹ Protágoras se descubre justamente como uno de estos adversarios que exigen demostración de todo en el capítulo 6. Al respecto, cfr. Dancy (1975, p. 14), quien denomina “*Antiphrasis*” al adversario en la medida en que entiende que no constituye ningún personaje histórico particular (si bien asume rasgos del pensamiento de varios de ellos).

Si bien no es posible una demostración estricta del PNC, sí cabe una especie de refutación de quien pretenda negar su validez. Esta consiste en una prueba dialéctica, que supone asumir como punto de partida el discurso del adversario.²² Aristóteles establece que las premisas de los argumentos dialécticos son una clase de opinión aceptada (ἔνδοξον)²³ y no conocimientos verdaderos (cfr. *An. Pr.* II, 20, 66b11-12). No olvidemos que en *Tópicos* Aristóteles afirmaba que el estudio del silogismo que parte de opiniones aceptadas (ἔνδοξα) (es decir, el silogismo dialéctico):

[...] es útil respecto de las cosas primeras de cada una de las ciencias, pues es imposible decir algo acerca de los principios propios de la ciencia propuesta a partir de ellos mismos: dado que los principios de absolutamente todas las cosas son primeros, es necesario discurrir sobre ellos mediante las opiniones aceptadas [ἔνδοξα] relacionadas. Y esto es particular o mayormente propio de la dialéctica (I, 2, 101a).

Nos ubicamos en un escenario claramente dialéctico en la medida en que el argumento se trata de un tipo de refutación y, en consecuencia, parte del discurso del adversario. Además, aquello que estamos intentando probar es justamente el primero de los principios de la ciencia del ente. Sin embargo, es muy importante hacer hincapié en el hecho de que la prueba ofrecida por Aristóteles modifica rasgos definitorios de las refutaciones, las cuales, en primer lugar, parten de una tesis, un *enunciado* que el oponente defiende; y, en segundo lugar, tienen por objetivo deducir una tesis que contradice la sostenida por el oponente.²⁴

²² Cfr. Berti (1975, p. 104). Según establece Dancy, la clave para distinguir la refutación de la demostración está justamente en la dimensión dialéctica: una refutación supone siempre un adversario. Cfr. *Met.* K, 5, 1062a2-3.

²³ Sigo aquí la interpretación de Berti (1977, p. 77) con relación al sentido de “ἔνδοξον”.

²⁴ Aristóteles debe introducir algún cambio en la estructura de la refutación, pues en *Anal. Pr.* II, 20, 66b11 el ἔλεγχος es definido como “un silogismo que deduce la contradictoria de una tesis dada”. Así, puesto que este constituye un silogismo, ya presupone la aceptación de la validez del PNC. Acerca de si la argumentación aristotélica a favor del PNC constituye una *reductio ad absurdum*, en cuyo caso su estructura sería deductiva y presupondría el principio en cuestión o no, cfr. Lukasiewicz (1971, p. 508), Cassin (1989, pp. 17-25), Dancy

En esta prueba, en cambio, no se parte de un enunciado (λόγος), sino de una palabra (ὄνομα), de un término significativo, pues en caso contrario se incurriría en petición de principio en cuanto el adversario se vería obligado a decir que algo es o que algo no es para contar con una premisa a partir de la cual efectuar una refutación. Tampoco hay recurso a ἔνδοξα, en consecuencia. En segundo lugar, no se prueba la contradictoria de la tesis del oponente a partir de una deducción, sino que se exhibe la condición supuesta a partir de la cual tal enunciación se puede llevar a cabo. Este es un segundo rasgo definitorio de las argumentaciones trascendentales: no se intenta sacar conclusiones a partir de las premisas, sino remontarse hacia sus mismas condiciones.

Así, demostrar refutativamente es diferente de demostrar a secas, porque lo que se intenta no es probar la tesis opuesta a la del interlocutor, sino exhibir que es este el que comete petición de principio al dar por supuesto aquello que Aristóteles intenta probar. Aristóteles subraya entonces que el punto de partida no consiste en pedirle al adversario que diga que algo es o no es, en cuyo caso se cometería petición de principio, sino en pedirle “que diga algo” (ἀν μόνον τι λέγη ὁ ἀμφοιβητῶν) (1006a12), lo cual más adelante será interpretado en términos de significar algo tanto para sí mismo como para otro (σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ) (1006a21). Si alguien concede eso, habrá demostración, “pues ya habrá algo determinado” (τι ἔσται ὠρισμένον) (1006a25). Pretende bloquear así toda escapatoria al oponente: si este no se sujeta a la condición de significar algo, no dice nada (cfr. 1006a22-24). En tal caso, afirma, se convertiría en una planta en la medida en que no ejercería aquella capacidad específica del hombre. Recurre así a un escenario previo al de la enunciación de la propia tesis por parte del adversario, puesto que lo que se pone en juego, en última instancia, es la posibilidad misma de hablar, la cual comporta la posibilidad de ser considerado humano. En efecto, afirma Aristóteles, “si no [significara nada] entonces no habría discurso [λόγος] para tal persona, ni con relación a sí mismo ni con relación a otro” (1006a22-24). Acorralado, el adversario se vería en la obligación de decir algo, y si lo hace, sostiene

(1975, pp. 19-20), Berti (1977, p. 79), Aubenque (1962, p. 123) y Roetti (1999). Si el argumento efectivamente escapa a esta estructura, nos encontraríamos frente a un rasgo importante que lo aproxima, según la caracterización trazada, a los argumentos trascendentales en su versión kantiana, que pretendía que los argumentos fueran ostensivos, no indirectos.

Aristóteles, ya nos encontramos frente a un elemento significativo. De aquí infiere la remisión a una cadena de condiciones: el λόγος (cualquiera que sea) implica la significación; esta nos reenvía a la determinación como precondition y, a su vez, la determinación nos reenvía al PNC, de suerte que de lo que se trata es de recurrir a los prerequisites de todo discurso. Sin embargo, señala, el responsable de tal demostración será el adversario, porque, aunque intenta destruir el λόγος, lo sigue manteniendo (ἀναιριῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον) (1006a26). En esta expresión se evidencia la torsión en que se sustenta el argumento: la carga de la prueba es invertida al hacer responsable al adversario de *servirse* del principio que él pretende rechazar y Aristóteles demostrar.

Algunos intérpretes han subrayado el hecho de que habría comprometida aquí una “oposición pragmática” entre el acto lingüístico realizado y el significado de la afirmación hecha en ese acto: si el PNC es una condición de la significatividad de todo discurso, afirmar con sentido “el PNC es falso” presupone que ya se ha aceptado la validez del PNC.²⁵ Una contradicción pragmática apunta a exhibir que, si bien el adversario rechaza el principio, acepta sin embargo *sostener* su discurso, es decir, defender su tesis contra la contradictoria. Sería entonces su *actitud* la que supondría una auto-refutación.²⁶ Sin embargo, según el mismo Aristóteles establece explícitamente, el punto de partida de la prueba no consiste en que el adversario diga que algo es o no es (emita un enunciado), sino en que diga una palabra con sentido para sí mismo y para el otro. De modo que, en rigor, no se está partiendo de una afirmación. El argumento es aún más radical, pues para ejercer la

²⁵ Cfr. Cassini (1990, p. 167) y Dancy (1975, p. 19). Inciarte habla de una “defensa pragmática” en el sentido de que apunta a mostrar que, de no ser válido el PNC, todo argumento o comunicación serían imposibles (cfr. 2005, p. 83, n. 18). En este sentido, la dinámica de la prueba es interpretada en la misma dirección que la aquí defendida. De hecho, referirá al argumento también en términos de una “deducción trascendental de las diferentes categorías” (2005, pp. 102-103, n. 60).

²⁶ Contra esta lectura, cfr. Castagnoli (2010, pp. 88-94), quien considera que la prueba de Aristóteles no constituye una auto-refutación en la medida en que no parte de la enunciación de la tesis del adversario, sino del requisito de Aristóteles de emitir una palabra con sentido para sí mismo y para el otro. Castagnoli asume la estructura de la prueba que propone Wiggins (2000, p. 129). La prueba sería directa, de modo que la tesis del adversario está ausente en la prueba.

refutación ni siquiera es necesaria la formulación de la tesis por parte del adversario. Alcanza con que este diga *una palabra* con sentido. A lo que se apunta, pues, es a exhibir el PNC como condición de *cualquier* discurso, y no específicamente del discurso del adversario. Así, en la medida en que se acude a tal condición, el marco que le confiere más inteligibilidad a la prueba es el de los argumentos trascendentales, los cuales apuntan a las condiciones de *todo* discurso.²⁷ La decisión aristotélica de solicitarle al adversario que diga un término (y no un enunciado) significativo para sí mismo y para el otro se percibe con claridad en 1006a29-30: “La palabra significa el hecho de ser o no ser esto” (σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι).²⁸ La palabra (ὄνομα) *por sí sola* significa el hecho de ser o no ser algo determinado. Refiere así al hecho de que la significación de un término se expresa en una definición en que el verbo “ser” liga *definiens* y *definiendum*. El significado, entonces, es expresado por medio de una definición y, en consecuencia, en toda significación encontramos comprometido el ser. Este “ser” no comporta necesariamente existencia, sino que se trata de la cópula que establece identidad entre determinado término y su significado.²⁹ En efecto, según lo establecido en *De interpretatione*, para Aristóteles el nombre por sí mismo no supone una

²⁷ Cfr. Berti (1977, p. 83), Cassin (1989, pp. 24-25) y Caro (2002).

²⁸ Calvo Martínez, entre otros, traduce: “Es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras ‘ser’ y ‘no ser’ significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo”. Este pasaje es ambiguo en griego y autoriza las dos lecturas. Sin embargo, esta última traducción está suponiendo que el interlocutor ha dicho un enunciado y no meramente una palabra. En este caso no estaría respetando la condición fijada más arriba según la cual bastaba con decir solo una palabra, porque si no cometería petición de principio. La traducción por la que he optado respeta las normas establecidas más arriba: el interlocutor dice una sola palabra, por ejemplo, “hombre”. Acerca de esta polémica y de las diferentes opciones de lectura, cfr. Cassin (1989, p. 185) y los comentarios de Kirwan (1971; 1993b, p. 93) a su traducción de la *Metafísica*.

²⁹ Que una palabra tenga *un* significado quiere decir que es intercambiable con él, pues guarda una relación de identidad con aquello de lo cual es significado (cfr. 1006a31-34). Aristóteles no ignora, sin embargo, que gran parte de los términos del lenguaje natural tiene más de un significado y por ello establece que, en caso de homonimia, bastará con que esos significados “sean determinados en número” (ὠρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμὸν) (1006b4), pues de esta manera sería posible conferirle un nombre diferente a cada uno de los enunciados.

afirmación de existencia o inexistencia de la cosa designada (cfr. 16a9-18).

El término que elige Aristóteles es “hombre”. En la elección del ejemplo se concentra gran parte de la polémica suscitada por el argumento. ¿Qué hubiera sucedido si el adversario hubiera respondido con un término como ciervo-cabrió (τραγέλαφος), que en *De interpretatione* 16a16-18 ilustraba justamente aquellos términos que aun cuando no refieren a nada existente tienen una significación? Por otro lado, si se asume la posición según la cual la prueba funciona solo en la medida en que el término elegido refiere a algo realmente existente, se abre otra alternativa problemática: ¿esta debe constituir una *ousía*, o hubiera bastado con recurrir a cualquier otro tipo de predicado de carácter accidental, como, por ejemplo, “blanco” o “músico”? Se ponen en juego entonces diversas opciones hermenéuticas: una posibilidad es pensar que en última instancia es la *ousía* la que le confiere determinación al sentido y sería justamente allí a donde Aristóteles pretende llegar. Otra posibilidad, en cambio, es pensar que hubiera podido elegir cualquier otro término significativo, aun cuando no refiera a una *ousía*, y la prueba de todos modos habría funcionado, pues alcanzaría a mostrar que la contradicción es condición de la significatividad del lenguaje y de la comunicación.

Esta discusión se vincula de algún modo con la posibilidad de considerar la prueba en cuanto trascendental en sentido fuerte o en sentido modesto. En efecto, en estas dos alternativas se podrían encontrar replicadas las dos versiones de los argumentos trascendentales: la modesta, que pretendía que tales argumentos aportaran una mera justificación para ciertas creencias sin establecer un puente entre las condiciones subjetivas y las cosas mismas, por un lado; y la fuerte, que consideraba que la prueba comporta la intención de tales argumentos de mostrar esos principios en cuanto verdaderos sin limitarse a meras condiciones subjetivas. Los pasajes en que se apoyan quienes defienden una y otra posición no resultan del todo concluyentes. Sin embargo, me inclino por pensar que Aristóteles, en un segundo momento de esta prueba, pretende dar el salto hacia las cosas y no limitarse al plano subjetivo. En efecto, en 1006b20-29 concede la posibilidad de que otros llamen “no hombre” a lo que nosotros llamamos “hombre”. Pero el problema, dice Aristóteles, “no es si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente” (1006b20). Así, si dos términos contradictorios como “hombre” y “no hombre” significan lo

mismo, afirma Aristóteles, *son* una misma cosa, de modo que habría que anclar la prueba en el significado y no en el nombre, que, en última instancia, guarda una mera relación convencional con el significado y, en consecuencia, con la cosa. Esto supondría dejar de lado la relación entre el nombre (ὄνομα) y su significado para apuntar a aquella entre el sentido de los términos y aquello a lo que estos refieren. Para que con el solo hecho de decir una palabra la refutación tenga lugar, hemos visto que una condición necesaria era que el término lingüístico tenga un significado determinado. El plano ontológico oficiaría en este sentido de garantía de la significatividad del lenguaje, pues la condición de la determinación supuesta en el lenguaje es la determinación en la cosa.³⁰

Algunos autores han establecido que Aristóteles despliega, por fin, el mecanismo envuelto en su prueba en el llamado por Dancy “clinch argument”:

Pero ya quedó mostrado que [hombre y no hombre] tienen significados distintos. Por consiguiente, aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba ‘hombre’). Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, ‘ser necesario’ significa ‘no poder no ser’). Por consiguiente, no es posible que sea verdadero,

³⁰ Sospecho con Aubenque que la prueba apunta en última instancia a la esencia como fundamento de la determinación del significado. Esta interpretación encuentra especial sustento en la tercera sección del argumento de acuerdo con la partición que propone Kirwan, aquella que va de 1007a20 a b18. Irwin (1992, p. 307), en cambio, entiende que la prueba no quiere convencernos de la verdad del PNC, sino de que no este es la simple expresión de una convención, en cuyo caso podríamos adoptar una convención contraria. Lo que intenta Aristóteles, según Irwin, es ofrecer una razón que revele la posición epistemológica del PNC en cuanto “no negociable” y probar que esta razón está fundada en principios subordinados al PNC. Entiendo que, en este sentido, para Irwin se trataría de un argumento trascendental en sentido modesto. Por lo demás, una completa discusión acerca de cuál es el plano que se asume como garante de la determinación del sentido se encuentra en Cassin (1989, p. 38), quien defiende la tesis de que la prueba concierne al plano semántico exclusivamente y que, frente a quienes afirman que el fundamento de la unicidad del significado está en el plano de la οὐσία, esta se construye “a la manera de un significado”.

a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre (1006b28-34).

Este pasaje que cierra el cuerpo de la primera sección de la prueba introduce la noción de “verdad”, lo cual supone poner en juego una vez más la relación entre el discurso y el ser. El argumento puede ser esquematizado en los siguientes términos:

- 1) Si de algo se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (por definición del término “hombre” como “animal bípedo”).
- 2) No es posible que algo sea hombre y no sea animal bípedo (por definición del significado de “necesario” como “no ser posible no ser”).
- 3) Por consiguiente, no es posible afirmar con verdad que algo es hombre y no es hombre (por reemplazo de lo definido por la definición).

Se ve entonces cómo el significado del término ofrece aquí la posibilidad de una suerte de triangulación entre la cosa, el predicado esencial y la definición de tal predicado. Finalmente, en este segundo movimiento que se verifica en la prueba, la definición es dejada de lado para establecer la imposibilidad de afirmar conjuntamente dos predicados esenciales contradictorios acerca de lo mismo.³¹

Hasta aquí la esquemática exposición del argumento aristotélico.³² Vamos entonces a intentar dilucidar si es posible enmarcarlo dentro del

³¹ Según muestra Inciarte (2005, p. 101, n. 60), el pasaje citado es un anexo al argumento principal y no está dirigido a un oponente, solo a un converso. Frente a Dancy, el autor sostiene que el pasaje no representa el corazón de la prueba de Aristóteles, que se despliega más bien en la afirmación de que “no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo”. Comparto la posición de Inciarte. Creo, sin embargo, que las líneas mencionadas exhiben en cierto modo un segundo momento de la prueba en que se verifica la voluntad de Aristóteles de anclar la identidad del significado en la identidad de la οὐσία.

³² Dejamos aquí de lado la referencia al pasaje de 4, 1007a20-b18, considerado usualmente como una suerte de apéndice o complemento de esta

grupo de los argumentos trascendentales. En primer lugar, analicemos lo que concierne al adversario. Si entendemos por escepticismo aquella actitud que supone poner en tela de juicio el fundamento de nuestra experiencia, es lícito conferirle este título al oponente enfrentado por Aristóteles en la medida en que este pedía una demostración del PNC, lo cual supone exigir una justificación.³³ Aristóteles, según vimos, entiende que no es posible ofrecerle el tipo de prueba demostrativa que pide, pero sí presentar un tipo dialéctico de prueba a través de la refutación de su posición. Por otro lado, este adversario, de posible identidad sofística, se trata de un personaje que va en contra de las experiencias más inmediatas. Por eso, si bien la taxonomía del adversario que traza es realmente compleja y supone una serie de inconsecuencias, Aristóteles establece desde el inicio que nadie puede realmente creer tal cosa. El adversario al que apunta el argumento discute solo por el placer de hablar y, a la hora de dar cuenta de los fundamentos de tal tesis, sostiene Aristóteles, afirma la verdad de todo lo que aparece (1009a7-9), lo cual supone, desde su punto de vista, negar la posibilidad de un ser en sí. En este sentido, una de las posiciones que combate aquí, la más radicalizada, sería fundamentalmente el relativismo, tesis atribuida en diversas ocasiones a Protágoras.³⁴ De suerte que el adversario puede ser caracterizado como un escéptico o como un relativista, destinatarios clásicos de los argumentos trascendentales.

En lo que concierne al cuerpo del argumento, según hemos visto, el punto de partida que podríamos admitir como primera premisa supone partir de algo que el adversario nunca podrá rechazar en la medida en que pretenda postular su propia tesis: el recurso a las palabras. Cumple entonces la condición de todo argumento trascendental de asumir como punto de partida algo admitido o establecido por el adversario: hemos

primera prueba. Allí Aristóteles establece que quienes se niegan a significar una cosa eliminan la sustancia y la esencia: “porque ellos deben decir que todos los atributos son accidentes, y que no hay tal cosa como ser hombre o ser animal” (4, 1007a 20-23). Puesto que nos propusimos no ingresar de lleno en la polémica acerca del rol del esencialismo en el argumento, no ahondaremos en el pasaje.

³³ Es claro que con “escepticismo” no referimos aquí a la corriente filosófica que se inicia históricamente con Pirrón de Elis, sino a la “actitud” referida en relación con el fundamento de la experiencia.

³⁴ Con respecto al relativista como adversario relevante en esta prueba, cfr. Gottlieb (1994) y Spangenberg (2014).

visto que, siempre y cuando pretenda hablar y escapar así a la exclusión del género humano, el adversario se verá compelido a admitir este punto de partida. El suelo común aquí es absolutamente mínimo: no hay ningún tipo de acuerdo, pues Aristóteles parece considerarlo imposible en cuanto se trata de un adversario que no discute siquiera de buena fe. Establece entonces una condición previa a la del planteo de cualquier posición. Tal condición es la del uso común del lenguaje significativo, lo cual traería aparejada la necesaria aceptación de su existencia. De modo que el punto de partida sería la admisión (implícita en el uso) por parte del adversario del lenguaje significativo en la medida en que quiera mantenerse como un interlocutor.³⁵

En el segundo paso, según hemos visto, se establecen las condiciones de indispensabilidad. En el caso de la prueba analizada, estas condiciones son múltiples y se van encadenando: del lenguaje se pasa a la significación, de la significación a la determinación, y de la determinación al PNC. De modo que se terminaría evidenciando que, de no ser válido el PNC, no habría lenguaje: pretendiendo destruir el lenguaje el oponente lo sigue sosteniendo (cfr. 1006a26).

Si uno admite, como se ha sugerido, que la prueba de Aristóteles está dirigida fundamentalmente a demostrar el principio en el nivel de la realidad, entonces los compromisos con el principio de verificación que se le achacan a los argumentos trascendentales también se podrán dirigir contra la prueba aristotélica que demuestra muy efectivamente la necesidad del principio para el pensamiento y supone, en cambio, admitir en una segunda instancia una serie de compromisos en lo que concierne al nivel ontológico. Esto se muestra con toda claridad en el cierre de la prueba, cuando Aristóteles parte del enunciado: “si se afirma con verdad que algo es animal bípedo...”. En efecto, aquí el recurso a la noción de “verdad” supone una triangulación entre el discurso, el significado y lo real, que excede sin lugar a dudas el requisito fijado

³⁵ Es claro que el interlocutor podría objetar que poco le importa exhibir una contradicción entre su práctica del lenguaje y aquello que dice en la medida en que justamente se presenta como negador del PNC. Por ello, algunos han considerado que el argumento no está dirigido a convencer ni a mostrarle nada a tal adversario. La prueba entonces iría dirigida a un tercero o a un auditorio que, confundido, podría considerar que el interlocutor cree lo que dice. Sin embargo, el interlocutor, según se muestra, no discute de buena fe en la medida en que no expresa lo que cree realmente.

en 1006a12-13, según el cual alcanzaba con que diga un término significativo.

III

Con el fin de poner de relieve significativos paralelismos con la prueba estudiada, vamos ahora a la discusión con el monista en la *Física*. En el contexto del libro I, Aristóteles se aboca a la investigación en torno a la cantidad de principios de la ciencia física y, como es usual, antes de establecer su propia posición presenta una discusión preliminar en torno a las doctrinas desarrolladas por sus predecesores.³⁶ Así, en el capítulo 2 traza una distinción general inicial entre monistas y pluralistas y a continuación emprende la discusión de la tesis monista que se prolongará al capítulo 3. Recién a partir del capítulo 4 discute la tesis pluralista. Pero mientras que en la discusión de esta última tesis hace hincapié en los absurdos a los que ella conduce, la tesis monista atribuida a Parménides y Meliso es caracterizada como un discurso erístico (λόγον ἐριστικόν) (*Física* 185a5-12) que se presenta únicamente con vistas a la discusión (θέσιν ὅποιανούν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἔνεκα λεγομένων):³⁷ no solo sus consecuencias no se siguen de las premisas planteadas, sino que directamente parte de premisas falsas, a las que Aristóteles *a priori* opondrá su propia tesis en la argumentación que desarrollará en el capítulo 2. De suerte que mientras los pluralistas partirían de una tesis que, aunque errónea, es racional, el monista sostiene un discurso vacío que ya desde sus primeros principios contradiría flagrantemente no solo los hechos, sino también los principios lógicos. Es por eso por lo que en este caso no basta con exhibir las consecuencias inaceptables que se siguen de su posición, como sucede con el pluralista, sino que es necesario además apuntar a sus mismos fundamentos.

Así, en la segunda parte del capítulo 2, Aristóteles abre su enfrentamiento con el monista con la pretensión de desterrarlo del ámbito de la física al afirmar que el examen acerca de si el ser es uno

³⁶ Aquí es necesario destacar que, lejos de comenzar con un estudio acerca de *cuáles* son, la investigación se dirige a establecer *cuántos* son los principios.

³⁷ En el libro II, capítulo 1, frente a quienes ponen en duda la existencia de la naturaleza (que vienen a ser estos mismos pensadores que niegan el movimiento), Aristóteles afirma que solo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen (ἀνάγκη τοῖς τοιούτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μὴ δέν) (193a3).

e inmóvil es una tarea que ni siquiera le corresponde a tal ciencia, pues el movimiento es un principio para ella y una ciencia particular no debe discutir sus propios principios (cfr. 184b26-185a3). Es tarea de otra ciencia o de “una ciencia común a todas” (185a3) investigar los principios. Según hemos visto en *Met. IV*, a la ciencia o filosofía primera le cabe la discusión de sus propios principios; por ello, algunos han interpretado que “la ciencia común a todas” refería a ella. Pero también la dialéctica discurre acerca de los principios. Este hecho ha ocasionado largos debates acerca de cuál sería la disciplina en cuestión aquí. Sin duda la dialéctica juega en estos capítulos un rol fundamental, y así se exhibe en las pruebas ofrecidas por Aristóteles, las cuales, según intentaré exponer, son portadoras de un claro carácter dialéctico, al igual que la prueba en favor del primer principio de la ciencia de ser.³⁸

El monista pone en duda precisamente el principio de la ciencia en cuestión: el movimiento. En efecto, la teoría monista socava la posibilidad misma de la física, que supone como su principio la multiplicidad y el movimiento. Aristóteles da por sentada una relación de implicación entre el movimiento y la multiplicidad, pues el cambio o movimiento supondrá el pasaje de una cosa a otra y en este sentido debemos contar al menos con dos instancias: la inicial y aquella hacia la que se produce el cambio.³⁹ El monismo necesariamente implica, entonces, la negación del movimiento. Aristóteles habla sobre el pensamiento eleático en varios pasajes de su obra, los cuales constituyen abordajes diversos y proponen interpretaciones disímiles con respecto a las razones por las cuales los eleáticos niegan la multiplicidad. Hay un pasaje de *Acerca del cielo* cuya referencia contribuye a entender la estrategia que asumirá aquí:

Ahora bien, aquellos [Meliso y Parménides] al suponer, por un lado, que no hay nada más allá de la *ousía* de las cosas sensibles, pero, por otro, al ser los primeros en concebir una naturaleza de aquella clase [inengendrada e inmutable] como condición para el conocimiento

³⁸ Para una discusión pormenorizada de la identidad de “la ciencia común a todas”, cfr. Giardina (2002, pp. 57-62). Cfr. también Rossi (2001), quien muestra con mucha claridad el carácter dialéctico de la argumentación.

³⁹ En rigor, Aristóteles sostendrá a partir del capítulo 7 que toda explicación del movimiento debe acudir a tres instancias: los dos contrarios, por un lado, y un sustrato, por otro, que es el que oscila entre tales contrarios.

y el pensamiento, trasladaron a aquellas [las cosas sensibles], los razonamientos de estas [pensamiento y conocimiento] (298b21-24).⁴⁰

Así, el todo al cual se refiere Parménides, desde la perspectiva de Aristóteles, es el universo material, fenoménico. Aristóteles entiende que el *eléata* aplica al ámbito fenoménico caracteres propios del ámbito inteligible, despreciando, en definitiva, el fenómeno e imponiéndole una matriz ajena. Este traspaso estaría explicando por qué Aristóteles recurre en *Física* al plano lógico para rebatir al monista: es el terreno en que este último se afincó a la hora de considerar el ser.

A continuación, en el texto de *Física* I que nos concierne, Aristóteles afirma que si solo hubiera un ente, no sería posible que haya un principio, puesto que ya estaría implicada la existencia de al menos dos cosas: el principio del ente y el ente del cual es principio. De modo que quien defiende tal tesis no podría hacerlo convencido. Por eso, ofrece enseguida una afirmación que no deja dudas respecto de la proximidad lógica que él mismo percibe entre la negación del PNC y la tesis monista:

Examinar si el ser es uno es entonces como discutir cualquiera de las otras tesis de las que se enuncian sólo por discutir [λόγου ἕνεκα], como la de Heráclito, o la de aquellos que sostienen que el ser es un único hombre,⁴¹ o como refutar una argumentación erística [λύειν λόγον ἐριστικόν], tal como la de Meliso o la de Parménides (pues ambos parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen) (185a5-8).⁴²

Lo que aquí se afirma es de gran importancia: la tesis monista no se sostiene seriamente, sino que se presenta solo por discutir. Este es un punto de partida fundamental en la estrategia que asumirá Aristóteles

⁴⁰ Sigo aquí la traducción de M. Candel Sanmartín (1982).

⁴¹ La tesis de Charlton, según la cual hay que considerar que aquí se alude a la tesis de Protágoras del hombre-medida, resulta convincente a la luz de la crítica aristotélica estudiada a los negadores del principio de no contradicción en *Met.* IV, 4-6. Allí, según hemos visto, Aristóteles afirmaba que tales hombres no creen realmente lo que dicen y que “hablan por el placer de hablar” (λόγου χάριν). Sus principales portavoces son identificados con Heráclito y Protágoras.

⁴² Me valgo aquí de la traducción de Echandía (1996) con algunas modificaciones.

frente a Parménides que nos remite directamente al texto examinado de *Met. IV*, donde se profería la misma acusación contra aquellos que discuten el principio sin estar siquiera convencidos de aquello que afirman. Todos ellos discuten por el mero placer de discutir, circunstancia que determina una estrategia particular común a ambos textos: a estos oponentes habrá que “forzarlos en sus palabras”, según se afirmaba en *Met. IV*, 1009a21-23. Tal consideración, entiendo, iluminará la estrategia asumida por Aristóteles también frente al adversario monista, de quien en otro contexto afirma:

Pero mientras que, desde el punto de vista de los argumentos, sus conclusiones parecen seguirse [ἐπι μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν], por el contrario, si se consideran los hechos [ἐπι δὲ τῶν πραγμάτων], conferirles crédito parece próximo a la demencia. No hay loco que esté tan falto de razón que crea que el fuego y el hielo son una misma cosa (*Acerca de la generación y la corrupción I*, 8, 325a17-21).⁴³

El pasaje nos muestra la importancia de enfrentar al monista en la arena dialéctica: allí sus argumentos “parecen seguirse”. Aristóteles mostrará, justamente, que no es así en idéntico terreno. Interesa destacar que el texto no solo sitúa al monista en un lugar próximo al sofista en el sentido de que ambos dicen cosas sin sentido, sino que aparte avanza un postulado fundamental para la física: la realidad del movimiento. Esto es establecido por Aristóteles con todas las letras en el texto de *Física I* que examinamos: “Por nuestra parte damos por supuesto [ὑποκείσθω] que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es evidente por inducción [δηλον δ’ ἐκτῆς ἐπαγωγῆς]” (185a12-14). La realidad del movimiento no puede ser objeto de duda, *pues así lo exhibe con toda evidencia la experiencia*, tal como se afirma en *Física* 185a14-193a3. Parménides se opone, entonces, a la experiencia más básica, aquella que, por fuera del terreno filosófico, no exige ningún tipo de prueba o demostración.

Por otro lado, Aristóteles establece que no estamos obligados a refutar toda doctrina adversa a la que señala la verdad del movimiento, sino solo cuantas se deducen falsamente de los primeros principios de

⁴³ Sigo la traducción de E. La Croce (1985).

una ciencia. Es decir, según ya se ha establecido, el físico no debería discutir aquellas tesis que ponen en cuestión los principios de su ciencia (cfr. 184b26-185a2). Este es el caso del monismo, que al negar la multiplicidad niega el movimiento, principio de la física. Sin embargo, dice Aristóteles, puesto que quienes lo defienden plantean importantes aporías de orden filosófico, será de utilidad emprender su discusión (cfr. 185a18-19). De modo que si bien el estudio de Parménides no se refiere a la naturaleza, Aristóteles estima conveniente decir algo al respecto por tratarse de un examen relevante para la filosofía (cfr. 185a20).⁴⁴

Vemos entonces que, al igual que en el caso de *Met.* IV, se encuentra comprometido aquí el principio de la ciencia en cuestión. El cuerpo de la crítica comienza a través del establecimiento de la propia tesis: “[...] el punto de partida más apropiado de todos [ἀρχὴ δὲ οικειοτάτη πασῶν], puesto que el ser se dice de muchas maneras [ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν], consistirá en establecer a cuál de los sentidos del “es” se refieren los que afirman que todas las cosas son una” (185a20). Esto anticipa el modo en que Aristóteles concibe primariamente el monismo de Parménides: como la negación de *la multiplicidad de los sentidos de ser*. Por eso la crítica se llevará a cabo a través de la analítica de los sentidos de “ser” y de “uno”, estrategia dialéctica por excelencia.⁴⁵ Así, el punto de partida que juzga más apropiado para discutir la tesis monista es establecer *qué quieren decir* quienes afirman que todas las cosas son una unidad: a partir de la afirmación del monista “el ser es uno”, Aristóteles examinará en primer lugar qué sentido asume “ser” y, en segundo lugar, qué sentido asume “uno”. El examen es de neto carácter dialéctico

⁴⁴ El interés que representa la discusión dialéctica del monista para la filosofía se comprende al captar las contribuciones que de ella extrae Aristóteles a la hora de ofrecer su propia teoría del movimiento. En palabras de Rossi (2001, p. 141), “la refutación al eleatismo no tiene como fin probar que el cambio es posible, sino mostrar que es posible ofrecer principios que den cuenta del mismo, es decir, que el cambio es inteligible”. Así, destaca el provecho que saca Aristóteles de la discusión con el eleatismo en I, 8, cuando exhibe que los principios del movimiento propuestos en el capítulo 7 son capaces de resolver las paradojas que genera la posición eleática. Esto muestra, según la autora, que el verdadero interlocutor de Aristóteles a lo largo del libro I es el eléata. Para un valioso tratamiento del empleo constructivo de la discusión con el eleatismo por parte de Aristóteles, cfr. Boeri (2006).

⁴⁵ Acerca de la identificación de los diferentes sentidos de un término como herramienta dialéctica, cfr. Irwin (1988, p. 53) y Berti (2008, p. 68).

en la medida en que aspira a mostrar, a partir de lo afirmado por el adversario, la imposibilidad de defender tal posición. Se vale además de la estrategia dialéctica por excelencia: la disipación semántica.

Comienza entonces por el ser. Dado que “ser” se dice en muchos sentidos, es preciso especificar en cuál es empleado por el monista. Aquí Aristóteles recurre a la doctrina de las categorías que expone en los tratados lógicos y metafísicos. Parece abandonar así el punto de partida eleático para oponerle su propio sistema. Los monistas, dice Aristóteles, podrían considerar que todo lo que es es sustancia (*ousía*) o cantidad o cualidad (es decir, alguna de las categorías accidentales) o una sustancia determinada, como un caballo o un alma o un hombre, o una cualidad determinada, como blanco o caliente (185a22-25). Estas alternativas, sostiene Aristóteles, difieren entre sí y no pueden ser sostenidas (*ταῦτα γὰρ πάντα διαφέρει τε πολὺ καὶ ἀδύνατα λέγειν*), porque si el todo fuera un todo de sustancia y también de cantidad y cualidad (ya sea genérica o individual), habría varios entes (por ejemplo, el ser hombre, el ser blanco, el ser uno, etc.), pues cada uno de ellos es un ser diferente (cfr. 185a27). Por otro lado, considera imposible que el todo sea una cantidad o una cualidad, pues ninguna de estas cosas puede existir separada de la sustancia (cfr. 185a32): solo ella tiene independencia y subyace ontológicamente al resto de los modos de ser. No es posible que se den una cualidad o una cantidad si no es en algo, y este algo que será cualificado o cuantificado es la sustancia, es decir, aquello en que inhieren los accidentes y de lo cual se predicen como su sujeto. Por lo tanto, si se tratara de alguna de las categorías que no fuera la de sustancia, ya tendríamos dos entes: tal categoría y la sustancia. Aristóteles deja pendiente para más adelante la argumentación para probar que el ser al que se refieren Parménides y Meliso no puede ser tampoco una sustancia. Y justamente tal parecería la categoría aristotélica que elegirían los filósofos (claramente si tuvieran que encorsetarse en los esquemas de pensamiento aristotélicos).⁴⁶

Examina además el sentido que los monistas le confieren a “uno”. Al igual que el ser, el uno se dice de muchas maneras. Se dice que algo es uno (a) si es continuo, o (b) si es indivisible, o (c) si la definición de

⁴⁶ Sin embargo, como sostiene Bostock (2006), Aristóteles sugiere que los eleáticos no podrían dar una respuesta adecuada a la pregunta acerca de cuáles son los atributos que le pertenecen al ser y cuáles no, pues esto supone también reconocer la multiplicidad de las categorías.

su esencia es una y la misma, como la bebida espirituosa y el vino (dos nombres que refieren a lo mismo) (cfr. 185b5-9). La tercera posibilidad es la que más nos interesa por estar directamente vinculada con la prueba examinada de *Met.* IV, 4: (c) si todos los entes son uno por tener la misma definición (εἰ τῷ λόγῳ ἔν τα ὄντα πάντα), como un vestido o una túnica, que tienen el mismo significado por referir a lo mismo, entonces se vuelve a la doctrina que Aristóteles le atribuye a los heraclíteos, según la cual es posible afirmar los contradictorios simultáneamente con verdad en la medida en que desaparece toda determinación (cfr. *Met.* IV, 3, 1005b23-25).⁴⁷ Es decir, se recae directamente en la negación del PNC, puesto que si dos cosas tienen una misma definición es porque son lo mismo.

En efecto, ser bueno será lo mismo que ser malo, lo mismo que ser no bueno y por tanto serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo y el discurso ya no será sobre las cosas que son una unidad, sino sobre nada [καὶ οὐ περὶ τοῦ ἐν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν] (185b21-25).

Esta perspectiva disuelve en definitiva todo objeto de discurso y con ello el discurso mismo. En tal caso, las diferencias categoriales también desaparecen, pues todo se confunde en un único ser. Así, dice Aristóteles, habría que sostener que lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad (cfr. 186b25). Aquí se ve con claridad que el monismo supone la negación del principio, mientras que en *Met.* IV, 4, 1007b18-1008a2 se establece explícitamente que la negación del principio supone recaer en un monismo.⁴⁸ Tal coimplicación podría explicar la semejanza de la estrategia elegida por Aristóteles para combatir ambas posiciones.

Por último, en *Física* 185b25-186a4, en el contexto de este análisis de la unidad, Aristóteles termina de afincar la discusión sobre el monismo en el terreno del lenguaje al referirse a ciertas consecuencias lógicas que

⁴⁷ En rigor, en el pasaje referido de *Metafísica* Aristóteles de cierto modo se distancia de tal interpretación al afirmar que “es imposible que un individuo crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice [καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον]”.

⁴⁸ Es curioso, sin embargo, que allí no se mencione a Parménides, sino a Anaxágoras.

se han extraído a partir de la tesis monista. Los más recientes entre los antiguos, afirma, negaron la multiplicidad ante la imposibilidad de que una cosa sea una y múltiple a la vez. Para evitar caer en contradicción al afirmar que lo uno es múltiple, dice Aristóteles, algunos como Licofrón suprimieron el “es”, presumiblemente para evitar conferirle este carácter múltiple. Otros modificaron la forma de las expresiones, diciendo, por ejemplo, “hombre blanqueado” en lugar de “el hombre es blanco” para evitar que lo uno se hiciera múltiple si se le añadía el “es”.⁴⁹ Tratan, dice Aristóteles, el uno y el ser como si tuviesen un único significado (esto impide ligarlo a atributos que no sean esenciales). Pero los entes, establece, son múltiples o por definición (por ejemplo, “ser músico” es distinto de “ser blanco”, aunque ambos se den en un mismo hombre)⁵⁰ o por división (como el todo y sus partes). Aristóteles resuelve esta aporía recurriendo a las nociones de potencia y acto: lo mismo puede ser uno y múltiple en el sentido de ser actualmente uno y potencialmente múltiple en cuanto a su posible división en partes o consideración desde el punto de vista de la multiplicidad categorial.

De las críticas pertenecientes al capítulo 2 surge que, a los ojos de Aristóteles, la tesis monista exhibe una radicalidad tal que obliga inicialmente a un tratamiento por fuera de los marcos conceptuales del *eléata*: desde su punto de vista, Parménides no solo negaría la multiplicidad de los entes (lo cual, para Aristóteles, implica ir en contra de la experiencia más básica), sino también la pluralidad de sentidos de ser. Al igual que en la discusión contra el negador del PNC, la posición que enfrenta aquí atenta contra nuestras creencias más básicas, en consecuencia el dispositivo argumentativo no puede ser tampoco en este caso el empleo de una dialéctica que asume como premisas del razonamiento *ἔνδοξα*. Como bien señala Bolton, no podemos asumir como conclusión de razonamiento alguno la existencia de un mundo de cosas que cambian naturalmente, pues no hay nada más obvio para nosotros que este hecho. Si asumimos que las premisas de un razonamiento dialéctico deben ser más conocidas y más inteligibles para nosotros que la conclusión, se comprenderá la

⁴⁹ Aristóteles parece enfrentarse a un oponente semejante al que enfrenta el extranjero en *Sofista* 244b-245d.

⁵⁰ La resonancia con *relación* a *Met.* 1006b15-18 en que se establecía la diferencia entre significar algo uno (τὸ ἐν σημαίνειν) y predicar de un sujeto (τὸ καθ’ ἐνός) es evidente.

imposibilidad de un razonamiento tal.⁵¹ El tipo de dialéctica empleado, en consecuencia, deberá ser otro: una “dialéctica fuerte” que apunta a las propias condiciones del discurso, al cual el adversario monista no podrá sustraerse en la medida que quiera plantear su propia tesis.⁵² Así, según constataremos en la continuación de la refutación al monista en el capítulo 3, desde el punto de vista aristotélico no se puede sino partir de la existencia de las categorías, pues para Aristóteles la multiplicidad de sentidos del ser constituye un *a priori* del cual es imposible escapar en la medida en que nos sirvamos del lenguaje. Así, el lenguaje mismo es el que nos compromete con la diversidad de los sentidos de “ser” y de “uno”.

Vamos entonces al capítulo 3, en que, luego de ofrecer una crítica específica contra Meliso, Aristóteles muestra hasta qué punto la multiplicidad de los sentidos del ser que opuso frente al monista en el capítulo anterior es condición de todo *logos*. Emprende la refutación a Parménides afirmando que su argumento descansa en el falso supuesto de que “ser” se dice solo en un sentido y que incluso si admitiéramos esta premisa su conclusión no se sigue (cfr. 186a23- 24).⁵³ Si en el capítulo

⁵¹ Cfr. Bolton (1991, pp. 21-22).

⁵² Irwin (1988, p. 186) es quien acuña esta categoría de dialéctica fuerte (*strong dialectic*) en el caso de la prueba del PNC para diferenciarla de la dialéctica ordinaria (*ordinary dialectic*), que se apoya en creencias comunes. La dialéctica fuerte, en cambio, supone la elección deliberada de un caso extremo que sostiene una posición opuesta a las opiniones comunes, pues, de acuerdo con Irwin, si tal oponente tiene que aceptar al PNC, cualquiera debería aceptarlo. Aparte de este rasgo que concierne al alcance de la prueba, aquí consideramos otros rasgos fundamentales de este tipo de dialéctica, como el hecho de “forzar” al oponente “en su expresión y en sus palabras”, y, en cierto modo, ignorar “el contenido” de lo que dice para apuntar al hecho mismo de la emisión de un discurso.

⁵³ Aristóteles no habla aquí de *ἔλεγχος*, sino que en I, 2, 185e8 y 185e14 y en 3, 186a5 utiliza *λύειν*, verbo que remite a un desanudar o desmontar una argumentación. En I, 3, 186a23 utiliza *λύσις*. Esta es definida en *Ref. Sof.* 179b23-24 como “la exhibición del argumento falso por medio de aquello en virtud de lo cual es erróneo”. La refutación (*ἔλεγχος*), en cambio, es “el argumento que concluye en la contradicción” (*Ref. Sof.* 1, 165a 2-3). Así, mientras la refutación apunta a concluir por medio del recurso a *ἔνδοξα* la contradictoria de la tesis defendida por el interlocutor, la resolución aspira a exhibir el elemento específico que conduce a concluir erróneamente (cfr. *Ref. Sof.* 18, 176b29-36). Este proceder tiene sentido en la medida en que, según hemos visto, los eleáticos pretenden

2 se mostró la falsedad del supuesto según el cual el ser tiene un único sentido, aquí se intentará exhibir entonces el segundo aspecto: que aun admitiendo el punto de partida de Parménides, que el ser tiene un único sentido, la conclusión a la que arriba —que el ser es uno— no se sigue.⁵⁴ De este modo, el procedimiento se encuadra en un marco estrictamente dialéctico en que el punto de partida de la argumentación será el discurso del adversario.

Aristóteles propone entonces, a modo de ejercicio dialéctico, una oscura identificación entre el ente y lo blanco, puesto que a este último se le atribuiría un solo significado. Parte entonces primeramente de la posibilidad de concebir el ser en cuanto predicado y muestra que, aun suponiendo que solo hubiera cosas blancas, tales cosas serían de todos modos múltiples tanto por continuidad (pues, aun admitiendo una única cosa, esta es divisible) como por su definición, en la medida en que será diferente el ser de lo blanco y de aquello en que lo blanco se da (el sujeto). Pero, concluye Aristóteles, esto no parece haber sido admitido por Parménides (cfr. 186a26-32).

Otra razón para negar que el ser sea un predicado accidental como “blanco” es que en tal caso debería predicarse de algo que no es: “En efecto, el accidente se predica de un cierto sustrato, de modo que aquello a lo que se le atribuye de un modo accidental el “es” no será, ya que es distinto de ser. Se sigue que habrá algo que no es” (186a33-36). Puesto que había un único sentido de “ser” y que este ha sido identificado con un predicado, aquello de lo cual se predica el accidente no será. Así, habrá algo que no es, afirmación que nunca admitiría el monista.

proceder ἐπὶ τῶν λόγων. Lo que se desmontará entonces es la argumentación de la que se sirve el monista al exhibir que allí se comete tanto falacia material como falacia formal.

⁵⁴ Gershenson y Greenberg (1962) han afirmado que la diferencia entre los abordajes de los dos capítulos reside en que en el 2 Aristóteles se limita a oponer su propia tesis de la multiplicidad de los sentidos del ser a la tesis monista, que él interpreta en términos semánticos. En la argumentación del capítulo 3, en cambio, Aristóteles parte de lo afirmado por el monista para exhibir de qué modo, aun aceptando sus puntos de partida, la negación de la multiplicidad no se sigue. Frente a la interpretación que ofrecen Gershenson y Greenberg del capítulo 2, Berti (1977, p. 284) sostiene que, lejos de tratarse de un principio indemostrado o indemostrable de la crítica aristotélica, como afirma Mansion (1953), la multiplicidad de los sentidos del ser supone una demostración que se ofrece justamente en el capítulo 3.

El adversario todavía podría replicar que el ser no solo tiene un único significado sino que además significa “ser en sentido propio y uno en sentido propio” (ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἕν) (186a33-34), expresiones un tanto enigmáticas que podrían estar retomando terminología empleada por alguna línea monista efectiva y cuyo sentido parece enfrentarse justamente al ser en sentido accidental.⁵⁵ Habría que pensar entonces que estas expresiones remiten al ser en sí.⁵⁶ No pudiendo ser un sentido accidental, “resulta evidente que ser en sentido propio [τὸ ὅπερ ὄν] no será algo que se dé en otra cosa [οὐ δὴ ἔσται ἄλλω ὑπάρχον], pues no sería posible que esa otra cosa sea algo que es, a no ser que ‘es’ tenga una multiplicidad de significados, tal que cada cosa pueda ser algo. Sin embargo, se da por supuesto que ‘ser’ tiene un solo significado” (186b1-4). Es decir, no puede ser predicado, pues en tal caso se predicaría de algo que no es. Habría que pensar entonces que lo que propiamente es es un sujeto. En efecto, puesto que se ha descartado que pueda ser atribuido a alguna cosa, cabe la posibilidad, establece Aristóteles, de que sea aquello a lo cual se le atribuyen las demás cosas (cfr. 186b5). Pero en tal caso no se explica en qué sentido lo que propiamente es significaría más ser que no ser (τί μᾶλλον τὸ ὅπερ ὄν σημαίνει τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν) (186b5-6), puesto que el predicado accidental será algo que no es en la medida en que se ha admitido como verdadero que lo que propiamente es concentra en sí todo sentido posible de ser. Así, el predicado sería aquello que no es de ningún modo, en ningún sentido. Pero si lo que propiamente es es, por ejemplo, blanco, y lo blanco no es (por ser diferente de lo que propiamente es), tampoco será el sujeto que se ha dado por cierto que es blanco, puesto que de tal sujeto se estaría predicando un no ser en

⁵⁵ Curiosamente, en *Met.* IV, 4, 1007a32-33 al referirse al modo en que el accidente se predica de la οὐσία, Aristóteles afirma que lo blanco se predica accidentalmente de hombre porque el hombre es blanco, pero no “lo blanco en sentido absoluto”. En *Sofista* 244c1, Platón se sirve de la misma expresión a la hora de enfrentar al monista, a quien le atribuye una defensa de lo propiamente uno (ὅπερ ἕν). Es posible entonces que el término haya sido tomado de alguno de los pensadores de la escuela eleática.

⁵⁶ Cfr. Berti (1977), quien, siguiendo la línea propuesta por Ross, que traduce ὅπερ ὄν como lo “just existent” o “essentially a kind of existent”, entiende que aquí Aristóteles está intentando distinguir el predicado accidental de la esencia misma.

sentido absoluto.⁵⁷ De este modo, lo que propiamente es sería lo que propiamente no es, ya que el ser en sentido absoluto era blanco, y blanco ha sido identificado con lo que no es. Y si blanco también es en sentido absoluto, el ser tiene múltiples significaciones, lo cual no era admitido por Parménides (cfr. 186b6-12).

En definitiva, todo el argumento desarrollado en este capítulo contra el monista parte del *factum* de la predicación y tiende a mostrar que, no pudiendo existir la multiplicidad ni la diferencia, de uno u otro lado de la predicación deberíamos suponer un no ser en sentido absoluto que, en definitiva, anula la posibilidad de cualquier ser. En efecto, (a) si el predicado es, el sujeto no es, de modo que habría algo de lo cual predicamos ser que no es. Así, el no ser sería, conclusión que no podría admitir el monista. (b) Si, en cambio, el sujeto es, el predicado no es (y caemos en el absurdo de atribuir el no ser absoluto a lo que propiamente es).

Por último, Aristóteles se sirve de la divisibilidad implicada no solamente en cualquier magnitud (pasible de dividirse en partes) (cfr. 186b13), sino también en la definición misma. En efecto, el argumento desarrollado en 186b14-36 apunta a mostrar que, aun cuando se considere que las partes de la definición son también algo que propiamente es, se recae, sin embargo, nuevamente en la división y la diferencia. En efecto, si quisiéramos definir lo que propiamente es, tendríamos que hacerlo en función de atributos que también son ὄπερ ὄν, puesto que entre el *definiendum* y el *definiens* se da una relación de identidad. Pero el *definiens* implica una pluralidad: se define por género y diferencia específica. “Hombre”, por ejemplo es definido como “animal bípedo”, de suerte que nos topamos ya con una multiplicidad (capaz de conformar una unidad): animal y bípedo.⁵⁸ Vemos entonces que, análogamente a lo que sucede en *Met.* IV, 4, se recurre a la significación para mostrar los compromisos implicados en el mero uso del lenguaje. Esta vez, el compromiso es con la multiplicidad.

⁵⁷ La imposibilidad de la predicación no se daría solamente en relación con una cualidad como “blanco”, sino también en relación con cualquier predicación accidental posible. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la magnitud (que remite a la categoría de cantidad), según expone el propio Aristóteles en 186b13-14.

⁵⁸ Si no quisiéramos admitir que la definición involucra también cosas en sí, podríamos entenderlos como atributos accidentales, pero, si así fuera, establece Aristóteles, podría haber hombres que no fueran bípedos.

Hasta aquí una sintética reseña de la argumentación del capítulo 3, que muchos autores han esquivado por comportar pasajes bastante oscuros y no guardar una relación evidente con el capítulo 2.⁵⁹ Hemos visto que toda ella recurre al lenguaje. Si bien esta condición no es explicitada, es claro que el adversario monista no puede rehusar las condiciones que impone Aristóteles en la medida en que quiera introducirse en el espacio dialéctico. En efecto, podríamos pensar que Parménides tendría que admitir como punto de partida la predicación si quiere conservar la posibilidad de formular su propia tesis. El argumento tiende entonces a mostrar la multiplicidad como la condición de todo discurso. Al igual que en la prueba contra el negador del PNC, aquí también podríamos hablar de una “demostración refutativa” diferente de la demostración a secas: de lo que se trata es de exhibir que el monista comete petición de principio al dar por supuesto aquello que Aristóteles intenta probar.

Ahora bien, ¿es posible considerar este argumento como una argumentación de índole trascendental, cuyo propósito es mostrar que la posibilidad misma del lenguaje —del que por necesidad se servirá el interlocutor en la medida en que quiera introducirse en la arena dialéctica— conlleva la admisión de ciertos principios que le son inherentes, condiciones que en consecuencia el interlocutor debería admitir? Es necesario subrayar que toda la discusión contra el monista en el comienzo de la *Física* es una discusión exclusivamente *a priori* que indaga las condiciones de posibilidad del discurso y que en ningún momento recurre a los objetos de la física.⁶⁰ El terreno elegido por Aristóteles para librar la batalla es el lenguaje. En lo que concierne al adversario, es claro que nos enfrentamos a uno en cierto modo análogo al negador del PNC. En efecto, también en este caso es un oponente que, desde el punto de vista de Aristóteles, niega lo más evidente, y lo hace sobre la base de criterios lógicos, desatendiendo el testimonio de la experiencia. En este sentido, se manifiesta tan radical como el negador del PNC. No alcanza entonces para Aristóteles con exponerle los fenómenos mismos. Habrá

⁵⁹ Especialmente llamativa en este sentido es la posición de Bolton (1991), que, aun cuando dirige su trabajo a estudiar la cuestión del método en *Física* I y ofrecer una pormenorizada explicación de las razones por las cuales no le compete la ciencia física sino la discusión de la tesis monista, no dedica ni una línea a estudiar el modo en que procede efectivamente la argumentación de los capítulos 2 y 3.

⁶⁰ Al respecto, cfr. Owen (1961).

que apuntar a los fundamentos de la posición del adversario, quien de alguna manera se desliga de lo fenoménico para amurallarse en la lógica. Su posición, según hemos visto, en cierto modo compromete también la negación del PNC, así como esta última compromete la negación de la multiplicidad y la determinación. El adversario monista representaría entonces un caso límite que amerita un tipo de refutación más radical que otros contendientes en la medida en que su tesis pone en peligro no solo la posibilidad de la ciencia física, sino también el hecho mismo del lenguaje. Por esa razón, no es posible, como en otros casos, asumir el punto de partida del adversario e ir analizando las conclusiones que de él se siguen, sino que es menester, acudiendo a sus mismas condiciones, combatir el principio mismo sobre el que reposaría su pensamiento: el de la univocidad de ser.

Entiendo que el esquema del argumento del capítulo 3 a favor de la multiplicidad saca a la luz su carácter trascendental: en primer lugar, podríamos mencionar el hecho de que en el horizonte de la prueba opera la emisión de un discurso por parte del adversario. En un segundo momento se exhibe que, si hay λόγος, hay predicación; si hay predicación, entonces debemos admitir la necesidad de la existencia de dos cosas: un sujeto, por un lado; aquello que se le atribuye, por el otro. Si existe tal diferencia entre sujeto y atributo, entonces no es posible negar la multiplicidad. Así, todo el cuerpo de la argumentación del capítulo 3 muestra que, si no hay multiplicidad, no es posible siquiera la predicación, y sin predicación no hay λόγος, de modo que el solo enunciado de la tesis monista estaría mostrando la necesaria diferencia a la que recurre quien habla.⁶¹ Aquí, como en *Gamma*, Aristóteles más que exhibir una contradicción apunta a mostrar el carácter ineludible del principio que el oponente niega. En este sentido, se trata de pruebas de carácter ostensivo más que de pruebas que apuntan *directamente* al absurdo o a la auto-refutación.⁶²

⁶¹ Platón ya había utilizado un argumento similar en *Sofista* contra el monista.

⁶² En este sentido, Castagnoli (2010, p. 68) ha mostrado muy bien cómo Aristóteles en general le rehúye a este último tipo de argumentación.

Conclusiones

Al exponer el esquema de estas pruebas en favor del PNC y el principio de la multiplicidad (condición a su vez del de movimiento), se descubre un paralelismo en la estrategia argumentativa que Aristóteles utiliza. Por constituir primeros principios de la ontología y de la física respectivamente, no pueden ser demostrados por la misma ciencia de la cual son principios. Es por eso por lo que en ambos casos Aristóteles recurre a un particular uso de la dialéctica y ofrece pruebas de carácter refutativo. Se sirve entonces de adversarios radicales, el negador del PNC y el negador de la multiplicidad, para exponer a su vez una refutación radical que acude a las condiciones mismas de todo discurso. Pero los puntos de contacto no se manifiestan solo en el recurso al adversario radical: el rol que juegan ambas pruebas es análogo. Así como, a la hora de emprender la ciencia del ser en *Metafísica* IV, 4, la refutación del negador del PNC representa la ocasión para dejar sentado dialécticamente el primero de los principios de dicha ciencia, en *Física* I la refutación del monista habilita el establecimiento del primero de los principios de la ciencia física. Se percibe así la estrechísima relación entre el tratamiento del monista en *Física* I y el del negador del principio de no contradicción en *Metafísica* IV. Parménides asumiría entonces al comienzo de la *Física* un rol análogo al del sofista en el contexto de *Metafísica* al negar el principio fundamental de la ciencia que se postula.

Ahora bien, ¿en qué sentido estas argumentaciones serían efectivamente de naturaleza trascendental, y qué particularidades tienen? En primer lugar, según hemos visto, ambas parten de una afirmación admitida por el adversario. Las dos asumen como punto de partida el *factum* del λόγος, en su dimensión semántica y en su estructura predicativa respectivamente. La condición que en ningún caso se explicita pero que en los dos parece estar operando a la hora de servirse del lenguaje como punto de partida de la refutación es que el adversario no podría rehusarse, pues, en cierto modo, el λόγος representa un acto *ejercido* por el adversario en la medida en que ingresa en la arena dialéctica. En segundo lugar, en ambos casos se muestra como condición necesaria del λόγος que exista aquel principio que se intenta probar (el PNC o la multiplicidad categorial). En tercer lugar, se expone que, si tales principios no fueran válidos, sería simplemente imposible que hubiese lenguaje. Por último, se concluye la validez del principio en

cuestión, y se sugiere así que para que su negación pueda ser articulada (verbalmente) los principios en cuestión *deben* ser aceptados.

En lo que concierne a la distinción entre la versión modesta y robusta o fuerte de los argumentos trascendentales, quedaría por determinar a qué esquema se sujetan tales argumentos. A la luz de la relación que establece Aristóteles entre el lenguaje y el plano ontológico, habría que pensar que la pretensión de ambos argumentos no es limitar el alcance de los principios en cuestión a las condiciones subjetivas, sino saltar al ámbito mismo de la realidad, al cual, desde la perspectiva del Estagirita, pertenecerían primeramente ambos principios. En este sentido, tanto el fundamento de la determinación del sentido como el de la multiplicidad de los sentidos de ser se encuentran en las cosas mismas. Los argumentos analizados, sin embargo, parecen efectivos al margen de tales fundamentaciones, las cuales podrían pensarse en cambio como una segunda fase constructiva que se monta sobre el terreno firme alcanzado a partir de las pruebas analizadas.

Bibliografía

- Aristóteles. (1924). *Metaphysics*. W.D. Ross (trad.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1936). *Physics*. W. D. Ross (trad.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1957). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford University Press.
- ____ (1973). *Metaphysics. Books Gamma, Delta, and Epsilon*. C. Kirwan (trad.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1982a). *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1982b). *Tratados de lógica (Órganon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- ____ (1992). *Physics. Books I and II*. W. Charlton (trad.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1993a). *Física. Libros I-II*. M. D. Boeri (trad.). Eudeba.
- ____ (1993b). *Metaphysics. Books Gamma, Delta, and Epsilon*. Segunda edición. C. Kirwan (trad.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- ____ (1995). *Física*. G. R. de Echandía (trad.). Gredos.
- ____ (1996). *Acerca del cielo*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France.
- ____ (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. V. Peña (trad.). Escolar y Mayo.

- Bardon, A. (2005). Performative Transcendental Arguments. *Philosophia*, 33, 69–95.
- Berti, E. (1977). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Cedam.
- Boeri, M. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 30(bis), 45-68.
- Bolton, R. (1991). Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I. En L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*. (pp. 1-30). Clarendon Press.
- Bostock, D. (2006). Aristotle on the Eleatics in *Physics* I 2-3. En *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. (pp. 103-115). Oxford University Press.
- Cabrera, I. (1999). *Argumentos trascendentales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Calvo Martínez, T. (1988). El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. *Méthexis*, 1, 53-69.
- Caro, H. D. (2002). Los argumentos trascendentales y el principio aristotélico de no contradicción. *Saga Revista de Estudiantes de Filosofía*, 5, 24-38.
- Cassin, B. y Nancy, M. (1989). *La décision du sens. Le Livre «Gamma» de la «Métaphysique» d'Aristote. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Vrin.
- Cassini, A. (1990). *La justificación aristotélica del principio de no contradicción*. [Tesis doctoral inédita]. Universidad de Buenos Aires.
- Castagnoli, J. L. (2010). *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge University Press.
- Dancy, R. M. (1975). *Sense and Contradiction*. Reidel.
- Giardina, G. (2002). *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I*. Symbolon.
- Gottlieb, P. (1994). The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 8, 183–209.
- Gram, M. (1971). Transcendental Arguments. *Nous*, 5, 20-26.
- Hintikka, J. (1962). *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Cornell University Press.
- Inciarte, F. (2005) *First Principles, Substance, and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*. L. Flamarique (ed.). Olms.

- Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. The Clarendon Press.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. M. Caimi (trad.). Istmo.
- ____ (2007). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue.
- Körner, S. (1967). The Impossibility of Transcendental Deductions. *Monist*, 51, 317–331.
- Lukasiewicz, J. (1971). On the Principle of Contradiction in Aristotle. V. Wedin (trad.). *The Review of Metaphysics*, 24, 485-509.
- Mansion, S. (1953). Aristote, critique des Eléates. *Revue Philosophique de Louvain*, 51, 165- 186.
- Owen, G. E. L. (1961) *Tithénai tà phainόμενα*. En S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*. (pp. 83-103). Peeters Publishers.
- Platón. (1995). *Opera*. Volume I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, y J. C. G. Strachan (eds.). Oxford Clarendon Press.
- Roetti, J. (1999). Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica. *Anuario Filosófico*, 32(1), 157-190.
- Rossi, G. (2001). Algunas notas sobre la discusión con los eléatas en *Física I* de Aristóteles. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 20, 137-159.
- Spangenberg, P. (2014). La figura de Protágoras en la prueba aristotélica contra el negador del principio de no-contradicción. En G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El filósofo y sus adversarios en Platón y Aristóteles*. (pp. 153-178). Rhesis.
- Stern, R. (1999). *Transcendental Arguments and Prospects*. Oxford University Press.
- Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, 65, 241-256.
- Wedin, M. (2004). Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction. *Phronesis*, 49(3), 225-265.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1961>

Individuality and Consciousness in Plotinus

Individualidad y conciencia en Plotino

María Jesús Hermoso Félix
Universidad de Valladolid
España
mjhermoso@fyl.uva.es
<https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>

Recibido: 23 – 03 – 2020.
Aceptado: 30 – 05 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

The notion of “individuality” in Plotinus is one of the most discussed. Throughout the *Enneads*, the problem of the individual subject arises from the complexity in understanding the relation between man and soul. To the intelligible man, also known as the inner or first man, a second man is added, so that “we have come to be the pair of them” (*En.* VI 4 (22) 14.28-30). This question has been extensively addressed from different angles that lead either to a purely structuralist solution, or to its criticism and the search for a more stable definition of subjective identity. The thesis that we will defend in this article, and that will indicate our position in the debate, tries to give a new perspective of the issue alluding to the sphere of life and its forms. The continuity between the different men will be determined by the continuity between their different forms of life, a primary issue to which the problem of individuality and the different modes of consciousness are subject.

Keywords: individuality; consciousness; Plotinus; Neoplatonism.

Resumen

La cuestión de la individualidad en Plotino es una de las más debatidas. A lo largo de las *Enéadas*, la problemática del sujeto individual se ve atravesada por la complejidad en la comprensión del hombre y del alma. Al hombre inteligible, al hombre interior o primer hombre, viene a añadirse un segundo hombre, de modo que “hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres” (*En.* VI 4 (22) 14.28-30). Esta cuestión ha sido extensamente tratada desde diferentes ángulos que desembocan bien en una solución puramente estructuralista, o bien, en su crítica y la búsqueda de una definición más estable de la identidad subjetiva. La tesis que defenderemos en este artículo, y que nos posicionará en el debate, trata de dar una nueva perspectiva de la cuestión arraigándola principalmente en el ámbito de la vida y sus formas. La continuidad entre los diferentes hombres vendrá determinada por la continuidad entre los diversos modos de la vida, cuestión primaria a la que se subordina la problemática de la individualidad y los diferentes modos de la conciencia.

Palabras clave: conciencia; individualidad; Plotino; neoplatonismo.

1. Introducción

En el pensamiento de Plotino queda fuera de toda duda la continuidad ontológica; podemos decir que esta es un postulado metafísico básico. Su marco ontológico perfila una realidad sin cortes ni discontinuidades, sin abismos insalvables. La unidad de la realidad gravita en torno al Uno como su centro fundamental, presente en todos los grados o niveles de lo real. Baste recordar la imagen de *Enéadas* VI 5 (23) 5.10:

Cada radio estaría, eso sí, en contacto con el centro del que partió, pero no por eso cada centro quedaría desconectado del centro único primero, sino que cada uno seguiría estando con aquél, y habría tantos centros cuantos son los radios a los que sirven de extremidades, de manera que se mostrarían tantos centros cuantos son los radios que tocan, pero, en realidad, todos aquellos centros juntos no serían más que uno sólo.¹

Nuestro trabajo no se moverá en este ángulo de reflexión, sino que se ubicará, más bien, en el corazón del vínculo que esta concepción ontológica traza con la psicología plotiniana y, más concretamente, con los diferentes modos de conciencia.

En medio de esta realidad unitaria encontramos el carácter igualmente unitario, a la vez que multiforme del alma: “el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo,

¹ [...] αἱ μὲν ἐξάψονται τῶν κέντρων αὐτῶν ἃ κατέλιπον ἑκάστη, ἔσται γε μὴν οὐδὲν ἦττον κέντρον ἕκαστον οὐκ ἀποτετμημένον τοῦ ἐνὸς πρώτου κέντρου, ἀλλ’ ὁμοῦ ὄντα ἐκείνῳ ἕκαστον αὐτῶν εἶναι, καὶ τοσαῦτα ὅσαι αἱ γραμμαὶ αἷς ἔδοσαν αὐτὰ πέρατα εἶναι ἐκείνων, ὥστε ὅσων μὲν ἐφάπτεται γραμμῶν τοσαῦτα φανῆναι, ἐν δὲ ὁμοῦ πάντα ἐκείνα εἶναι. Utilizo, con alguna variación, la traducción de Jesús Igal. Cfr., entre la gran cantidad de pasajes al respecto, *En.* IV 8 (6) 26: “Lo que hay de más hermoso en el mundo sensible es, pues, una manifestación de cuanto hay de más excelente en los Seres inteligibles, tanto de su potencia como de su bondad. Y, así, todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, forman una serie continua [...]” (Δεῖξίς οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τὰ τε νοητῶς τὰ τε αἰσθητῶς ὄντα [...]).

pasando por toda la gama de la vida” (*En.* III 4 (15) 3.22).² En su carácter divisible a la vez que indivisible³ se encuentra el espacio en el que reposa el enlace de la multiplicidad, así como su misma posibilidad. El alma da de sí la multiplicidad sensible interpretando su contemplación del universo inteligible. Ella es la hermeneuta que dibuja el mundo que vemos como “imagen eternamente figurada” (*En.* II 3 (14) 18.15).⁴

Podemos decir que el alma humana es, de cierto modo, de la misma textura que el alma en sí o alma hipóstasis, ese fuego universal del que parte una hoguera grande (el alma del cosmos) y hogueras más pequeñas (las almas humanas).⁵ También en el alma humana hay una parte no descendida, vinculada perennemente a la contemplación. La unidad está asegurada por Plotino a través de todos los medios teóricos que pone en juego.

Tampoco en este punto incide nuestro estudio. Proponemos enfocarnos en una cuestión que, si bien está vinculada internamente con las anteriores, se declina sobre el aspecto de nuestra vivencia de esta continuidad multiforme. La continuidad ontológica y psicológica atiende en Plotino a una tremenda complejidad que hilvana la multiplicidad en el tapiz unitario de la existencia. En ese tapiz nos movemos con cada uno de nuestros estados psíquicos y con cada modo de conciencia que habitamos. Se trata de explorar el reflejo de esta continuidad a nivel, podríamos decir, fenomenológico. De esta continuidad experiencial depende, por otro lado, nuestra identidad. Algo en nuestra experiencia debe permanecer reconocible a lo largo y ancho de todos esos estratos ontológicos y psicológicos; de lo contrario, el esfuerzo por mantener la unidad habría fracasado en su punto más definitivo para el hombre: el modo en que experimentamos el carácter unitario de la realidad.

² El pasaje continúa: “Y así, cada uno de nosotros somos un universo inteligible. Con las partes inferiores estamos en contacto con lo sensible, mientras que con las partes superiores de este universo estamos en contacto con lo inteligible [...]” (“Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτὴ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῶδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῶ νοητῶ [...]).

³ Cfr. *En.* IV 2 (4) 1.63: μεριστή τε καὶ ἀμερίστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν [...].

⁴ ὁ κόσμος εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος.

⁵ Cfr. *En.* IV 8 (6) 3.20.

Especialistas reconocidos, como Pierre Hadot, han explorado los diferentes niveles de conciencia que se perfilan en el pensamiento de Plotino. Como veremos, algunos han llegado a trazar la forja de un sujeto sin identidad en Plotino, que no se identificaría ni con el alma ni con el intelecto. Tratando de comprender la complejidad de la exploración plotiniana, han disuelto cualquier identidad que pudiera trazarse a través de los diferentes modos de conciencia. Otros especialistas han reaccionado ante este movimiento, denunciando la extrema fragmentación de la experiencia y, con ella, la disolución de toda continuidad posible de una identidad estable.

El presente estudio pretende aportar un elemento que creemos fundamental en el desarrollo del debate: el elemento central de la Vida como polo unificador, no solo a nivel ontológico sino en lo que concierne a la unidad misma de la experiencia. Desde la vida sentida se comprende mucho mejor, a nuestro entender, la continuidad entre los diferentes modos de conciencia. Desde este vitalismo plotiniano podríamos apostar por una identidad vital que sostiene el caminar del hombre por cada escala multiforme de lo real. A partir de aquí, no deberíamos olvidar que Plotino entiende el alma fundamentalmente como vida,⁶ de modo que esta identidad reposa en el alma y en su núcleo mismo.

2. Estado de la cuestión

Plotino hace del hombre un ser fronterizo que se relaciona internamente con cada una de las hipóstasis; en él habitan el Uno, la Inteligencia y el Alma: “Del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así también hay que pensar que habita en nosotros” (*En. V.1 (10) 10.5-7*).⁷ Al mismo tiempo, el hombre pertenece al espacio de lo sensible, al ámbito de la corporalidad, de la sensación, de las pasiones y los deseos. El hombre atraviesa de un modo u otro el espacio entero de la jerarquía ontológica. Esta condición le permite acompañarse con cada uno de los modos de existencia, con cada uno de los modos de conocimiento. Sin embargo, esta enorme apertura entraña una gran dificultad; la de encontrar algún tipo de continuidad a través de los diferentes aspectos que se abren en el hombre. Solo de

⁶ Tanto es así que podemos referirnos al Alma en sí como Vida en sí (αὐτοψυχὴν ἤτοι τὴν ζωήν). Cfr. *En.V 9 (5) 14.20*.

⁷ Ὡσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημμένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ᾽ ἡμῖν ταῦτα εἶναι.

este modo podremos escapar a una fragmentación sin enlace posible y hablar de identidad individual en el sentido que fuera. De lo contrario, nos encontraríamos, sin más, con un hombre fragmentado, sin identidad propia.

La Trinidad conformada por las hipóstasis no habita “entre los sensibles” (οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), se apresura a aclarar Plotino, sino en “el hombre interior” (τὸν εἶσω ἄνθρωπον) (*En.* V.1 (10) 10.8-10).⁸ El corazón del hombre aparece dividido de antemano: el hombre sensible y el hombre inteligible se dan cita en nosotros:

Mas nosotros... Pero, ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad, aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto. Porque ni aun ahora estamos desconectados. Pero he aquí que ahora a aquel hombre se le acercó otro hombre con deseo de existir, y encontrándose con nosotros [...] nos revistió de sí mismo y se agregó al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros [...] Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres (*En.* VI.4 (22) 14.17-27).⁹

⁸ Λέγω δὲ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς – χωριστὰ γὰρ ταῦτα – ἀλλ’ ἐπὶ τοῖς αἰσθητῶν ἔξω, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ «ἔξω» ὡσπερ κἀκεῖνα τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἔξω οὕτω καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, οἷον λέγει Πλάτων <τὸν εἶσω ἄνθρωπον>. Cfr. *Pl.*, *R.* 589a7.

⁹ Ἡμεῖς δὲ – τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ’ ἀποτετμημένα, ἀλλ’ ὄντες τοῦ ὅλου οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρῶν ἡμᾶς [...] περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὅς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· [...] καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω. Cfr. *En.* I.1 (53) 10.5-10.

Ese “nosotros” (ἡμεῖς), como conjunto de ambos hombres, puede percibir sensiblemente y puede contemplar; puede pensarse como diferente, tratando de comprender lo que ya posee, y puede conocerse a sí mismo al modo de la inteligencia. Ese “nosotros” puede acceder a cada nivel de la jerarquía ontológica transformándose a sí mismo, accediendo a diferentes niveles de sí.¹⁰

Nos encontramos, como acabamos de enunciar, con un reto difícil de abordar: el de encontrar la continuidad que nos permita trazar una identidad individual. Sin ella, el sujeto aparece como una mera potencia de identificación. Nada me permitiría afirmar que es el mismo sujeto el que tiene sensaciones y el que llega a la contemplación. Nada me permitiría trazar un vínculo entre los diferentes modos de conciencia, serían modos de conciencia proyectados sobre el vacío de toda identidad individual.

Esta cuestión conduce a la pregunta por la existencia de una idea del individuo: si el individuo es capaz de acceder a lo inteligible, su principio debe estar allá. Plotino, como veremos, se pregunta por esta continuidad en el breve tratado 18 y su respuesta parece no encajar con lo propuesto en otros pasajes.

La interpretación y la lectura conjunta de *Enéadas* V 7 (18), V 9 (5) y VI 5 (23) conforman uno de los nudos más problemáticos. Plotino parece ser taxativo al comienzo del tratado 18: “¿Que si hay una Idea aun del individuo? Pues bien, si yo y cada individuo es susceptible de ascender a lo inteligible, entonces también el principio de cada individuo está allá” (*En.* V.7 (18) 1. 1-5).¹¹ Por otra parte, en el tratado 5 afirma que: “[...] también están allá las Formas de los universales, no la de Sócrates

¹⁰ Ello ha hecho que algunos especialistas postulen la existencia de un sujeto pre-cartesiano en Plotino que no se identificaría con ninguna de las instancias que han definido al hombre en la Antigüedad. Este habría inventado un sujeto diferente del alma o del intelecto, capaz de identificarse con uno u otro ámbito. Cfr. Bréhier (1928, pp. 68-71).

¹¹ Εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον ἐστὶν ἰδέα; Ἡ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἑκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ. Es conveniente tomar en cuenta que la partícula ἢ que Igal traduce por “sí”, al igual que Bréhier por “oui”, Armstrong por “yes” o Gerson por “In fact”, puede traducirse de un modo menos taxativo, como hace Tornau (2009), que prefiere “eh bien”. Nosotros compartimos el criterio de este último.

sino la del Hombre” (*En.* V.9 (5) 12.4).¹² Y en el tratado 23 parece apuntar a la identidad del yo con el intelecto a la hora de hacer la experiencia de esa inmensa potencia de vida: “Te acercaste al Ser universal y no te quedaste en una parte de él ni dijiste, ni siquiera de ti, ‘hasta aquí llego yo’, sino que, desechando el ‘hasta aquí’, te has tornado universal” (*En.* VI.5 (23) 12.17-19).¹³ La cuestión que se plantea es si queda algo de la individualidad o de la conciencia individual en el acercamiento a lo inteligible. Se trata de dilucidar si hay un alma del individuo en lo inteligible que me permita mantener su identidad o si la parte no descendida del alma es incompatible con la identidad individual. El planteamiento de este problema corre en paralelo con la pregunta tradicional de si hay ideas de los individuos.¹⁴

Tenemos una aparente incongruencia entre las afirmaciones que venimos de señalar: “el principio de cada individuo está allá” (ἐκάστου ἢ ἀρχῆ ἐκεῖ); “están allá las Formas de los universales, no de Sócrates” (τῶν καθόλου τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους). Ante esta incongruencia caben dos posibles posturas: la de quienes la consideran insalvable, viendo en estas afirmaciones una clara contradicción, como Blumenthal,¹⁵ y la de quienes consideran que puede salvarse esta incongruencia con una interpretación adecuada. Esta segunda solución incluye a Rist, Armstrong, Kalligas, Tornau o Aubry.¹⁶ Este último propone como solución establecer la diferencia entre un principio de diferenciación en lo inteligible y un principio de individuación propiamente empírico. El primero de ellos consistiría en el logos como principio de cada individuo, y el tratado 18 se estaría refiriendo a él. El alma obtiene de su contemplación un logos que es principio inteligible del individuo. Esta diferenciación no se mueve en el ámbito espaciotemporal ni en la experiencia concreta del individuo en su propia biografía. Es un

¹² [...] τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ’ ἀνθρώπου.

¹³ Ἦ ὅτι παντὶ προσῆλθες καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ οὐδ’ εἶπας οὐδὲ σὺ «τοσοῦτός εἰμι», ἀφεις δὲ τὸ «τοσοῦτος» γέγονας πᾶς

¹⁴ La formulación tradicional de la cuestión remite a Platón, *Prm.* 130b, si bien aquí Platón se plantea de qué cosas hay ideas sin atender a la cuestión de si hay ideas de los individuos. Cfr. Chiaradonna (2014, pp. 47-49) y Fronterotta (2011, pp. 43-52).

¹⁵ Cfr. Blumenthal (1966, pp. 61-80).

¹⁶ Cfr. Rist (1970), Armstrong (1977), Kalligas (1997), Aubry (2008) y Tornau (2009).

principio de diferenciación que no excluye el modo de determinación propiamente inteligible. A este principio ha de añadirse el principio de individuación en el que toma parte el cuerpo como elemento de instanciación empírica, donde funcionan los parámetros sensibles dentro-fuera, etc.¹⁷

Esta solución es interesante para disolver la aparente incongruencia entre lo afirmado en el tratado 18 y lo afirmado en los tratados 5 y 23 que venimos de citar. El tratado 18 no hablaría propiamente de una idea, sino que el principio inteligible haría referencia a un logos del individuo. Esto sería compatible sin mayores problemas con que solo haya Formas de los universales y no de Sócrates, por ejemplo.

Tal distinción deja, sin embargo, intacta la cuestión de la continuidad entre los diferentes tipos o niveles de conciencia. En el seno de esta distinción el problema se desplaza a la continuidad entre el tipo de conciencia que encontramos si atendemos al principio de diferenciación en lo inteligible y el tipo de conciencia que corresponde al hombre si atendemos al principio de individuación, a esa instanciación propiamente empírica, por utilizar la terminología de Aubry.¹⁸ Es decir, esta interpretación clarifica la cuestión del principio de la individualidad propio del espacio de lo inteligible, vinculada no ya a una idea sino a un logos que la despliega. Pero simplemente desplaza la cuestión de la continuidad de la conciencia que pertenece al hombre sensible y la que pertenece al hombre inteligible sin darle solución.

Quizá es la difícil resolución de esta cuestión la que hace a Aubry tomar una postura estructuralista a la hora de comprender el individuo. Esta postura apela a un sujeto sin identidad, un “yo/nosotros”, que es una pura potencia de identificación, bien con el aspecto inteligible, bien con el aspecto sensible. “Sujeto no sustancial, el sujeto plotiniano deberá pensarse como un sujeto sin identidad, una pura potencia de identificación”, afirma Aubry (2004, p. 17). En este aspecto, Aubry culmina una línea de lectura que va de Bréhier, Trouillard y Dodds a Emilsson o Remes.¹⁹

¹⁷ Cfr. Aubry (2008, pp. 273-279).

¹⁸ Cfr. Aubry (2008, p. 273).

¹⁹ Cfr. Bréhier (1928, p. 68), Trouillard (1955, p. 26), Emilsson (1988, p. 29) y Remes (2007). Para un estudio detallado del estado de la cuestión, cfr. Girard (2013, pp. 3-10).

Esta posición tiene el problema de introducir un dualismo abierto entre los dos modos de conciencia propios de cada uno de los dos hombres que convergen en nosotros. Si privamos de toda sustancia al sujeto, este depende de una simple posición sin continuidad alguna. En este caso sería difícil trazar el vínculo que permitiría al sujeto reconocerse y poder afirmar su identidad. Ningún elemento ligaría la conciencia del hombre empírico con la del hombre inteligible. Pero si no hay ligazón posible, nada me permite afirmar que es el mismo sujeto el que ha accedido a la contemplación del intelecto.

Este problema es señalado por Tornau, quien apunta a la necesidad de repensar la continuidad de la conciencia del yo si queremos seguir hablando con un mínimo de sentido del ascenso del alma a su origen.²⁰ El conocimiento noético de sí no supondría una pérdida, no sería verdad que “la conciencia subjetiva del hombre psicofísico sea suprimida y que el nuevo ‘nosotros’ puramente inteligible sea otra persona, otro yo” (Tornau, 2009, p. 355). En esta línea, Girard ve el mismo problema y critica duramente la posición de Aubry.²¹ Para este se hace inviable comprender el sujeto desde el mero registro de la existencia, como una instancia vacía que puede devenir por simple elección una cosa u otra; ha de ser posible señalar una identidad más estable pensada desde el registro de la esencia. No sería la simple posición la que definiría el yo, sino un contenido ontológico que actuaría de fundamento normativo: “Si el yo es diverso y múltiple, ¿no existe en alguna parte de él un principio de unidad que federe sus partes y que autorice a pensarlo como unidad? ¿No es esta instancia orgánica o sustancial la que convendría calificar de yo, o más bien, es todo nuestro propósito, de principio de identidad?” (Girard, 2013, p. 8).

3. Individualidad y conciencia: conciencia unitiva y conciencia reflexiva

El reto consistiría, entonces, en pensar la continuidad entre el hombre inteligible y el hombre sensible. Necesitamos atender a la continuidad que subyace a los distintos tipos de conciencia, salvando, a la vez, su diferencia. Si, como afirma Tornau, la contemplación no anula

²⁰ Cfr. Tornau (2009, p. 334).

²¹ Cfr. Girard (2013, pp. 5-10).

la conciencia subjetiva del hombre psicofísico, necesitamos averiguar qué queda de esta conciencia subjetiva en lo inteligible.

Parece que nada de lo que conforma la existencia concreta del hombre sensible permanece cuando emerge el espacio de la intelección. Tornau reconoce esta enorme dificultad a la hora de trabar esta continuidad: “Es difícil comprender cómo el yo humano puede permanecer el mismo si, cuando se eleva, deja tras de sí casi todas las características que, en el mundo sensible, constituyen un individuo: corporalidad, sensibilidad, emotividad e incluso memoria” (Tornau, 2009, p. 334). Efectivamente, Plotino afirma lo siguiente:

Es que no guardará recuerdo ni siquiera de sí mismo, ni de que él mismo, por ejemplo, Sócrates, es quien contempla o de que es una inteligencia o un alma. Y recuérdese a este propósito que aun aquí, cuando uno contempla y contempla con suma claridad, no reflexiona entonces intelectivamente sobre sí mismo (*En. IV.4 (28) 2.1-5*).²²

La especial geometría de la conciencia²³ que se da en la contemplación excluye, en cierto modo, la reflexividad (*οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν*). La unificación²⁴ que emerge en esta disposición excluye el hiato por el

²² Ἡ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἔξει τὴν μνήμην, οὐδ’ ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν, οἷον Σωκράτης, ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχὴ. Πρὸς δὴ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῆ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῆ νοήσει. Cfr. V.8 (39) 11 y VI.9 (9) 9-11.

²³ Con esta expresión queremos significar figuradamente la distinción entre una conciencia que se sitúa frente a su objeto al modo de dos puntos separados en una línea y la conciencia que deviene una con el objeto que contempla, al modo de dos puntos que coinciden en uno solo. La imagen de los extremos de los radios coincidiendo en un solo punto, tan querida para Plotino, se convertirá en un lugar común de los pensadores que beben del neoplatonismo.

²⁴ La contemplación requiere de un proceso de unificación y de simplificación de sí (*henosis*) que es nuclear en el pensamiento de Plotino. Algunos de sus pasajes más inspirados están dedicados a este proceso en el que el que contempla se va asimilando paulatinamente a lo contemplado. Solo un ejemplo es *En. VI 9 (9)11. 5*: “Puesto, pues, que no eran dos cosas, sino que el que era una sola cosa con lo visto —diríase no visto sino aunado— [...]” (*Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ’ ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἐωραμένον, ἀλλ’ ἠγνωμένον [...]*). Este proceso de unificación tiene el

que el sujeto se vuelve, en un segundo momento, sobre sí para tomar conciencia de su estado, emociones, preocupaciones, etc.; para tomar conciencia de que es “él”, en última instancia, quien hace o conoce. Para ello ha de haber un elemento distinto, un objeto frente a él, diferente de él, que le hace, a la vez, tomar conciencia de su posición. Es en esta intencionalidad dirigida al objeto en la que emerge su propia identidad relativa, empírica, biográfica.²⁵

Incluso en una situación cotidiana, si se da la disolución paulatina del hiato que sitúa y resitúa al sujeto en sus circunstancias, en relación con el objeto, se va perdiendo también la reflexividad:

despliegue de las virtudes como su pilar básico. Las virtudes purificadoras sostienen ese proceso gradual en el que el que aspira a contemplar va deviniendo simple, desarrollando las virtudes contemplativas, como leemos en el tratado 19 (*En. I 2*). Ambos grados de virtud están en el corazón de la *henosis* como su latido fundamental. Sin ellas, no hay contemplación posible. Dios sin la virtud no es más que un nombre, dirá Plotino en su tratado contra el dualismo gnóstico: “Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con la ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud no es más que un nombre” (Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δεῖκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν) (*En. II 9 (33) 15. 35-40*).

²⁵ La contemplación se da allí donde el que contempla se ha transformado en el objeto de su visión. No hay propiamente dos elementos distintos, el que contempla y su objeto, sino dos que han devenido uno. De ahí que, unificado con su objeto, el que contempla se contemple a sí mismo. Debe haber, sin embargo, una alteridad en la identidad, una distancia en la fusión, para poder seguir hablando de contemplación. Plotino lo explica a través de dos haces de luz, uno más tenue y otro más intenso, que se funden en uno solo: “Luego fundamos la luz vidente con la luz vista, y así, al no poder discriminarlas, convertiremos las dos en una sola: una luz pensante porque era dos, pero que al ver en acto, es ya una sola” (εἶτα ποιήσεις καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ ἐν τὰ δύο θήσεται νοῶν μὲν, ὅτι δύο ἦν, ὁρῶν δὲ ἤδη ἓν). (*En. V.6 (24) 1.20*). Pero en la contemplación no se trata de la distancia de quien piensa el objeto como distinto de sí. Esta segunda distancia abre propiamente el espacio de la reflexión, de la vuelta sobre sí mismo como distinto del objeto, resituado frente a él. Plotino diferencia “dos tipos de pensantes: el que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo [...]”. El segundo no está separado sustancialmente de su objeto [...]” (Τὸ μὲν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτὸ [...]. Τὸ δὲ οὐ κενώριται τῇ οὐσίᾳ [...]) (*En. V.6 (24) 1.1-5*).

El que está leyendo no es necesariamente consciente [παρακολουθεῖν] de que está leyendo, sobre todo cuando lee con intensidad [...]; la reflexión consciente [τὰς παρακολουθήσεις] tiene peligro de oscurecer los actos de los que es consciente, mientras que cuando los actos están solos, entonces son puros y son activos y vitales; es más, cuando los hombres buenos se hallan en tal estado, su vida es más intensa (*En.* I.4 (46) 10.25-30).²⁶

Como indica Pierre Hadot, parece que, para Plotino, la conciencia ligada a la reflexividad y al pensamiento discursivo no es la cosa suprema.²⁷ Incluso parece estorbar a la propia pureza de la actividad, tanto especulativa como práctica: parece estorbar la intensidad de la vida. Ahora bien, ¿qué queda del individuo en la ausencia de reflexividad, cuando no guarda recuerdo ni siquiera de sí mismo, ni de que es él mismo quien contempla? ¿Cómo puedo seguir diciendo que es el mismo individuo quien contempla?

Parece, sin embargo, que el individuo no se ha diluido en la contemplación. Plotino deja claro que el que contempla se posee a sí mismo y tiene conciencia de sí mismo: “Bien es verdad que se posee a sí mismo, pero su actividad está vuelta al objeto, y él mismo se transforma en el objeto ofreciéndose a él como materia, conformándose a imagen de lo que contempla [...]” (*En.* IV.4 (28) 2.5-12).²⁸ Esta posesión de sí mismo (ἔχει ἑαυτόν) no emerge de la reflexividad, no es una posesión del yo por el yo. Se trata de una apropiación que tiene que ver con la unificación, con la sutura de un hiato, con el abandono de una disposición de la conciencia que se separa de su objeto: “ya que él mismo es todas las cosas y ambas cosas son una sola” (*En.* IV.4 (28) 2.25).²⁹ El individuo se

²⁶ Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει [...]. ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὐσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ διὰ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι.

²⁷ Cfr. Hadot (1980, p. 252).

²⁸ [...] ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν, ἢ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, καὶ ἐκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον [...].

²⁹ [...] πάντα γὰρ αὐτός ἐστι καὶ ἄμφω ἓν.

posee a sí mismo en la misma medida en que es uno con el objeto que contempla o, dicho de otro modo, en la medida en que es uno con él mismo, sin doblez que permita la reflexividad.

Esta unificación es pensada por Plotino en términos de actividad, de *energeia*, más intensa cuanto menos estorbada por la conciencia reflexiva. Lejos de un estrechamiento, tal unificación abre el campo de la totalidad: “cuando se entiende a sí mismo entiende juntamente todas las cosas” (*En.* IV.4 (28) 2.13);³⁰ se contempla a sí mismo como siendo en acto todas las cosas que contempla. Ello no significaría, sin embargo, que pierda la conciencia de sí mismo en favor de todas las cosas, de modo que, olvidándose a sí mismo, ganase la totalidad. En tal caso ya no tendría siquiera sentido hablar de individualidad. Por el contrario, el alma se mantiene orientada a la intelección “teniendo a la vez conciencia de sí misma [τὴν συναίσθησιν αὐτῆς], como quien se ha hecho una sola y misma cosa con el inteligible” (*En.* IV.4 (28) 2.30-35).³¹

Estamos ante la delimitación de dos modos de conciencia, una conciencia reflexiva o desdoblada y una conciencia unitiva o unificada. La primera quedaba referida en el texto con el término παρακολούθησις;³² la segunda es la συναίσθησις.³³ Esta última es definida por Pierre

³⁰ [...] ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ.

³¹ [...] ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταῦτὸν γενομένη.

³² El modo de conciencia referido con el término παρακολούθησις está vinculado a la conciencia desdoblada, a la que remite también el término ἀντίληψις. Cfr., por ejemplo, *En.* V.3 (49) 2.5-15. Este modo de conciencia pertenece al ámbito de la discursividad, que se hace posible en la distancia entre el sujeto y el objeto. Para un análisis pormenorizado de la relación entre παρακολούθησις y ἀντίληψις en las *Enéadas*, cfr. Violette (1994, pp. 230-236).

³³ El modo de conciencia que corresponde a la συναίσθησις está presente, por otro lado, en todos los niveles como conciencia no desdoblada que permite la reunión y la unificación, también al nivel de la sensibilidad. Hay que distinguir, entonces, cuidadosamente entre la συναίσθησις que se da al nivel de la sensibilidad, y la συναίσθησις que se relaciona con la contemplación. Este segundo sentido es el que aparece en el pasaje. El primer tipo tiene que ver con la sensación de conjunto del propio cuerpo. De ahí que Plotino conceda al cosmos este tipo de conciencia en *En.* IV.4 (28) 24.20-24: “[...] en cambio, el universo es un todo, no puede darse en él por un lado el órgano y por otro el objeto de la sensación. Hay que concederle, eso sí, conciencia de sí mismo, como nosotros somos conscientes de nosotros mismos, pero no hay que concederle sensación,

Hadot como “presencia no desdoblada de actividades intensas” (1980, p. 255) y por Violette como “conciencia intuitiva interna” (1994, p. 225). Teniendo presente esta diferencia, habría que explicitar el tipo de conciencia de la que hablamos cuando pensamos la individualidad. Si para hablar de individuo necesitamos la reflexividad de la conciencia,³⁴ deberíamos excluir de la individualidad esa “presencia no desdoblada de actividades intensas”, pero no pocos pasajes de las *Enéadas* afirman que es aquí precisamente donde se encuentra nuestra identidad.³⁵ Otra

cuyo objeto es siempre distinto del que siente”. (τὸ δὲ πᾶν ὅλον ἐστίν, οὐκ ἂν εἶη αὐτῷ τὸ μὲν δι’ οὗ, τὸ δὲ οὐ ἢ αἰσθησις· ἀλλὰ συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἰσθησιν δὲ ἀεὶ ἐτέρου οὕσαν οὐ δοτέον). Sobre los términos referidos a la conciencia, cfr. Hutchinson (2018, pp. 40-44).

³⁴ Así parece si nos limitamos a la lectura de pasajes como *En.* V.3 (49) 3.35-40: “Somos nosotros mismos los que razonamos, nosotros mismos los que pensamos los pensamientos que hay dentro de la mente discursiva, ya que esto es lo que somos” (αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖ τοῦτο γὰρ ἡμεῖς).

³⁵ Cfr. por ejemplo, *En.* I.2 (19) 6.5-10: “Porque él mismo es el que vino de allá, y, por lo que respecta a sí mismo, si vuelve a ser tal cual vino, está allá” (Αὐτὸς μὲν γὰρ ἐστὶν ὃς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ’ αὐτόν, εἰ γένοιτο οἶος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστὶν). Preferimos adoptar la traducción de Bréhier o Gerson, que traducen el primer “Αὐτὸς” por “lui meme” y por “himself” respectivamente. Jesús Igal traduce “su yo”, pero es cierto que esta traducción puede introducir confusión. En todo caso, se trataría aquí de lo que Pierre Hadot (1997, p. 39) refiere como “yo superior” (*moi supérieur*), esfera propiamente inteligible: “nuestro verdadero yo” (*notre vrai moi*). Este apunta a que solo en momentos fugaces nos identificamos con nuestro verdadero yo, cuya vida espiritual exige “un nivel de concentración que es superior al nivel que es propio de nuestra conciencia. [...] [Y], cuando lo alcanzamos, no adquirimos conciencia de nuestro yo superior, sino que más bien perdemos conciencia de nuestro yo inferior [*moi inférieur*]”. Ello supondría, efectivamente, que sería difícil trabar cualquier tipo de continuidad entre nuestro yo superior y nuestro yo inferior, al menos desde la perspectiva de la vivencia. El “nosotros” plotiniano se identificaría con uno u otro, forjándose, en cada caso, en esta identificación. Como desarrollamos en el presente artículo, creemos que esta posición no puede dar cuenta, siquiera mínimamente, de la continuidad de la identidad al nivel de la experiencia, respecto de lo que adolece de serios problemas. Otro pasaje claro al respecto es *En.* I.4 (46) 9.25-30: “Nuestro yo es la actividad del intelecto, de suerte que, si él está activo, nuestro yo estará activo” (ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια ὥστε

opción sería pensar en una identidad subjetiva vacía que se constituye en cada caso en una oscilación, en un mero zigzaguar entre dos tipos de conciencia.

4. Replanteamiento de la cuestión. Conciencia y vida: “Toda vida es una determinada contemplación” (*En. III. 8 (30) 8.17*)

Ninguna de las opciones parece satisfactoria. Si focalizamos la individualidad en la conciencia reflexiva, dejamos fuera de ella a la conciencia unitiva y viceversa. Pero demarcar un sujeto sin identidad, capaz de constituirse en la identificación con uno u otro ámbito, tiene el precio de aceptar una división insalvable en el corazón de lo humano. El planteamiento que nos aboca a elegir entre una de estas opciones tiene su raíz en el intento de trazar la continuidad de la identidad subjetiva a través de la delimitación de lo que queda del hombre sensible en el espacio inteligible. Partimos de un individuo constituido a partir de su propia biografía, de sus intereses, emociones y preocupaciones para, una vez hecho esto, preguntarnos qué queda de él cuando asciende a lo inteligible. Si lanzamos esta pregunta, la respuesta de Plotino, como hemos visto, no deja lugar a dudas:

Si cuando uno se aplica con la intelección a un objeto, no puede haber otra cosa que inteligir y contemplar aquel objeto —y en el acto de inteligir no está incluido el “yo había inteligido”, sino que esto podrá uno decirlo, si se da el caso, posteriormente, esto es, cuando ya está cambiando— síguese que mientras uno está puramente en la región inteligible, no podrá guardar recuerdo de las cosas que aquí le acaecieron a él mismo en otro tiempo (*En. IV.4 (28) 1.7-10*).³⁶

ἐνεργούντος ἐκείνου ἐνεργοίμεν ἂν ἡμεῖς). Jesús Igal traduce por “nuestro yo” el término ἡμεῖς, esta vez en consonancia con la traducción de Bréhier que traduce “le moi”. Gerson traduce por “we”, manteniéndose fiel al texto griego. La dificultad en la traducción refleja, como estamos viendo, la dificultad teórica del texto original, a la que se suma la significación que tiene asociada la noción del yo después de la modernidad. Hemos, por tanto, de atender en cada caso a la compleja constelación de términos que perfila Plotino.

³⁶ Ἀλλ’ εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κακείνο θεωρεῖν – καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ «ἐνενοήκειν», ἀλλ’ ὕστερον ἂν τις τοῦτ’, εἰ ἔτυχεν, εἴποι, τοῦτο δὲ ἤδη

La biografía personal asociada al hombre sensible no tiene cabida en la región inteligible, como no tienen cabida la conciencia reflexiva o la memoria de lo acaecido en el pasado. Efectivamente, dentro de este planteamiento parece que la única solución coherente que se ofrece es la de pensar la identidad subjetiva como una potencia vacía que toma, bien la forma de lo sensible, bien la de lo inteligible, dependiendo de cómo se disponga.

Si no nos satisface esta solución, nos queda la opción de cambiar el planteamiento del problema. Podemos pensar el problema invirtiendo el enfoque.³⁷ La continuidad de la individualidad no se cifraría ahora en la pregunta por lo que queda del hombre sensible en la región inteligible, cuando uno está entregado a la intelección, sino en la pregunta por lo que queda de la intelección en el hombre sensible, en su vida cotidiana enmarcada en la sensibilidad.

La continuidad de la individualidad que buscamos partiría ahora del ámbito de la vida. La pregunta por la conciencia quedaría en un segundo plano, supeditada a una pregunta más fundamental: ¿qué tiene que ver la intelección con la vida?; ¿qué queda de la intelección en la vida cotidiana del hombre sensible?; ¿cómo se refleja la intelección en la sensibilidad, si es que lo hace de alguna manera?

Desde este planteamiento, la continuidad del yo dependería de la propia continuidad de la vida, superando la fractura que instaura ese zigzaguar entre la conciencia reflexiva y la conciencia unificada. La respuesta de Plotino a las preguntas planteadas es clara y nos permitirá atender a la continuidad manifiesta entre el hombre sensible y el inteligible; o, lo que es lo mismo, entre la experiencia sensitiva y

μεταβάλλοντος – οὐκ ἂν εἶη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῆδέ ποτε αὐτῷ τιμι γεγεννημένων.

³⁷ Pensamos que Blumenthal tiene razón al afirmar que se ha tendido a olvidar la psicología del alma encarnada, que pone de relieve las influencias más propiamente aristotélicas del pensamiento de Plotino. Se ha prestado más atención a la contemplación del mundo inteligible, dando el primado a una lectura que atiende más a las problemáticas de una metafísica lejana. De ahí la escasez de estudios acerca de la comprensión de la percepción en Plotino, que son fundamentales para comprender la naturaleza de la intelección y las nociones de “conciencia” e “individualidad”. Cfr. Blumenthal (1971) y la interesante reseña de Trouillard (1975, pp. 375-376). Esta escasez es destacada igualmente por Emilsson (1988, p. 1) al comienzo de su monografía dedicada a la percepción en Plotino.

la intelectual. Desde esta continuidad vital podríamos explorar el tipo de continuidad o de relación compleja que se da entre ambos tipos de conciencia, atendiendo al tronco que los unifica y establece la conexión entre ellos.

Si hay un elemento en las *Enéadas* que traza una continuidad entre los diversos niveles ontológicos, antropológicos y epistemológicos, es precisamente la vida. “Toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida” (*En.* III.8 (30) 8.17).³⁸ Toda vida es intelección y manifiesta, en sus diferentes formas, una actividad intelectual. La vida como tal posee una determinada textura que nos permite entender la naturaleza de la continuidad que se asienta en ella. Si cualquier continuidad permanece oscura al tratar los modos de conciencia que parecen oponerse y sustituirse unos a los otros, cuando nos sumergimos en el ámbito de la vida la cosa cambia. Entendemos mejor desde nuestra propia experiencia el carácter gradual que corresponde a la vida, desde el mero transcurrir anodino de las horas a la intensidad que tiende a anular o trascender la sucesión temporal. Ambos modos de vida parten de la misma raíz, pertenecen a la misma realidad que se oculta y se difumina en la superficialidad del mero transcurrir de las agujas del reloj. La intensidad no instaura una nueva realidad, sino que profundiza en la que había ya de antemano, la vuelve más clara, más evidente.

El reto se no se encontraría ahora en demostrar continuidad en la vida, ni en hilar o suturar una aparente duplicidad entre una vida plena y una vida desvaída, sino en entender cómo la experiencia de la vida puede degradarse, cómo puede ser oscurecida. Habría que preguntar cómo la vida puede hacerse borrosa hasta pasar prácticamente desapercibida; cómo puede fragmentarse, debilitarse, distanciarse de sí misma.

El problema de la continuidad de la individualidad muestra una cara diferente en este planteamiento. Si toda vida es una determinada intelección, tendríamos que preguntarnos cómo emerge el sujeto psicofísico y la conciencia que le pertenece, inmersa en el devenir temporal, en la experiencia de la fragmentación, de la percepción de sí como un individuo frente a otros individuos, frente a otros objetos.

Dos elementos trazan el marco en el que se mueve la solución plotiniana. El primero de ellos apunta a que el intelecto, lo inteligible y la

³⁸ Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή.

intelección pertenecen al espacio de la vida, o mejor: la vida es inseparable del intelecto, pertenece a su espacio, se vehicula en él. El segundo de ellos apunta a que todo oscurecimiento de esta realidad tiene que ver con un añadido. De ahí la querencia por el símbolo de la luz: la luz es primero y el ensombrecimiento viene después; tiene que ver con la distancia, con la espacialidad, con la temporalidad, con el rodeo del alma a través de los cuerpos, con Narciso mirándose en las aguas.³⁹ La comprensión del intelecto en términos vitales, la insistencia en que cuando hablamos de realidad inteligible hablamos de vida, atraviesa la obra de Plotino, salpica sus tratados, como ha visto y analizado profusamente P. Hadot (cfr. 1960, pp. 107-157). El ser, y con él el intelecto, “no es un cadáver” (Ἐχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν) (*En.* VI.9 (9) 2.24), no es una cosa muerta. La vida es inherente al intelecto, como lo es el ser, que se cifra en una multiplicidad. La realidad inteligible, lejos de ser una abstracción monolítica, congelada e inerte, es la raíz del movimiento propio de la vida. El intelecto es “el viviente esencial”: “Esa especie de entrelazamiento y combinación de todos en uno solo es el intelecto. Y como contiene todos los seres en sí mismo, es un viviente perfecto, es el viviente esencial” (*En.* VI.2 (43) 21.50-55).⁴⁰ Plotino acentúa el carácter vital del intelecto, idea que comparten tanto Platón⁴¹ como Aristóteles. Este último define propiamente como vida la actividad del intelecto: “la actividad del intelecto es vida y ello [lo divino] se identifica

³⁹ Esta solución no debe comprenderse en términos de repudio de la corporalidad o de la sensibilidad. Plotino tiene mucho cuidado en deshacer este posible malentendido dedicando el tratado 33 a la crítica de las doctrinas gnósticas. Especialmente perjudicial le parece su efecto: “Hay un punto que principalmente no debe pasársenos inadvertido: qué efecto producen estas doctrinas en las almas de quienes las escuchan y se dejan persuadir a despreciar el mundo y las cosas del mundo” (*En.* II.9 (33) 15.1-5). Ver con indiferencia las cosas del mundo conlleva necesariamente el desprecio de su causa: “Porque las cosas de acá son causadas por las primarias. Si, pues, ven con indiferencia las de acá, también las de allá” (*En.* II 9 (33) 17.25-27). Sobre esta cuestión, cfr. García Bazán (1981) y Narbonne (2011).

⁴⁰ [...] ἡ πάντων ἐν ἐνὶ ὄντων οἶον συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις νοῦς ἐστι. Καὶ ἔχων μὲν τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ <ζῶν> ἐστι <παντελὲς> καὶ ὁ <ἐστι ζῶν>.

⁴¹ Paradigmático en este sentido es *Ti.* 30c-31b. El universo como viviente es creado a imagen del viviente inteligible, que comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles. La vida pertenece a la perfección y belleza del viviente inteligible, nada perfecto puede ser inerte. Cfr. asimismo, *Sph.* 248e.

con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna” (*Metaph.* XII, 1072b25).⁴² La vida siempre prima en la filosofía de Plotino; esta no se define de acuerdo con un plan racional previo.⁴³ La vida, que acoge en sí al ser y al intelecto, es actividad perfecta cuyo fin es ella misma en su propio desarrollo, que se expande hasta los confines mismos de lo sensible. El movimiento de la vida es conformador, sin necesidad de copiar nada exterior: “En consecuencia, la actividad de la vida es artística del modo como puede serlo el movimiento del que danza” (*En.* III.2 (47) 16.25).⁴⁴

5. Unidad del sujeto que percibe y conciencia de sí: reflexión y sensibilidad

La vida creadora, difusiva, se identifica con la contemplación; es superior a la conciencia reflexiva. Esta última tiende a dilatar y oscurecer su intensidad, más acentuada cuanto más simple. El rodeo de la reflexión la separa de sí misma para abrir el espacio del pensar discursivo, propio del alma que se ha perdido en los cuerpos, que no sabe exactamente quién es, que necesita comprenderse.⁴⁵ Ese espacio separa al alma de sí, apaisando su experiencia, ensombreciéndola, filtrando su intensidad en duración temporal. La contemplación, en cambio, se caracteriza por la intensidad vital que se da en la unificación: “porque proporciona al espectador visión y fuerza para vivir más vitalmente y, viviendo más intensamente, ver y transformarse en lo que ve” (*En.* VI.6 (34) 18.25-30).⁴⁶ La conciencia primera del alma no emerge en la distancia; su sentirse a sí misma, como conciencia más plena de sí, es más profundo cuanto más unificado.

⁴² [...] ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτήν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος.

⁴³ “Las razones de la vida son anteriores al razonamiento” (ἐν τοῖς λόγοις πρὸ λογισμοῦ) (*En.* VI.2 (43) 21.37).

⁴⁴ Ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική, ὥσπερ ἂν ὁ ὀρχούμενος κινούμενος εἴη. La concepción de la naturaleza como proceso artístico que tiene su fin en sí mismo es un lugar común en el estoicismo antiguo. Cfr. S.V.F. I 171, I 172. Sobre la imagen de la danza, cfr. Goldschmidt (1953, pp. 150-151).

⁴⁵ Cfr. *En.* III.8 (30) 6.20-30.

⁴⁶ [...] δίδωσι γὰρ τῷ ὀρῶντι ὄρασιν καὶ δύναμιν εἰς τὸ μᾶλλον ζῆν καὶ μᾶλλον εὐτόνωσ ζῶντα ὀρᾶν καὶ γενέσθαι ὁ ὀρᾶ.

Este primado de la vida sobre la conciencia reflexiva quizá debería llevarnos a afirmar que no tenemos conciencia de la vida en su máxima intensidad porque no va acompañada de reflexión. Pero con ello cometeríamos el error de identificar tipos de conciencia diferentes. No tenemos de esta vida conciencia reflexiva, pero sigue acompañada de conciencia unitiva, de conciencia vital, simplificada. En ella no cabe doblez, no hay lugar para la separación de sí, para la distancia, para el pensar discursivo. En ella, el alma tiene conciencia de sí misma sin que medie distancia, sin ponerse a sí misma enfrente. Se posee a sí misma y se apropia de sí misma a condición de abrirse a la totalidad. Es que en ella misma, en su individualidad, se encuentra el todo, el universo inteligible con todos los seres que lo componen, vistos, contemplados desde ella misma, siendo ella misma lo que estos son. Esta es una clave irrenunciable para Plotino: universalidad e individualidad no se contraponen cuando se trata de lo inteligible.⁴⁷ Cuando hablamos de verdadera individualidad, hablamos de universalidad. Cuanto más cerca está el alma de sí misma, de su individualidad, más cerca de la universalidad de lo inteligible.⁴⁸

⁴⁷ Cfr. *En.* IV.3 (27) 5.1-15.

⁴⁸ Como señala Tornau (2009, pp. 341-350), Plotino redefine la noción misma de “individualidad” para hacer frente a la crítica aristotélica (cfr. *Metaph.* 1038b10): lo que es “un esto [*to de ti*]” no queda relegado a la sustancia sensible. La individualidad de esta es inestable, fluctuante, pasajera, siempre subsidiaria. El foco de la individualidad recae sobre lo inteligible, que puede ser considerado “un esto” con toda propiedad. En *En.* IV.3 (27) 8.24-30 leemos: “Los seres deben ser estables, los inteligibles deben permanecer idénticos y cada uno de ellos debe ser numéricamente uno, pues lo que es un ‘esto’ es así. Bien es verdad que hay cosas a las cuales, como su individualidad es fluctuante a causa de su naturaleza corporal, puesto que la forma les viene del exterior, el existir según la forma les corresponde siempre a imitación de los seres; pero hay otras cuyo ser se cifra en lo que es numéricamente uno, porque no son el resultado de una composición y les corresponde desde el principio, y ni pasa a ser lo que no era ni dejará de ser lo que es” (Καὶ γὰρ αὐτὸ ἐστάναι δεῖ τὰ ὄντα, καὶ τὰ αὐτὰ τὰ νοητὰ εἶναι, καὶ ἕκαστον ἐν ἀριθμῷ εἶναι· οὕτω γὰρ τὸ τόδε. Τοῖς μὲν γὰρ τῶν σωμάτων τῷ φύσει τοῦ καθέκαστον ῥέοντος ἅτε ἐπακτοῦ τοῦ εἶδους ὄντος τὸ εἶναι κατ’ εἶδος ἀεὶ ὑπάρχει μιμήσει τῶν ὄντων, τοῖς δὲ ἅτε οὐκ ἐκ συνθέσεως οὔσι τὸ εἶναι ἔστιν ἐν τῷ ὄντι ἀριθμῷ ἓν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει, καὶ οὔτε γίνεται ὁ μὴ ἦν, οὔτε ὃ ἔστιν οὐκ ἔσται). Cfr. asimismo *En.* VI.6 (24) 13.35-45.

Desde el punto de vista de la vida, la individualidad del alma se cifra en la intelección; lo que es ella misma tiene que ver con la contemplación. El núcleo de la individualidad se incardina en el intelecto. De ahí deriva la individualidad a todos los niveles; el individuo no recibe su ser individual por la delimitación corporal, sino por su participación en la individualidad inteligible:

[...] ni hay que pensar que la multiplicidad de las almas sea resultado de la magnitud del cuerpo, sino que, anteriormente a los cuerpos, el alma es múltiple y una. Porque en el todo están ya las muchas almas, no en potencia, sino cada una en acto. Porque ni el alma una y total impide que las muchas estén en ella ni las muchas que sea una sola (*En.* VI.4 (22) 4.35-40).⁴⁹

La conciencia reflexiva no puede dar la clave de esa individualidad originaria; esta escapa al pensar discursivo. Sin embargo, no por ello deja esta última de ser el sostén de toda individualidad posterior: cualquier individualidad a cualquier nivel es una imagen de ella. El individuo sensible, con su conciencia sensible, con su capacidad de percepción y de experiencia, con su vida sensible, debe su ser individual a este núcleo intelectual.

El individuo empírico no es “otro yo”; en esto Tornau tiene toda la razón. Si esto fuera así nada podría salvarnos de una brecha abierta en el interior del hombre. Estamos de acuerdo con él al remarcar que la individualidad sensible es una forma reducida de la individualidad inteligible, un estrechamiento, un ensombrecimiento bajo las condiciones del tiempo y del espacio.⁵⁰ Es una imagen en términos positivos;⁵¹ en ella se refleja la individualidad inteligible y la textura de experiencia que le corresponde. Todo cuanto hay en nuestra experiencia cotidiana es una huella, una muestra real, actual, de la experiencia inteligible. Nuestra conciencia, nuestras sensaciones, no pertenecen a “otro yo”, sino a una parcela más pequeña de nosotros mismos que se incardina,

⁴⁹ [...] οὔτε διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γίνεσθαι, ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν. Ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἰ πολλὰ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἐκάστη· οὔτε γὰρ ἡ μία ἢ ὅλη κωλύει τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι, οὔτε αἰ πολλὰ τὴν μίαν.

⁵⁰ Cfr. Tornau (2009, p. 356).

⁵¹ Cfr. *En.* VI.7 (38) 5-7.

sin pérdida de continuidad, en un mapa más amplio. La cuestión es establecer el sentido de esta continuidad, que desemboca, en ocasiones, en una transmutación, en una metamorfosis. Si hay algún elemento que permita en el pensamiento de Plotino entender esta continuidad que se mueve siempre en el límite fronterizo de lo que somos es precisamente la sensibilidad.

El primado de la vida sobre la conciencia reflexiva deja al descubierto una aparente paradoja: la sensibilidad nos acerca a la naturaleza de la intelección más que el pensamiento discursivo.⁵² Si debemos buscar un elemento en el hombre sensible, cotidiano, que pueda conducirnos hacia la comprensión de la intelección, ese es precisamente la sensibilidad. Si el pensar discursivo ha de ser abandonado en la especial geometría que abre la contemplación, no diríamos lo mismo de la sensibilidad, sino más bien al contrario. La contemplación emerge en la intensificación de la sensibilidad, en su recogimiento, en su reunificación. No en vano el símbolo por antonomasia de la intelección es la visión; aquella es una visión sin órganos, sin intermediario.⁵³ La intelección no es un pensar lógico insensible, sino más bien una sensibilidad intensificada hasta el extremo de no dejar lugar al pensar discursivo. Un pasaje del tratado 38 es clarificador en este sentido; en él se refiere Plotino a la intelección en los siguientes términos:

Todos los seres están pletóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, más no al modo de un solo soplo o de un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor del vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos

⁵² Brehier hace notar este primado de la vida sobre la conciencia reflexiva en Plotino, que hace que la vida inferior, “mucho más que la conciencia <reflexiva>, nos dé un medio para concebir la vida superior” (cfr. su traducción de la *En.* V.4 (7) 1.40, p. 80, nota 1).

⁵³ Cfr. *En.* V.3 (49) 8.17-23.

por el oído; todas las melodías y toda clase de ritmos
(*En.* VI.7 (38) 12.25-30).⁵⁴

Los cinco sentidos están representados para venir a delimitar simbólicamente el espacio de la intelección como una vida pletórica, bullente. En la contemplación confluyen en unidad todas las cualidades dispersas en las sensaciones que se vehiculan a través de los diferentes órganos corporales. La conciencia vital, unificada, que acompaña a esta vida es, para Plotino, superior a la conciencia reflexiva. En ella hay un saber que no se cifra ya en el recorrido del que busca lo que no posee, sino una ciencia que “no es distinta del sujeto en que reside” (*En.* V.8 (5) 4.53).⁵⁵ Aquí debemos buscar la unidad del sujeto plotiniano para después atender a la relación o continuidad que se establece entre los diferentes tipos de conciencia. La unidad del sujeto que percibe atraviesa al hombre íntegramente, posibilitando el proceso de la sensación.⁵⁶ Plotino toma claves fundamentales de la comprensión de la sensación en Aristóteles para introducir acentos propios que ponen en evidencia esta unidad. El siguiente pasaje del tratado 2, que se apoya en *De Anima* 426b19-427a14, es clave en esta cuestión:

Para que algo pueda tener sensación de algo, es preciso que el sujeto mismo sea uno y que perciba cada sensible con la misma cosa [...]; si un sensible entra por los ojos y otro por el oído, debe haber un solo punto en que converjan ambos [...]. Este punto debe ser, por tanto, como un centro, y las sensaciones procedentes de todas partes deben terminar en él como radios que confluyen desde la circunferencia del círculo, y el percipiente debe ser como un centro, siendo realmente uno [ἐν ὃν ὄντως] [...]. Así que con mayor razón aún

⁵⁴ [...] πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων. Ἔστι δὲ αὐτῶν ἢ οἶον ῥοή ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἶον ἑνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἶον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σώζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἀπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἀφαί γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ὄθυμός πας.

⁵⁵ Περὶ δὲ τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης, ἦν δὴ καὶ ὁ Πλάτων κατιδὼν φησιν· <οὐδ· ἦτις ἐστὶν ἄλλη ἐν ἄλλῳ>.

⁵⁶ Sobre esta cuestión, cfr. Hermoso (2019).

[los sensibles] se harán a modo de inteligibles indivisos [ἀμερῆ νοήματα] al entrar en el principio rector [τὸ ἡγεμονοῦν] [...]. En realidad, el percipiente es todo él una unidad (*En.* IV.7 (2) 6.3-28).⁵⁷

La unidad de la sensación no remite en este texto a la *koine aisthesis*, como ocurría en Aristóteles; Plotino pone de relieve, como resalta P. Henry (cfr. 1960, p. 435), que el principio último de percepción se incardina en el alma, en su principio rector, donde los sensibles se tornan inteligibles indivisos. El percipiente es realmente uno ἐν ὄν ὄντως: no hay percepción posible sin esta unidad del que percibe, que se asienta en el centro mismo del alma, en su carácter inteligible.

La sensación es una imagen de la intelección: “las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras” (εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις)” (*En.* VI.7 (38) 7.30). Plotino es taxativo: hay una continuidad y no una ruptura entre la contemplación y la percepción sensible. Quien percibe sensiblemente no hace sino contemplar en la sombra, al cobijo de los cuerpos; no es otra persona, otro yo, el que percibe. No hay un yo vacío, una pura potencia de identificación, como afirma Aubry, que se identifica con la intelección o, por el contrario, con la sensación. Sin intelección no hay unidad del sujeto que percibe, no hay sensación posible.⁵⁸

⁵⁷ Εἶ τι μέλλει αἰσθάνεσθαι τινος, ἐν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ παντὸς ἀντιλαμβάνεσθαι [...]. Καὶ εἰ τὸ μὲν δι’ ὁμμάτων, τὸ δὲ δι’ ἀκοῆς, ἐν τι δεῖ εἶναι, εἰς ὃ ἀμφω [...]. Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἐν ὄν ὄντως [...]. ὥστε ἔτι μᾶλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα γίνεσθαι [...]. Ἀλλὰ γὰρ ἐν ἐστὶ τὸ πᾶν.

⁵⁸ Mención aparte merece la cuestión de la imaginación, cuyo tratamiento abre una línea de exploración de la conciencia fundamental. La imaginación se encuentra en el centro de enlace entre la sensación y la intelección, de modo que la unidad de la conciencia reposa, en gran medida, en esta facultad. Hemos de tomar en cuenta el carácter dinámico, por momentos dual, de la imaginación. El hombre sensible está vinculado a una imaginación sensible, que conecta con una memoria de elementos sensibles. El hombre inteligible abre el espacio de una imaginación superior que apunta a una memoria inteligible del alma. En la unidad de la imaginación se encuentra una de las claves de la unidad del alma y

Esta continuidad entre la intelección y la sensación está sostenida en el ámbito de la vida y sus formas. La individualidad es, ante todo, una individualidad vital: atiende a la capacidad de experiencia de la vida: una vida que abraza al intelecto y al ser, extendiéndose hasta los confines de lo sensible. El que percibe sensiblemente no es un ser extraño, sino el mismo contemplando desde una distinta geometría, aquella que abre la espacialidad, la temporalidad, la textura de los cuerpos. Esto hace afirmar a Plotino lo siguiente:

El que ve, y quien ve es el intelecto. Aun en la visión de acá, porque la vista es luz, o mejor, porque esta aunada con la luz, ve la luz: ve efectivamente colores. Pero la vista de allá no ve mediante otro, sino por sí misma, porque tampoco ve lo exterior. Ve, pues, una luz con otra luz, sin intermediario (*En.* V.3 (49) 8.20).⁵⁹

de la posibilidad de apelar a una identidad estable: “Es que cuando concuerdan la una con la otra, entonces, tampoco están separadas las dos imaginaciones y como predomina la de la superior, la imagen resultante es una sola” (Ἡ ὅταν μὲν συμφωνῇ ἢ ἑτέρα τῇ ἑτέρα, οὐκ ὄντων οὐδὲ χωρὶς τῶν φανταστικῶν, κρατοῦντός τε τοῦ τῆς κρείττονος, ἐν τῷ φάντασμα γίνεται) (*En.* IV 3 (49) 31.10-15). En la unidad de la imaginación se da la concordancia entre las impresiones externas y las nociones internas, fundamental para explicar el proceso de la percepción (cfr. *En.* I 1 (53) 9.20). Moreau (1970, p. 163) lo expresa dando cuenta de que “las funciones sensibles [...] no son radicalmente opuestas a la contemplación inteligible; es una misma actividad la que se expresa a diferentes niveles”. Esta consideración es fundamental para atender a la unidad entre los diversos tipos de conciencia. Nuestra conciencia cotidiana tiene su centro en la conciencia inteligible; sin la unidad que proporciona esta última, cualquier identidad sería imposible. Ahora bien, atender a esta unidad en nuestra experiencia supone tener presente que la sensación es una imagen de la intelección; el enlace entre ambas se encuentra en la actividad de la imaginación. De ahí que nuestra identidad se sostenga en la memoria, como recuerda Plotino en *En.* IV 4 (28) 3.5: “el alma es y se hace aquello que recuerda. Porque el recordar consiste —decíamos— o en inteligir o en imaginar; ahora bien el alma es ella misma por la imaginación” (οὐ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται. Ἦν γὰρ τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι, ἢ δὲ φαντασία αὐτῆ).

⁵⁹ Ὁ ἰδῶν νοῦς δὲ ὄρα. Ἐπει καὶ ἐνταῦθα ἡ ὄψις φῶς οὖσα, μᾶλλον δὲ ἐνωθεῖσα φωτὶ, φῶς ὄρα· χρώματα γὰρ ὄρα· ἐκεῖ δὲ οὐ δι’ ἑτέρου, ἀλλὰ δι’ αὐτῆς, ὅτι μηδὲ ἕξω. Ἄλλω οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὄρα, οὐ δι’ ἄλλου.

Esta distinta geometría, esta diferente ordenación de la percepción, introduce la diferencia entre sensación e intelección. No es que cada una tenga un sujeto diferente. El sujeto es realmente uno, insiste Plotino: “el percipiente debe ser como un centro, siendo realmente uno (ἐν ὄντω)”.

6. Conclusión

El centro de la individualidad parte del centro mismo de la vida. A mayor intensidad de vida, a mayor unificación, más cerca se está de la verdadera individualidad, de sentirse y comprenderse a sí mismo. La cuestión es que en el pensamiento plotiniano esto es tanto como decir que más se siente y más se comprende la totalidad. El individuo cotidiano se conforma de una serie de añadidos que restringen, que filtran esta individualidad primera, estrechando la capacidad de experiencia y de vida. Se introduce una distancia respecto de sí mismo ligada a la espaciotemporalidad en la que se desarrolla la biografía personal. Pero no hay dos sujetos; si queremos, hay un mismo sujeto, esta vez a la sombra, al cobijo de los cuerpos. Si podemos hablar del retorno del alma a su origen es porque ella misma es el centro de las sensaciones, aun cuando estas tengan que ver con los órganos corporales. El cuerpo no añade facultades nuevas al alma: es el alma la que hace a los cuerpos sensitivos.⁶⁰ Si al hablar de la contemplación se tratara de “otro yo” que no tuviese nada que ver con el sujeto psicofísico, con nuestro yo cotidiano, capaz de sentir, de tener sensaciones ligadas a los cuerpos, entonces no habría nada que nos permitiese afirmar que “yo” he vuelto al origen. Tornau (cfr. 2009, p. 334) acierta completamente al ver este problema.

En el sujeto psicofísico se muestra el yo que contempla atravesando la temporalidad; en las sensaciones se muestra la intelección ensombrecida, pero se muestra: no hay una realidad diferente. Digamos: la vida (que, no olvidemos, para Plotino es intelección) es la misma. El proceso de vuelta del alma a su origen atiende al proceso por el que el alma asume su vida en el principio. No hay una quiebra, una ruptura; hay una sola vida mostrándose en diferentes grados de intensidad, siendo vivida en diferentes grados de intensidad por el alma. Esos diferentes grados de intensidad van acompañados de diferentes niveles de conciencia,

⁶⁰ Cfr. *En. IV.8* (6) 5.29-33. A este respecto, cfr. Moreau (1970, p. 158).

cuyo centro es el alma misma en su capacidad vital. Desde el reflejo del alma en los cuerpos, que los ha dotado de sensación, hasta su centro intelectual, donde se abre a la contemplación como una vida bullente, individual y universal a un tiempo, no hay sino una sola vida: “Presente como una sola vida [...] tras acompañarla en su curso, mejor dicho, tras situarte en el ser universal, ya no buscarás más” (*En.* VI.5 (23) 12.1-15).⁶¹

Creemos que las conclusiones de Tornau son muy acertadas salvo en este punto, que es, sin embargo, fundamental. Este afirma que el yo humano “cuando se eleva, deja atrás casi todas las características que en el mundo sensible conforman al individuo: corporalidad, sensibilidad, emotividad e incluso memoria” (Tornau, 2009, p. 335). Es importante tomar en cuenta, de cara a salvar una continuidad elemental, que ese dejar atrás no supone en el caso de la sensibilidad una extirpación, sino una transformación que no implica una ruptura sino una intensificación. Se quiebra la geometría que distancia de sí al sujeto; en la quiebra de esta distancia, en la unificación del sujeto consigo mismo, el sujeto deviene uno con la fuente misma de la sensación: ya no hay órgano intermedio. La conciencia primera del yo queda al descubierto, sin filtro alguno que permita la reflexividad, sin hiato, sin distancia. No hay conciencia reflexiva, pero, sin espacio para el discurso, el yo descubre su individualidad primera: aquella que se manifiesta desde el principio en la experiencia y la posibilidad misma de la sensación, en la experiencia y la posibilidad misma de la vida sensible.

Bibliografía

Fuentes

- Aristóteles. (1831-1870). *Opera. I-V*. E. Bekker (ed.). Academia Regia Borussica.
- ____ (1924). *Methaphysics*. D. W. Ross (trad.). Clarendon Press.
- ____ (1961). *De Anima*. D. W. Ross (trad.). Cambridge University Press.
- ____ (1968). *De Animal. Books II and III*. D. W. Hamlyn (trad.). Clarendon Press.
- ____ (1988). *Acerca del alma*. T. Calvo (trad.). Gredos.
- ____ (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Gredos.

⁶¹ Πάρεστιν [...] Ὡς ζωὴ μία. [...] συνθεῖν δυνηθεῖς, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ παντὶ γινόμενος οὐδὲν ἔτι ζητήσεις.

- Platón. (1961). *Opera. I-V*. J. Burnet (ed.). Clarendon Press.
- ____ (1992a). Sofista. En *Diálogos. V*. (pp. 331-482). N. L. Cordero (trad.). Gredos.
- ____ (1992b). Timeo. En *Diálogos. VI*. (pp. 155-261). F. Lisi (trad.). Gredos.
- Plotino. (1924). *Ennéades*. Siete volúmenes. E. Bréhier (ed. y trad.). Les Belles Lettres.
- ____ (1951-1973). *Opera. [Editio maior]*. Tres volúmenes. Henry P. y H. R. Schwyzer (eds.). Desclée de Brower-E. J. Brill.
- ____ (1964-1982). *Opera. [Editio minor]*. Tres volúmenes. Henry P. y H. R. Schwyzer (eds.). Clarendon Press.
- ____ (1982-1998). *Enéadas. I-VI*. Tres volúmenes. J. Igal (ed. y trad.). Gredos.
- ____ (1984). *Ennead V*. A. H. Armstrong (ed. y trad.). Loeb Classical Library.
- ____ (2004). *Traité 53 (I, 1)*. G. Aubry (ed. y trad.). Cerf.
- ____ (2018). *The Enneads*. L. P. Gerson (ed.). L. P. Gerson, G. Boys-Stones, J. M. Dillon, R. A. H. King, A. Smith y J. Wilberding (trads.). Cambridge University Press.

Estudios

- Armstrong, A. M. (1977). Form, Individual and Person in Plotinus. *Dionysius*, 1, 49-68.
- Blumenthal, H. J. (1966). Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? *Phronesis*, 11(1), 61-80.
- ____ (1971). *Plotinus' Psychology*. Martinus Nijhoff.
- Aubry, G. (2008). Individuation, particularization et détermination selon Plotin. *Phronesis*, 53, 271-289.
- Bréhier, E. (1928). *La philosophie de Plotin*. Vrin.
- Chiaradonna, R. (2014). Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences. En A. Torrance y J. Zachhuber (eds.), *Individuality in Late Antiquity* (pp. 46-61). Ashgate.
- Emilsson, E. K. (1988). *Plotinus on Sense-Perception*. Cambridge University Press.
- Fronterotta, F. (2011). De quoi il n'y a certainement pas de forms? Une question platonicienne et ses réponses chez Alcinoos et Plotin. *Études platoniciennes*, 8, 43-52.
- García Bazán, F. (1981). *Plotino y la gnosis*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

- Girard, C. (2013). L'identité ontologique du nous (ἡμεῖς) chez Plotin. *Études platoniciennes*, 10, 1-27.
- Goldschmidt, V. (1953). *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Vrin.
- Hadot, P. (1960). Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H.-C. Puech, H., Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong y P. Henry, *Les sources de Plotin*. (pp. 107-157). Fondation Hardt.
- (1980). Niveaux de conscience dans la mystique de Plotin. *Journal de Psychologie*, 2-3, 243-266.
- (1997). *Plotin ou la simplicité du regard*. Gallimard.
- Henry, P. (1960). Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H.-C. Puech, H., Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong y P. Henry, *Les sources de Plotin*. (pp. 427-445). Fondation Hart.
- Hermoso Félix, M. J. (2019). La percepción en Plotino: contemplación de solas formas. *Anuario Filosófico*, 52(3), 1-25.
- Hutchinson, D. (2018). Consciousness Terms. En *Plotinus on Consciousness*. (pp. 40-44). Cambridge University Press.
- Kalligas, P. (1997). Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination. *Phronesis*, 42(2), 206-227.
- Moreau, J. (1970). *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Vrin.
- Narbonne, J. M. (2011). *Plotinus in Dialogue With the Gnostics*. Brill.
- Remes, P. (2007). *Plotinus on the Self*. Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (1970). Ideas of Individuals in Plotinus: A Replay to Dr. Blumenthal. *Revue internationale de philosophie*, 24(92), 298-303.
- Tornau, C. (2009). Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme. *Les études philosophiques*, 3(90), 333-361.
- Trouillard, J. (1955). *La purification plotinienne*. PUF.
- (1975). [Reseña de *Plotinus' Psychology*, de H. J. Blumenthal. Martinus Nijhoff, 1971]. *Revue des études grecques*, 88(419), 375-376.
- Violette, R. (1994). Les formes de la conscience chez Plotin. *Revue des études grecques*, 107(509-510), 222-237.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1971>

Temporal Analogy and Analogy of the Person in Edith Stein: Beyond Phenomenology and Ontology

Analogia temporal e analogia da pessoa em Edith
Stein: para além da fenomenologia e da ontologia

Etelvina Pires Lopes Nunes
Universidade Católica Portuguesa
Portugal
nunes.etelvina56@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7131-1979>

Recibido: 29 – 03 – 2020.
Aceptado: 08 – 06 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

This paper describes Stein's process for establishing the relationship between finite and temporal beings and infinite and eternal beings. Although she contextualized her research in the fields of phenomenology and ontology, Stein surpasses these domains. Following Aquinas, Stein uses the analogy to trace the ascension towards the sense of Being. However, this process ends up being closest to the position of St. Augustine. In fact, the author first draws up a temporal analogy and then a personal analogy starting from two pieces of evidence: the certainty of "I am", from Augustine, Descartes, and Husserl, and the divine "I am", according to the name that God reveals of himself: "I am who I am" (Ex 3.14). Through personal analogy, the author goes beyond phenomenology and ontology, while the category "person" includes both being and an attributed fullness.

Keywords: infinite being; eternal being; temporal analogy; personal analogy; phenomenology; ontology.

Resumo

Este artigo apresenta o processo que Stein elabora para estabelecer a relação do ser finito e temporal com o ser infinito e eterno. Contextualizando a sua investigação no âmbito da fenomenologia e da ontologia, Stein ultrapassa estes domínios. Na esteira de Tomás de Aquino, será recorrendo à analogia que Stein traça a ascensão para o sentido do Ser. No entanto, este processo tornar-se-á mais próximo da posição de S. Agostinho. Pois, a autora elabora primeiro uma analogia temporal e depois uma analogia pessoal. Parte de duas evidências: a certeza do "eu sou" de Agostinho, Descartes e Husserl e o "eu sou" divino, segundo o nome que Deus revelou de si próprio: "Eu sou aquela que sou" (Ex 3,14). Através da analogia pessoal a autora ultrapassa a fenomenologia e a ontologia, enquanto a categoria "pessoa" compreende tanto o ser como uma plenitude atribuída.

Palavras-chave: ser infinito; ser eterno; analogia temporal; analogia pessoal; fenomenologia; ontologia.

Mettre en évidence une pensée de l'analogie au-delà de l'être, dans un cadre subjectif et personnel, semble donc être une clé thématique intéressante pour lire la pensée de Stein.

(Tommasi, 2015, p. 268).

Introdução¹

Contextualizando a sua investigação no âmbito da fenomenologia e da ontologia, Stein ultrapassa estes domínios. O seu interesse pela pessoa humana está patente já na sua tese de doutoramento (Stein, [1917] 2008), bem como nas obras de índole fenomenológica que se seguiram (2004). Depois da sua conversão, o seu esforço por conjugar a filosofia moderna e contemporânea com a ontologia tomista, não aboliu a marca fenomenológica, antes pelo contrário, permanecendo fiel ao método fenomenológico e, à semelhança de Heidegger, a pessoa humana vai ser o lugar por excelência onde se explicita o sentido do ser. A autora parte da constatação de que o ser do “ser finito” é temporal à semelhança de Heidegger. No entanto, para a autora, este só se compreende na relação com o ser infinito e eterno do qual traz em si a imagem.

Na esteira de Tomás de Aquino, será recorrendo à analogia que Stein traça a ascensão para o sentido do Ser. As vivências temporais manifestam, por um lado, o devir da consciência; por outro lado, a sua estrutura conjugada pelo *eu puro*, anuncia já uma intemporalidade, embora seja só por um momento. A finitude manifesta a necessidade ontológica de receber o ser, uma vez que não pode permanecer no nada existencial marcado pela temporalidade puntiforme e descontínua. O problema ontológico é colocado no seio de uma antropologia; sendo o ser humano marcado pela finitude, é na relação com o ser infinito, que esta requer e pressupõe, que se evidencia a analogia mais originária, uma

¹ Estudo desenvolvido no âmbito do Projeto Estratégico do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH) UID/FIL/00683/2019, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

analogia pessoal. A partir desta, tem-se acesso à vivência espiritual que completa o ser pessoal na sua individualidade única e qualitativa, mas ao mesmo tempo, de natureza relacional. Stein elabora uma analogia, primeiro temporal, entre ser finito e ser eterno, e depois pessoal, entre o “*eu sou*” finito e o nome que Deus revelou de si próprio: “*Ego sum qui sum*” (Ex. 3, 14). A autora ultrapassa a ontologia concebida como filosofia do ser, para conceber uma metafísica em chave analógica e interpessoal.

O que nos interessa evidenciar neste artigo é o percurso que Stein traça a partir da finitude do ser humano, descrita fenomenologicamente, e, como a partir desta, estabelece a ascensão ao sentido do ser recorrendo à analogia. Indo para além da fenomenologia e da ontologia, a autora elabora uma metafísica em chave analógica e antropológica (Gerl-Falkovitz, 2016); esta constitui-se por uma relação interpessoal a partir de um inverso da finitude e da temporalidade que lhe é precedente e, que “não constitui o eu, mas é aceite por ele”.

I. Analogia e estrutura temporal da consciência: a explicitação do ser pessoal

O problema da explicitação do ser pessoal está no coração do pensamento de Edith Stein já desde a sua tese doutoral sobre *O problema da empatia* (Stein, [1917] 2008). O ser pessoal concerne, não apenas a dimensão individual do ser humano, mas também a dimensão relacional, que estão já patentes na *Empatia*. Pois pode observar-se já aqui uma certa aplicação da analogia na relação com o *alter ego* (cfr. Tommasi, 2012) à semelhança de Husserl, mas a jovem fenomenóloga vai para além dele, enquanto na esteira de Scheler, aplica a teoria dos valores ao ato empático, e aí chega à compreensão da pessoa a nível espiritual (cfr. Stein, [1917] 2008, pp. 130-136).

A analogia aparece, pois, numa fase sucessiva à própria descrição dos atos de empatia. Estes visam captar o sentir do outro a propósito de um determinado estado psíquico; é uma experiência que pertence ao outro e, enquanto tal, não é para mim uma experiência originária. Mas é pela empatia que eu descubro o outro como um ser constituído psicologicamente, por analogia comigo próprio (Stein, [1917] 2008, pp. 41-42). No entanto, numa fase seguinte, Stein põe a questão de poder perceber, não apenas os sentimentos do outro, mas também os seus valores. Para Stein, ([1917] 2008, pp. 134-135) ao “*empatizarmos*” com pessoas do “nosso tipo”, é como se fosse desperto o que ainda dorme em nós. Na

relação com estruturas espirituais diferentemente formadas clarifica-se o que nós não somos ou o que somos em relação aos outros. Para além disso, na empatia, abre-se simultaneamente o horizonte a valores desconhecidos para a pessoa própria. Ao empatizar, deparamo-nos com domínios axiológicos enclausurados para nós próprios, tornando-nos conscientes de uma própria carência de valor, o que nos leva, por vezes, a apreciar-nos de maneira correta, enquanto nos vivenciamos como mais ou menos valiosos em comparação com os outros. (Stein, [1917] 2008, pp. 134-135). Tal percepção dos valores do outro, enquanto diferentes dos meus próprios, permite uma descoberta de uma camada da minha pessoa que até ali me era desconhecida. Trata-se de uma comparação a nível vivencial, que permite conhecer quanto eu valho a mais ou a menos em relação ao outro, e vice-versa. Neste sentido, pode conceber-se aqui uma “primeira forma de analogia”, entendida como comparação, não de semelhança somente, mas de semelhança analógica. Como tal, inclui a compreensão da diferença, esta leva à descoberta de mim mesmo como pessoa, isto é, como um ser de valor que se constitui por várias camadas de personalidade.

Podemos averiguar, deste modo que, desde o princípio, o pensamento de Edith Stein é marcado pela analogia e que esta está na base da compreensão do ser pessoal. A analogia será concebida de maneira explícita em *Ser finito e ser eterno* (1950), que desenvolve uma ideia já presente em *Potência e ato* (1998). Tommasi (2012, p. 12) considera que a analogia é a trave mestra da obra da sua maturidade. Nesta, como o título indica, Stein traça uma analogia entre o ser finito e o ser eterno colocando-se na esteira de Erich Przywara. No prefácio de *Ser finito e ser Eterno* lê-se:

Talvez nos perguntemos, qual é a relação deste livro com a *Analogia entis* do Padre E. Przywara S. J.? Trata-se, aqui e ali, do mesmo assunto [...]. A primeira versão do livro que vamos ler e a versão final da *Analogia entis* foram escritas mais ou menos na mesma época, mas nós pudemos tomar conhecimento dos primeiros rascunhos da *Analogia entis* e de um modo geral, durante os anos 1925-1931, beneficiámos de uma animada troca de ideias com o E. P. Przywara (Stein, 1950, pp. IX-X).

De facto, foi o P. Przywara que aconselhou Stein a traduzir a obra de Tomás de Aquino *Quaestiones disputatae de veritate*, pois ambos

estavam interessados no diálogo entre o tomismo e a filosofia moderna, nomeadamente com a fenomenologia (cfr. Tommasi, 2015, p. 270). A analogia tinha sido retomada pelo neotomismo; no entanto, Stein vai tratar a analogia de modo original, quer seja em relação à analogia do ser de Tomás de Aquino, quer em relação ao P. Przywara, que entendia a analogia como uma relação dinâmica entre o ôntico e o ontológico ou “meta-ôntico” e “meta-noético” (cfr. Gilbert, 2016). Para Stein a analogia apresenta-se primeiramente em termos temporais e depois em termos interpessoais, constituindo uma “analogia da pessoa”.

Na sua obra da maturidade, o ponto de partida de Stein é a certeza que o eu tem do seu existir e da consciência de si próprio. É a certeza de um ser finito, temporal, mas um ser que vivencia e experimenta o devir e, por consequência, a sua finitude. O seu ser deve atualizar-se de momento a momento. Segundo o método fenomenológico e na esteira de Husserl, Stein evidencia a estrutura da consciência como temporal, mas tal estrutura requer a noção do ser intemporal. Diferentemente de Heidegger, que, como Stein, trata a questão do ser a partir de uma análise existencial, mas explicando o ser do *Dasein* pela sua temporalidade imanente e pela sua consequente finitude, Stein evidencia no fundo da consciência um ser infinito por contraste com a sua finitude.

I.1. A certeza do eu e seu conteúdo vital

O ser do qual sou consciente apresenta-se como o primeiro conhecimento, como um ponto de partida indubitável. Esta certeza, embora não sendo a primeira é, no entanto, um ponto de partida do conhecimento, o mais original. É a certeza que me é mais próxima, pois é inseparável de mim mesmo e, enquanto tal, é uma certeza ainda não-refletida; no entanto, por ela, o pensamento sai da atitude natural da sua vida orientada para os objetos para se considerar a si mesmo.

Em todo o lado – na vida de Agostinho, no “*eu penso*” de Descartes, “*no ser consciente*” (*Bewußtsein*) de Husserl –, em todo o lado, existe certamente um “*eu sou*” [...]. A certeza que se tem do próprio ser, é, num certo sentido, “*o conhecimento mais original*” [...] um ponto de partida diante do qual não se pode retroceder (Stein, 1950, pp. 35-36).

Esta certeza, embora se apoie em Agostinho, Descartes e em Husserl, não é um princípio do qual se possam deduzir outras verdades, mas

antes uma proximidade e uma inseparabilidade de si mesmo, como uma forma de presença a si mesmo, da qual não nos podemos separar, “algo que parece ter também uma ascendência heideggeriana” (Tommasi, 2012, p. 83).

O ser “no qual eu sou” e do qual sou consciente, manifesta uma dupla face: a do ser e a do não-ser, é um agora entre o que *já não é* e o que *ainda não é* (cfr. Stein, 1950, p. 36); apresenta um duplo rosto: o do *ser* e do *não ser*. O ato “*em que eu sou*”;² isto é, o “movimento espiritual” em que “*eu sou*” é sempre outro, e como o ser e o “movimento espiritual” não são separados, eu sou num e no outro; o meu ser é, por isso, em cada dia diferente (cfr. Stein, 1950, p. 36).

Em que consiste então a vida da consciência? E como é que esta manifesta esta dupla valência de ser e não ser? É sobre as bases da fenomenologia que Edith Stein vai articular a constituição do ser finito no diálogo com o infinito. A consciência experimenta-se como vivência concreta, num ser que é capaz de sentir e de se vivenciar. Na esteira fenomenológica de Husserl, a vida da consciência é constituída por vivências formadas por unidades de experiência. Estas constituem, cada uma em si mesma, uma unidade, e têm uma certa duração própria e uma certa intensidade. Quando uma vivência se esvai, recai num fundo da consciência e logo é sucedida por uma outra. A coordenação entre uma unidade de vivência e outra, é feita pelo eu que liga umas vivências às outras, concebidas como “unidades de experiência”. “O eu não devém e não passa como as unidades de experiência” (Stein, 1950, p. 47).

Para Stein, o eu da consciência é um eu vivo, vive na experiência da consciência. Contudo, considerado como “eu puro”, participa dessa experiência, mas não faz parte do seu conteúdo, encontra-se para além da experiência (cfr. Stein, 1950, pp. 45-46); é um “eu vivo” que vive nas vivências e, enquanto tal, passa de uma para a outra garantindo também a unidade do seu fluxo. O eu mergulha nelas e passa de uma para a outra e a vida flui (cfr. Stein, 1950, p. 50). As unidades de experiência são concebidas na vida quotidiana como factos, acontecimentos que provocam um estado de consciência, como por exemplo: a alegria, o

² Stein explica, em nota, que Husserl chama “*o em que eu sou*” de “ato”, mas Stein partiu do conceito escolástico de ato e, pelo momento, ainda não esclareceu a relação entre o conceito fenomenológico e o escolástico; como vai utilizar o conceito de ato noutro sentido, por agora designa-o por “movimento espiritual” (Stein, 1950, p. 36).

medo etc. O constituir-se da sua realidade está em devir. Embora seja um “eu vivo”, o eu do qual sou consciente experimenta o ser e o não ser, pois a sua vida flui e passa. Será pelos conceitos tomistas de *ato* e *potência* que Stein explica esta passagem.

1.2. O tempo vivido como potencialidade e atualidade

Stein serve-se dos conceitos de ato e potência para explicar o devir que se manifesta de maneira especial na consciência; retoma os conceitos de ato e potência de Tomás de Aquino, segundo o *De ente et essentia*, para quem, o *Primeiro ente* é o *Ser puro* ou *Ato puro*. Por outro lado, para Tomás de Aquino, os entes que recebem o ser de um outro são em potência em relação ao ser que dele recebe (cfr. Stein, 1950, p. 33). Pela potência pode-se conceber diferentes graus de ser que se exprimem pelo grau de atualidade que se manifesta no presente. Indo para além de Tomás de Aquino, Stein chama “ato” aquilo em que me encontro como ente: a minha vida atual” (Stein, 1998, p. 12). Por outro lado, deve-se conceber o ato como ser no durar de uma certa fase, algo que se torna momentaneamente atual e recai no passado, torna-se “inaturalidade”; pois a atualidade, aplicada à vida da consciência, implica uma certa duração, é uma atualidade que não é pura, porque, contém ser e não ser. Por isso, a consciência atual contém passado e futuro, a sua atualidade não é pura. Só Deus é *actus purus*, ilimitado, e por isso puramente atual (Stein, 1950, p. 41). O termo “potência”, por seu lado, é utilizado para o que “ainda não é” e para o que “já não é”, no sentido semelhante ao que Husserl chamava de “protensão” e “retenção” (Stein, 1998, p. 13).

Estas noções vão servir para explicar a passagem ou o devir que exprime o despregar-se da essência da consciência. O ser presente é atual, é o ser real, enquanto o passado e o futuro são inatuais, pois já não estão vivos. As unidades de experiência ao esvaírem recaem no passado; apesar de terem recaído no passado, podem ainda tornarem-se vivas e presentes no futuro. O nosso ser consciente é um ser temporal que está continuamente entre o ser e o não ser, pois que está em devir. No entanto, o eu não passa como as unidades de experiência e, enquanto tal, está sempre presente e sempre vivo.

O eu é, portanto sempre atual, está sempre vivo, presente e real. Por outro lado, toda a corrente de experiência lhe pertence: tudo o que se encontra atrás dele e diante

dele, o que ele foi ou o que será. Duma maneira geral chamamos tudo isso a sua vida (Stein, 1950, p. 50).

O momento presente é, em si mesmo uma passagem, mas não passagem do não-ser ao ser, nem do ser ao não-ser, é passagem de algo intermédio, de algo que já existiu antes como plenamente vivo; neste momento, enquanto vivência já passada não o está, mas pode ainda passar de novo ao modo de ser presente e ser plenamente vivo no futuro. Possui uma duração temporal atual, que é o modo de ser preparatório para o desenvolvimento futuro (Stein, 1950, p. 38).

O meu ser presente é atual e potencial ao mesmo tempo, real e possível; e, na medida em que é real, é a realização duma possibilidade que existia antes. A atualidade e a potencialidade existem como modos de ser no simples fato de ser e podem ser deduzidas dele (Stein, 1950, p. 38).

A autora explica, na obra *Potência e Ato* que, no que concerne à temporalidade, estes conceitos de ato e potência são considerados apenas na esfera imanente à consciência, ao ser finito, e não têm referência, como para S. Tomás, ao *Ato puro*, ao infinito (1998, pp. 12-14). Esta atualidade da consciência não é pura, porém, tanto mais uma criatura participa no ser, tanto mais a sua atualidade é grande (cfr. Stein, 1950, p. 41). O ser humano estando em devir conhece uma progressividade, que é a realização da sua essência, esta realiza-se no tempo, mas requer necessariamente a ideia do intemporal.

A doutrina do ato e da potência é, portanto, lida como uma doutrina do ser e no seu específico de diferentes graus. A atualidade que coincide com o próprio ser, é subdividida, na leitura steiniana de Tomás, em gradações que vão de uma menor a uma maior, (...) de uma maior realidade a um maior ser. Podemos, pois, concluir que o ser não é um conceito unívoco, porque no seu seio é subdividido em diferentes níveis (Tommasi, 2012, p. 81).

Por outro lado, ato e potência, manifestam-se como factos antropológicos fundamentais, que estão estritamente ligados com a

temporalidade e com o desenvolvimento do ser pessoal. Este requer a ideia de um ser que não conheça devir nem passagem que seja intemporal.

I.3. Finitude e temporalidade. O debate com Heidegger

O tempo vivido na consciência é constituído por uma linha puntiforme. Não é possível, porém, conceber a extensão da existência só a partir de uma atualidade puntiforme (Stein, 1950, p. 38). No entanto, posso experimentar uma certa permanência do ponto de vista existencial.

Conservando na minha memória o meu ser passado e imaginando no meu espírito o meu ser futuro, sem lhe dar estritos limites, obtenho a imagem de um passado e de um futuro, de um ser permanente, quer dizer: de uma extensão da existência [...] mas na realidade o meu ser encontra-se como sobre o gume de uma faca (Stein, 1950, p. 38).

Nesta extensão da existência encontra-se, segundo a autora, todo o mistério do tempo, pois o passado e o futuro não são fixos e não contêm nenhum ser permanente. O presente é, pois, uma passagem e, nesta passagem, define-se o tempo. Aparece aqui, na definição do tempo, a caracterização do ser “do ser finito”. Os conceitos de ato e potência permitem descrever uma certa permanência, mas esta é uma permanência em devir, que contém algo de ser, mas é também não-ser (cfr. Stein, 1950, p. 36). O que nos aparece como um ser permanente é uma passagem contínua.

O tempo revela, pois, a finitude do ser humano, uma vez que a corrente puntiforme encontra alguns momentos intermitentes, lapsos não abarcáveis pela memória. O “eu vivo”, que em si dá a vida aos seus conteúdos de experiência, não pode, porém, emprestar-lhes a atualidade do “ser vivo pleno”, porque lhe escapam temporalmente devendo reatualizá-los com novos atos vivificadores. “A existência atual é um simples ponto de contacto com o ser... num só ponto, ‘algo de dado’, e ao mesmo tempo ‘enquanto dado’ algo de ‘tirado’, um ser suspenso entre o não ser e o ser” (Stein, 1950, p. 39).

O tempo mostra, assim, a finitude do ser humano, mas revela ao mesmo tempo que a temporalidade, diferentemente de Heidegger, não pode explicar o ser humano. Se este está, como em Heidegger, lançado na existência, tem, contudo, a necessidade de entender como foi lançado na existência (cfr. Stein, 1950, p. 52). A finitude do ser humano é conatural

ao seu ser temporal, pois a essência do homem está em devir; por outro lado, a existência não pode explicar-se só temporalmente. A vida do eu, emerge da sua interioridade, de algo de profundo, embora nunca totalmente transparente; emerge também do exterior, da percepção. O eu manifesta, pois, uma dupla transcendência: em relação ao seu próprio interior e em relação ao exterior (cfr. Stein 1950, p. 51). Mas a finitude emerge, sobretudo, da contingência que o eu experimenta, não obstante seja indubitável. Sente-se lançado na existência, mas não pode explicar por si mesmo a sua existência e a sua origem; e aqui reside um debate de Stein com Heidegger (cfr. Stein 1950, p. 52).³

Stein reconhece como Heidegger a finitude do ser humano, mas ambos a interpretam em direções opostas: enquanto a finitude em Heidegger não tem um contrário, pois que não designa outra coisa senão o horizonte da existência, Stein coloca-a imediatamente em relação com o infinito, invocando indiretamente a 3^a Meditação de Descartes (cfr. Bouillot, 2015, p. 235). De facto, a partir das diferentes características da finitude, o ser humano pode bem representar-se por contraste com um ser infinito. Pensar-se como finito só é possível em relação à ideia do infinito (cfr. Stein, 1962, pp. 69-135). A ideia do infinito representa aqui um significado heurístico: impondo-se ao espírito, esclarece o sentido do ser temporal; a ideia do infinito é aquela de um ser totalmente em ato, a do ser atual, do *actus purus* (cfr. Stein, 1950, p. 41).

Por meio dos conceitos de ato e potência, Stein descreve a temporalidade da consciência em devir, pois é temporal; contudo, paralelamente à ideia de ser temporal, contrapõe-se a ideia de um ser eterno sem devir, este representa a plenitude do ser, o ser pleno. Nesta contraposição evidencia-se, por contraste e por semelhança, um tipo de analogia, entre o ser temporal em devir e o ser eterno. De facto, o eu finito, embora não esteja sujeito à passagem, precisa continuamente de receber o ser, por seu lado, o ser eterno já é totalmente em ato e não contém nenhuma potência.

II. Da analogia temporal à analogia da pessoa

A partir da finitude da consciência com a consequente análise da temporalidade que lhe é intrínseca, Stein estabelece uma analogia

³ Veja-se em especial a nota 40 onde a autora explica que não pode sufocar (esconder) esta questão, pois o ser humano exige um ser que seja fundamento do seu fundamento.

requerida pela própria natureza do eu; enquanto eu consciente e vivo não pode permanecer na finitude. Este, requer a exigência de compreender a sua origem e o seu fundamento. Stein estabelecerá assim uma primeira analogia temporal e, como consequência desta, chegará a uma outra analogia ainda mais original, a analogia da pessoa, passando de uma analogia do “eu sou”, para uma analogia da pessoa na sua natureza inter-relacional. Deste modo, a autora traça o caminho de ascensão para o sentido do ser.

II.1. Analogia temporal

Precisamente, por causa do seu devir e passagem, e por causa da particularidade do seu ser, que se prolonga de momento a momento, o ser finito pode chegar à ideia do ser eterno. O eu, embora marcado pela finitude, “parece estar mais próximo do ser puro, pois não apenas, chega de momento a momento ao nível do ser, mas também é conservado no ser a todo o momento” (Stein, 1950, pp. 53-54), embora não sem mudança e possuindo um conteúdo de vida continuamente mutável.

A partir do momento em que é o ser atual, é algo parecido com um modo de ser sem mais, com o ser pleno que não conhece nem mudança nem tempo. Mas porque é somente por um momento, também não é o ser pleno, a sua caducidade encontra-se já no ser momentâneo. Este não é senão um *analogon* do ser eterno, que é imutável e que por tal razão é pleno em cada instante; [...] o ser temporal é uma imagem que tem uma certa semelhança com o original que oferece muitas dissemelhanças (Stein, 1950, p. 37).

Na esteira de Descartes, Stein chega à conclusão que no fundo de mim mesmo encontro a ideia de algo que é imutável e eterno. “[...] nesta divisão de *ser* e *não-ser*, de carácter impreciso, manifesta-se a ideia do ser puro, que não tem não-ser [...] não é temporal, mas eterno” (Stein, 1950, p. 36). Stein passa, assim velozmente, à diferença entre ser finito e ser eterno; reafirma assim, que, no fundo da consciência, está inscrita a ideia de um ser eterno. Retoma uma ideia de *Potência e ato* (1998), em que no fundo da vida da consciência se pode encontrar a presença de um ser absoluto (cfr. Stein, 1950, p. 36). Enquanto ideia, o eterno emerge imediatamente em simultâneo com a vida da consciência, esta é

temporal e, nesta temporalidade que “eu sou”, clarifica-se e declina-se ao mesmo tempo a *analogia entis*.

Deste modo, o ser eterno e o ser temporal, o imutável e o mutável e igualmente o não-ser são ideias que o espírito encontra em si mesmo, não são deduzidas de outro lugar. No que as concerne, uma filosofia partindo do conhecimento natural tem um ponto de partida legítimo. A *analogia entis*, também ela considerada como relação entre o ser temporal e o ser eterno, torna-se já manifesta neste ponto de partida (Stein, 1950, p. 37).

Stein evidencia, neste ponto de partida, uma forma de analogia entre o ser temporal e o ser eterno (cfr. Stein, 1950, p. 43). Há, de facto, uma certa semelhança entre esta atualidade do eu puro e a atualidade do *Ser primeiro* que é *Ato puro*. A ideia do ser mutável requer o imutável, o tempo requer a noção de eternidade. Se o devir não pode ser pensado sem relação ao ser pleno, para o qual tende, e, em relação ao qual o ser potencial não para de se ultrapassar, uma relação analógica pode então ser legitimamente colocada entre o ser pleno “autêntico e verdadeiro” e o ser finito, “fugaz e passageiro” (Bouillot, 2015, p. 237). Trata-se de uma relação entre dois seres, como explicita o título da obra: ser finito e ser eterno são dois seres diferentes, mas em comunicação (cfr. Tommasi, 2012, p. 78). Entre estes, pode estabelecer-se uma semelhança apesar da dissemelhança ser maior do que a semelhança. “O ser temporal é uma imagem que tem uma certa semelhança com o original, mas que oferece muitas dissemelhanças”.⁴

O ser é, pois, definido como estruturalmente temporal e o ser do eu, em modo especial, “tem necessidade do tempo”; contudo, a verdadeira atualidade do eu não é tanto um acontecimento, quanto uma perfeição, o que se é no presente é o desdobramento de uma possibilidade da própria essência. De facto, “o que faz um homem é a realização do que ele pode e o que ele pode é a expressão do que ele é” (Stein, 1950, pp. 40-41). Por meio do seu devir, o *ego* faz a experiência subjetiva de diferentes graus de ser, que o afastam ou aproximam da plenitude do ser. O eu,

⁴ Stein cita aqui a formulação doutrinal do princípio de analogia determinada no *IV Concílio de Laterão*, 1215, Dz. 432.: “[...] inter creatoram et creaturam non poteste tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (Stein, 1950, p. 37, nota 13).

pelo facto da sua atualidade durável, está mais próximo da plenitude do ser do que as suas vivências mutáveis.

A partir da experiência dos graus de ser que lhe são acessíveis e fazendo abstração de tudo o que lhe aparece como deficiência de ser, o eu pode conceber um ser que seja pura plenitude de ser (cfr. Bouillot, 2015, p. 237). Só em Deus, todas as possibilidades são atualmente e no máximo grau desdobradas num presente eterno, e, por isso, se pode dizer, que em Deus ser e essência coincidem, como tinha explicado Tomás de Aquino no *De ente et essentia*, (livro IV; Aquino, 1971, p. 63). Pelo contrário, no ser humano, diferentemente de como concebeu Heidegger, pelo facto de estar em devir, a essência está em contínua atualização. Stein critica Heidegger quando este afirma que a “essência é a existência” atribuindo assim ao homem o estatuto de um pequeno Deus (cfr. Stein, 1962, p. 86).

Afirmar que o ser temporal é um *analogon* do ser eterno, significa reconhecer “uma concordância do ser em todo o ente, mas concordância à qual corresponde uma maior não-concordância” (Stein, 1950, p. 44). Ora, se expressões idênticas podem ser utilizadas para o ser temporal e para o ser eterno, não é nem num sentido unívoco nem num sentido totalmente equívoco. Implicitamente Stein refere-se à *analogia entis* que Tomás de Aquino introduz na *Suma Teológica*, como também no *De Veritate*, a propósito, precisamente, dos nomes de Deus. Certos nomes são “atribuídos a Deus e às criaturas segundo a analogia, isto é: segundo uma certa proporção”, o que significa: nem equivocadamente nem univocamente (cfr. Bouillot, 2015, p. 237). Ora, para Stein, afirmar que Deus é um ou que Deus é a sua essência (cfr. Stein, 1950, p. 40) significa que ele é “ser verdadeiro”, “aquele que é”. Por tal motivo, Deus ter-se-á atribuído, segundo a famosa passagem bíblica (Ex. 3, 14) que Stein lê na esteira de Agostinho, o nome de “ser” (cfr. *De Trinitate*).⁵ Pois, Agostinho refere que a fórmula do Êxodo: “Eu sou aquele que sou” (cfr. Stein, 1950, p. 317),⁶ é a mais apropriada para nomear Deus. Esta escolha referencial não é casual em Stein, pois transformará a analogia de proporcionalidade de Tomás de Aquino na analogia do “Eu sou”, que se funda, precisamente, na interpretação metafísica que Agostinho propõe

⁵ Stein refere-se ao de *Trinitate*, I, 1, 2, em que Agostinho cita Ex. 3,14.

⁶ Na página citada a autora faz referência à tradução hebraica, segundo a qual dever-se-ia ler: “eu serei aquele que serei”, no entanto, Stein explica que se atém à tradução de Agostinho acima referida na nota precedente.

da fórmula do *Êxodo*. Por isso, Stein confessará, a propósito de *Ser finito e ser eterno*, que, não obstante tenha partido de Tomás de Aquino, a obra se tornou fortemente Agostiniana (cfr. Stein, 2002, p. 1372).⁷ De facto, o ser é aqui concebido em chave pessoal e relacional.

II.2. Analogia da pessoa

Segundo a sua formação originária, como fenomenóloga, Stein obedece ao facto. O facto que se evidencia na experiência da finitude, não é apenas, como na análise de Heidegger, a angústia e o medo: esta não é a experiência mais originária, é antes um sentimento doentio, fruto de uma vida experienciada na superficialidade (cfr. Stein, 1950, pp. 55-56). Normalmente caminhamos numa grande segurança, também ela ilusória. Ao facto inegável de ser conservado no ser de momento a momento e de ser exposto à possibilidade do não-ser, corresponde um outro facto, também inegável: “no meu ser fugaz eu abraço um ser duradouro” (Stein, 1950, p. 57). A experiência de ser conservado no ser traduz-se num sentimento que Stein evidencia como sendo de segurança. Este provém da vivência religiosa (cfr. Bouillot, 2015, pp. 245-246),⁸ tal sentimento coloca-me diante do ser:

Sinto-me apoiado e esse apoio dá-me calma e segurança.
Não a segurança autoconfiante do homem, que
permanece firme na sua própria força, mas a doce e feliz

⁷ Edith Stein faz tal afirmação na *Carta de 21 de Maio de 1941 ao P. H. Boelaars*.

⁸ Na página acima citada, Benedicte Bouillot mostra como Stein teria sido influenciada por A. Reinach, fenomenólogo em Göttinga até 1917, que tinha um projeto de fenomenologia religiosa do qual a própria tomou conhecimento. “L'évocation d'un 'esprit protecteur' et d'un 'sentiment de sécurité' témoignent très clairement de l'influence des écrits d'Adolf Reinach sur la pensée steinienne. Ce phénoménologue, bras droit de Husserl à Göting et grand ami d'Edith Stein, a rédigé au front, au cours de la Grande guerre, des fragments constituant l'ébauche d'une phénoménologie de la religion [...]. Suite à la disparition de Reinach en 1917, Edith participe au classement des notes du philosophe et à la préparation de la publication de ses manuscrits, lesquels lui font une forte impression. [...] Le sentiment de sécurité (*Geborgenheit*) est présenté dans ces fragments comme révélateur de Dieu : 'L'expérience absolue de la sécurité qui pénètre celui qui jusque-là était incroyant, le mène à Dieu...'" (Bouillot, 2015, 245).

segurança da criança conduzida por um braço forte. Uma segurança que vista objetivamente não é menos racional. De facto, poder-se-ia definir *racional* a criança que vivesse com o medo que a sua mãe a deixasse cair (Stein, 1950, p. 57)?

Vemos aqui o culminar pessoal da analogia, trata-se da relação de uma criança com a sua mãe (cfr. Tommasi, 2012, p. 88). Stein procurando descrever fenomenologicamente a vida do eu, evidenciou uma dialética entre o ser e o nada, o eu tem um ser que não se pode descrever como um ser pleno e por isso está submetido à contingência da condição temporal que o expõe ao nada. No entanto, também objetivamente, percebe uma segurança habitudinária do próprio ser que lhe permite descrever a angústia como um estado não comum. De onde vem ao eu esta segurança? É esta a dinâmica que permite chegar ao ser eterno. Tal dinâmica é paralela e, de certo modo, dependente da transcendência interior. A qualidade relativa ao sentimento do eu em relação à sua própria vida, provém do profundo do eu e toma posse do próprio eu (cfr. Tommasi, 2012, p. 88). Esta qualidade normalmente é de segurança, mas não se trata de um terreno absolutamente certo, pois é constantemente exposto à mudança e à possibilidade do nada. Por outro lado, a angústia não parece ser descritível como uma condição normal do eu, por isso o sentido da certeza deve ser atribuído a um outro: “[...] no meu ser, deparo-me [*ich stoße*] com um outro ser que não é meu e que é o suporte e o fundo do meu ser o qual não tem apoio nem suporte em si mesmo” (Stein, 1950, p. 57).

Trata-se de uma experiência que é ao mesmo tempo uma evidência por onde “Stein estabelece *um ponto de contacto* entre Deus e o homem: a maneira pela qual ‘Deus vem à ideia’ e pela qual se manifesta, na imanência da consciência” (Bouillot, 2015, p. 250). É uma experiência que acontece sem mediação externa (cfr. Stein, 2004, p. 57), como uma certeza que não se obtém pela racionalidade filosófica. Stein, de facto, indica dois caminhos possíveis do conhecimento do ser eterno: o da fé e o da filosofia.

Posso chegar a este fundo que eu toco em mim mesmo a fim de conhecer o *ser eterno* por dois caminhos. O primeiro é o da fé [...], [que] não é o do conhecimento filosófico. [...] A filosofia [...] é o caminho do pensamento que tira as suas conclusões; é o caminho percorrido pelas

provas da existência de Deus. O fundamento e a origem do meu ser, como de todo o ser finito, pode em conclusão, ser apenas um ser, que ao contrário do ser próprio do homem, não seja um ser recebido: este ser deve vir de *si mesmo*; é um ser que, contrariamente ao que tem um início, não pode não ser, mas é necessário (Stein, 1950, p. 57).

Podemos averiguar, por meio da descrição da vivência religiosa da confiança descrita anteriormente, que na investigação fenomenológica da “consciência interna do tempo”, os termos heideggerianos e as categorias aristotélicas e tomistas de ato e potência, foram chamadas em questão de uma maneira original. A analogia do ser, lida temporalmente, tornou-se analogia da pessoa. No entanto, Stein quer sublinhar que não se trata de uma passagem lógica, como acontece nas provas da existência de Deus; o caminho da fé conduz à experiência de um Deus próximo, mas também não é uma certeza clara, mas antes, uma percepção muito obscura, pois o próprio Deus abaixa a sua linguagem ao nível dos cânones humanos para nos tornar compreensível o incompreensível (cfr. Stein, 1950, p. 58). A experiência da fé, segundo a autora carmelita, dá um conteúdo importante que pode enriquecer a filosofia.

Stein compreende que a sua tarefa “é aquela que Husserl e também Heidegger evitavam: ‘a orientação para o absoluto’ – mas na sua especificidade de pessoa” (Gerl-Falkovitz, 2016, p. 229). Trata-se de uma decisão de fundo: a filosofia pode ocupar-se da Revelação (cfr. Stein, 1950, pp. 26, 29-30).⁹ Que exista um tal oposto ao finito que se encontra como fundamento do ser pessoal, tanto a ontologia como a fenomenologia, podem elaborá-lo somente até às fronteiras da experiência empírica (cfr. Gerl-Falkovitz, 2016, p. 229). No entanto, não significa que a filosofia se transforme em teologia, mas que os dados da Revelação se transformam em *hipóteses*, possibilidades de sentido às quais é possível reconhecer uma racionalidade e fecundidade filosófica (cfr. Bouillot, 2015, p. 282).

⁹ Nas páginas citadas, a autora aponta no sentido de uma interdisciplinaridade legítima para fazer progredir a ciência, neste caso, na relação entre Filosofia e Revelação; pois, onde se evidencia a limitação de uma ciência pode ser completada por outra; segundo a terminologia de Perzywara: opera-se uma *reductio ad mysterium*.

A autora retoma o tema da *analogia entis*, no VI capítulo de *Ser finito e ser eterno*, depois de uma longa discussão, nos capítulos III a V, com a ontologia tomista e medieval, em que, aliás, apresenta muitos aspetos inovadores como refere Tommasi (cfr. 2012, p. 91)¹⁰ e que aqui não poderemos analisar. Percebe-se, no entanto, que há uma viragem para a concepção agostiniana, segundo a qual o *Ente primeiro* é uma pessoa (cfr. Stein, 1950, p. 317), “a plenitude do ser é formada pessoalmente” (Stein, 1950, p. 317). O Seu ponto de partida para estabelecer a analogia pessoal é o nome que Deus se deu a si próprio quando se revelou a Moisés: “*Eu sou Aquele que sou*” (Ex. 3, 14). Trata-se da relação entre dois “*eu sou*”: de facto, “cada um de nós começa um dia a chamar-se *eu*, ainda antes de ter a conceção do seu sentido”. Não obstante toda a finitude do eu, descrita acima e, embora a distância infinita que separa o eu divino e humano, podemos compreender que o “*eu sou*” humano assemelha-se mais ao “*Eu sou*” divino do que todos os outros entes criados, precisamente porque é um *eu*, uma pessoa (cfr. Stein, 1950, p. 319), mesmo se, “não existe em Deus — como no homem — uma oposição entre a vida do eu e o seu ser. O seu ‘*Eu sou*’ é um presente eternamente vivo, sem começo nem fim, sem lacunas e sem obscuridade” (Stein, 1950, p. 319).

Para Stein, a analogia pode estender-se a todo o ente criado, como ela própria refere:

A relação do “*Eu sou*” divino com a multiplicidade do ente finito é a *analogia entis* mais originária. É pelo facto que todo o ser finito tem o seu arquétipo no “*Eu sou*” divino, que tudo tem o mesmo significado. Mas dado que o ser se divide na criação, o ser não possui em todo o ente absolutamente o mesmo significado; ao lado de um sentido comum, encontramos uma significação diferente (Stein, 1950, p. 321).

Em Deus, aquilo que Ele é e o seu ser não se distinguem, mas na criação ele dá origem a diferentes criaturas, que se distinguem do seu ser e do seu “o que”, que se distinguem entre si – há uma multiplicidade de modos de ser. Visto que todas as criaturas provêm de Deus Criador,

¹⁰ Pelos limites impostos ao nosso trabalho não podemos aqui tratar destes aspetos de discussão com a ontologia clássica e tomista, onde trata entre outras, a questão das essências e das essencialidades, da substância e dos transcendentais.

recebem o seu ser do ser de Deus, há também uma unidade entre elas e Deus. O que em Deus é uno, multiplica-se e diferencia-se nas criaturas e tais diferenças têm origem ou são prefiguradas no “*Eu sou*” divino. Esta relação é chamada de analogia, porque há unidade e diversidade. Tudo o que é, foi chamado à existência por Deus e é diferente do seu ser e, contudo, tem alguma participação nele. No entanto, o eu é o ente finito privilegiado, que tem maior similitude com o ser eterno, apesar de haver uma grande distância entre Deus e o homem. “Em que consiste então, o comum entre Deus e a pessoa finita”, pergunta-se Stein já em *Potência e Ato*, “o comum que permite falar em ambos os casos de pessoa? [...] Subsiste uma autêntica analogia entre a pessoa infinita e os sujeitos espirituais que os autoriza também a falar de personalidade” (Stein, 1998, p. 89).

Mas o que é a pessoa? Este “*Eu sou*” de Deus significa que é “um presente vivo e eterno, sem início nem fim. ‘*Eu sou*’ significa: eu vivo, eu sei, eu quero, eu amo” (Stein, 1950, p. 319). O “*Eu sou*” divino não é vazio, mas é formado, pessoalmente, é uma pessoa. “Abraça-se espiritualmente a si mesmo, ou é transparente a si” (Stein, 1950, p. 319). Ora, também o conhecimento de si, efetuado pelo espírito humano, sabe de si por estar imediatamente dentro do próprio eu; mas por experiência, falta-lhe o conhecimento totalmente abrangente, a autoconsciência traz consigo algo de desconhecido — o fundo do eu é subtraído a si próprio. Para clarificar o eu, Stein liga-se à experiência frontal do eu e do tu, como algo de próprio e de estranho, mesmo se há algo em comum: o próprio eu (cfr. Gerl-Falkovitz, 2016, p. 231).

[...] ao eu finito opõe-se um tu, que é um outro eu, seu igual, um ente ao qual podemos dar uma resposta e com o qual o eu, fundando-se na semelhança do ser do eu, vive na unidade de um nós. O nós, é uma forma na qual fazemos a experiência de ser único de uma pluralidade de pessoas (Stein, 1950, p. 323).

A separação entre os dois é sustentada pela unidade do “nós”, este nós, encerra o ser de uma multiplicidade de pessoas, a unidade e a multiplicidade não se confundem, nem obrigam o eu a dividir-se. Mesmo se, com as devidas diferenças, também em Deus existe, analogicamente, uma unidade perfeita do nós que não pode ser alcançada por nenhuma comunidade de pessoas finitas. “Stein pensa que o plural ‘*façamos o*

homem à nossa imagem e semelhança' seja o primeiro indício do misterioso nós de Deus" (Gerl-Falkovitz, 2016, p. 231).

Ao lado da manifestação do nome divino "*Eu sou*" encontra-se no Antigo Testamento a fórmula a propósito da criação: "Façamos o homem à nossa imagem" [...]; convém também notar as palavras do Salvador: "Meu Pai e eu somos um só". O nós, enquanto unidade constituída pelo eu e o pelo tu, é uma unidade superior àquela formada pelo eu. É [...] uma unidade de amor [...]. "*Eu sou*", equivale a Eu dou-me inteiramente a um tu, onde eu não faço que um com um tu e assim nós somos um (Stein, 1950, pp. 323-324).

Deste modo, Stein concebe uma analogia que encontra a sua expressão mais completa na analogia da pessoa (cfr. Tommasi, 2012, pp. 12 e 89), que é estabelecida entre a pessoa divina e a pessoa humana. A dimensão relacional e individual constitui a natureza de ambas, pelo que, também aqui, se pode constituir uma outra analogia, não apenas uma analogia do "*eu sou*" que indica a individualidade própria e única, mas uma analogia que evidencia o carácter relacional, constituinte tanto do ser de Deus como da pessoa humana. De facto, faz parte da essência divina ser em três pessoas.

O ser divino é o arquétipo (*Urbild*) do ser pessoal finito (cfr. Stein, 1950, p. 323). No entanto, no ser humano, o ser único não suprime a multiplicidade e a pluralidade das pessoas. A diversidade pertence à essência do eu, mas a unicidade não suprime a multiplicidade; a diferenciação é uma diferenciação da essência, a comunidade do nós, deixa lugar para uma maneira de ser pessoal que distingue o eu de qualquer outra coisa. Ora, uma tal diferenciação não deve ser tida em conta quando se trata das Pessoas divinas. Nestas, "a essência na sua totalidade é comum às três pessoas" (Stein, 1950, p. 323). Permanece somente a diversidade das pessoas enquanto tal: uma unidade perfeita que nenhuma comunidade de pessoas poderia alcançar (cfr. Stein, 1950, p. 323).

III. Analogia ascendente e analogia descendente

Mesmo se o conceito de analogia da pessoa remonta já a Boécio que o aplica ao mesmo tempo ao homem, a Deus e aos anjos (cfr. Betschart, 2017, p. 306), a maneira como Stein aborda o tema é original,

enquanto articula uma concepção escolástica e uma concepção moderna da pessoa humana. Para além do mais, o interesse de Stein não é elaborar uma definição de pessoa, nem do ponto de vista histórico nem fenomenológico, mas esclarecer o sentido do ser humano, como mostrará o seu processo de ascensão ao sentido do ser. Ao admitir que a Revelação pode servir de hipótese para a Filosofia (cfr. Stein, 1950, p. 30), a autora quer, através da analogia, chegar ao ser trinitário, para a partir de lá, esclarecer o sentido da pessoa humana (cfr. Savian Filho, 2016, p. 20). O processo de ascensão conhecerá, pois, dois momentos: um de subida que vai dos capítulos II a VI de *Ser finito e ser eterno*, e um de descida, evidenciado nos capítulos VII e VIII, afim de chegar a uma compreensão mais profunda do ser finito (cfr. Bouillot, 2015, p. 220) concebido agora como pessoa. Os autores medievais que aplicaram a analogia da pessoa ao ser trinitário, fizeram o processo inverso, partiram do ser humano para explicar o ser trinitário (cfr. Savian Filho, 2016, p. 21). Stein, pelo contrário, afirma que:

A busca do sentido do ser conduziu-nos ao Ser que é o autor e a imagem primitiva (*Urbild*) de todo ser finito. Ele revelou-se-nos como o Ser em pessoa, e mesmo como um ser em três pessoas. Se o Criador é a imagem primitiva da criação, então não deve haver na criação uma imagem da unidade trinitária do Primeiro Ser, por mais remota que seja? E, de lá, não seria possível chegar a uma compreensão mais profunda do ser finito (Stein, 1950, p. 328)?

Stein parte, pois, do modelo trinitário para compreender a pessoa humana. Trata-se de tomar o Ser primeiro como arquétipo do ser criado. Com o processo de ascensão Stein chega ao Ser Primeiro, concebendo-o como Pessoa. A partir daí, o ser humano vai ser compreendido como imagem do seu Criador de quem recebe o ser. A pessoa humana deve compreender-se não somente como imagem, mas sobretudo, na relação com o seu Criador. Pelo que, o processo analógico inverte-se agora, já não para falar de Deus por analogia com a pessoa humana, mas para falar da pessoa humana por analogia com a pessoa divina. Pode-se chamar este segundo movimento do processo analógico, analogia descendente.¹¹

¹¹ Este método de analogia ascendente e descendente faz recordar o Platão do sétimo livro da *República*, onde os filósofos depois de terem contemplado

A analogia que ela estabelece não se restringe somente ao campo espiritual, referindo-se, por exemplo, à inteligência, à memória e à vontade, como fez Santo Agostinho (cfr. Stein, 1950, p. 413), mas inclui também o corpo e a alma (cfr. Stein, 1950, p. 426). A unidade de essência entre as pessoas divinas torna-se modelo para a compreensão da unidade existente entre corpo, alma e espírito. Ao apresentar a Trindade como modelo do ser humano, Edith Stein exige que se abandone toda a concepção tripartite que tome o corpo, a alma e o espírito como realidades independentes ou marcadas por alguma fronteira (cfr. Savian Filho, 2016, p. 24).¹² Se o modelo da Trindade é a “inabitação”, entre Pai, filho e Espírito Santo, do mesmo modo, a pessoa humana, imagem da Trindade, é a “inabitação” viva de corpo, alma e espírito (cfr. Savian Filho, 2016, p. 24). No entanto, Stein não está interessada em estabelecer o que as pessoas humanas têm em comum segundo a espécie, mas em fazer notar a marca individual e única de cada ser humano que se aperfeiçoa e realiza na relação única e pessoal que cada um é chamado a descobrir e a desenvolver respondendo ao apelo que lhe é feito, também de maneira pessoal e única. Neste caso, a imagem de Deus está de modo particular na alma, enquanto formadora de toda a pessoa (cfr. Betschart, 2017, p. 307). Enquanto alma espiritual, deve reproduzir a imagem de Deus numa maneira totalmente pessoal (cfr. Stein, 1950, p. 461).

Conclusão

A analogia enquanto relação de imagens, exige uma oposição entre o ser eterno e o ser finito [...]. A autonomia do que é criado, não é comparável somente à autonomia da imagem em relação ao modelo, ou da

as ideias são convidados a descer de novo para reorganizar a *Polis* segundo o modelo contemplado (cfr. Platão, *República* VII, 540a-540c). A relação entre Stein e Platão já foi estudada, embora não fosse focado este paralelo, que na nossa opinião, consiste simplesmente numa inspiração. Sobre a relação Stein-Platão, cfr. Santos (2017).

¹² O autor chama a atenção para a seguinte afirmação de Stein: “lá onde existe corpo animado existe também uma alma e onde existe alma existe também um corpo animado” (Stein, 1950, p. 339); e ainda “A divisão tradicional tripartite: corpo - alma - espírito, não deve ser compreendida como se a alma do homem fosse um terceiro domínio entre os dois outros independentes dela” (Stein, 1950, p. 342).

obra de arte em relação ao artista. É mais precisamente a relação da imagem refletida no objeto refletido ou do raio refletido na luz que pode servir de termo de comparação (Stein, 1950, p. 321).

Stein sublinha que a dissemelhança entre o Criador e a criatura é maior que a semelhança. No entanto, o “*eu sou*”, traça o elemento fundamental que permite falar de ambos, sem utilizar uma linguagem nem em sentido unívoco, nem equívoco. Se o “*Eu sou*” de Deus é vida e amor, que se manifesta numa tensão de um *Eu* para um *Tu* e, enquanto tal, tem a sua perfeição em si mesmo, por outro lado, está em tensão para fora de si. Também o eu humano, enquanto não já apenas um *eu puro*, mas um eu espiritual, está numa tensão para com a sua interioridade (alma) e para com a exterioridade.

Uma diferença fundamental entre o “eu sou” humano e divino, é que no “Eu sou” de Deus, a sua vida e o seu ser têm a sua plenitude em si mesmo. O “*eu sou*” humano, por seu lado, experimenta a sua finitude, o seu ser é um ser recebido. Por tal motivo, o sentido do ser (finito) é também ele dinâmico: a sua essência, enquanto se realiza no tempo, apresenta um elemento estável e outro dinâmico (cfr. Betschart, 2017, p. 317); é uma perfeição em contínuo desenvolvimento. É na interioridade, no mais profundo da alma, que reside o seu núcleo onde está inscrita aquela imagem divina que corresponde à sua essência própria e pessoal. Tal imagem, informa toda a pessoa. Esta, não obstante, a sua natureza tripartite de corpo (*Leib*) alma e espírito, forma uma unidade em que os vários elementos não podem ser concebidos separadamente, mas como “inabitação”, formando o todo da pessoa. A imagem pessoal e única, não é incompatível com a dimensão relacional da pessoa. Stein, desde a sua tese doutoral, mostrará que a um eu se contrapõe um tu, que me leva a descobrir a minha própria identidade.

Ora, o caminho de ascensão ao sentido do ser levou-nos a compreender que a constituição finita e temporal da consciência, por um lado, e a natureza transcendental do eu por outro lado, requerem necessariamente a compreensão de que, no meu ser finito sou abraçado e mantido no ser por um ser que não é meu, este é atemporal e eterno. Tal ser, manifestou-se como um ser pessoal, pois Stein compara tal relação àquela de uma criança com a sua mãe; pois o ser infinito dá ao eu finito um sentimento de segurança. A autora interpreta então a analogia como relação entre duas pessoas. Uma vez que *o Ente Primeiro é uma pessoa*, e

que também o conhecimento mais evidente que tenho de mim mesmo é a evidência de “eu sou”, então a analogia é concebida entre o “*eu sou*” humano e o “*Eu sou*” divino, nome com o qual Deus se designou a si mesmo. A autora passa da “analogia do ente”, a uma “analogia temporal” e desta a uma “analogia da pessoa”. Para efetuar tal passagem, serviu-se das análises fenomenológicas e da discussão com a ontologia heideggeriana e medieval, nomeadamente tomista. No entanto, para alcançar o sentido do ser, como um ser pessoal, Stein propõe a categoria do encontro (cfr. Gerl-Falkovitz, 2016, pp. 230-231). Assim como o ser de Deus é um ser Trinitário que vive a plenitude de vida, numa tensão de doação de um ao outro e essa relação é uma relação de amor, assim também o ser humano só realiza a plenitude da sua essência, vivendo uma relação de amor para com o ser do qual recebe o ser e a vida e pelo qual foi criado. Na esteira de Agostino, Stein encontra, no fundo da alma, o amor como a imagem mais profunda de Deus na pessoa: “Se Agostinho não menciona o amor na tríade, memória-inteligência-vontade [...] é porque o amor pode ser considerado como o fundamento e finalidade desta tripla atividade espiritual” (Stein, 1950, p. 417).

O amor não constitui apenas uma imagem da racionalidade da pessoa, mas é a *marca (experiência)* que une o sentimento à racionalidade e estas à memória. A memória, também para Stein, como para Agostinho, é fundamental, pois que ser pessoa é ser consciente do meu ser juntamente com a capacidade de dispor livremente de si. A memória é para Stein um dos traços fundamentais da característica do eu como pessoa, pois que representa a consciência que se tem de si. Por outro lado, o amor recebido exige por parte daquele que o recebe correspondência ao amor de Deus. O amor, para ser autêntico, deve ser sempre um dom de si mesmo. Neste sentido, é inseparável do amor pelo próximo, pois que devemos amar o próximo por amor de Deus (cfr. Stein, 1950, p. 419).

Pela analogia do “eu sou” e mais especificamente a analogia da pessoa, Stein ultrapassa a fenomenologia e a ontologia que, por vezes, se confinam a uma explicação racional da experiência empírica. Por outro lado, na expressão de H. B. Gerl-Falkovitz, o termo “pessoa” apresenta mais conteúdo em relação ao termo “ser”. A pessoa compreende seja o ser que o (auto-) conhecimento e reconhecimento de uma “plenitude” atribuída; a categoria “pessoa” realiza um passo para além da onto-teologia e da análise do eu para o reconhecimento de ser dado por um

doador (cfr. Gerl-Falkovitz, 2016, p. 232).¹³ Partindo da hipótese de que a Revelação pode enriquecer a reflexão filosófica, Stein encontra no “Eu sou” divino, a confirmação de que o ser recebido é uma pessoa, ou um ser em três pessoas. Este ser do qual trago em mim a imagem, e do qual só se pode falar por analogia, é um ser que não constitui o ser finito, no entanto, é acolhido por ele.

Separando o ser finito do ser eterno – a pessoa criada da pessoa divina – e mantendo a assimetria entre as duas (no grau assimétrico da capacidade de dedicação), Stein consegue evitar um monismo fácil da constituição recíproca. A ponte entre os vários âmbitos do ser torna-se amor expresso pessoalmente no Deus-Homem, isto é, Cristo. Mas em tudo isto, o dizer-tu e o dizer-eu humano e divino tornam-se expressamente diferentes (Gerl-Falkovitz, 2016, p. 233).

Referências bibliográficas

- Agostinho. (1948). *Obras de San Agustín. Volumen V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. L. Arias (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bouillot, B. (2015). *Le noyau de l'âme selon Edith Stein : De l'époque phénoménologique à la nuit obscure*. Hermon éditeurs.
- Betschart, C. (2017). L'interprétation structurelle et relationnelle de *l'Imago Dei*. Proposition d'articulation à partir d'Edith Stein et sa conception de l'individualité de la personne humaine. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 101, 287-319.
- De Aquino, T. (1971). *L'être et l'essence*. C. Capelle (trad.). Vrin.

¹³ A autora refere que Stein, pela categoria do encontro e do amor, ultrapassa a “onto-teologia”; uma referência indireta a Heidegger, que pensava ultrapassá-la por “coo-pertença” da *identidade* e da *diferença* (cfr. Heidegger, 1957, pp. 70-71). Deste modo Heidegger não ultrapassa a onto-teologia, mas permanece na imanência; Benedicte Bouillot refere que Stein opera pela analogia uma “rutura com a imanência” à maneira de Levinas. Tal rutura acontece, porque a temporalidade é já em si puntiforme e, do ponto de vista existencial, não é sustentável. A experiência faz remontar a um *Outro Ser*, que tanto do ponto de vista racional, como existencial se torna evidente e cuja *ideia* e *experiência*, se encontra em mim. Sobre “a rutura da imanência em Edith Stein”, cfr. Nunes (2018, pp. 833-840).

- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2016). Persona. Il percorso del pensiero di Edith Stein dalla fenomenologia attraverso l'ontologia fino alla dottrina della persona. *Aquinas*, 59, 227-234.
- Gilbert, P. (2016). Sur l'analogie – Erich Przywara (1889-1972). *Aquinas*, 59, 329-356.
- Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Neske.
- Nunes, E. (2018). Do Ser Finito ao Ser Eterno: a Analogia do “Eu Sou” em Edith Stein. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 74(2-3), 811-842. DOI: http://doi.org/10.17990/RPF/2018_74_2_0811.
- Platão. (2001). *República*. M. H. Rocha Pereira (trad.). Fundação Calouste Gulbenkian.
- Santos, G. L. (2017). Edith Stein e a Filosofia de Platão. *Revista de Filosofia de Aurora*, 29(48), 819-839. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.048.D507>.
- Savian Filho, J. (2016). A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. [Texto não publicado]. URL: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>.
- Stein E. (1950). *Edith Steins Werke. Band II. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder.
- ____ (1962). Martin Heideggers Existentialphilosophie. In *Edith Steins Werke. Band VI. Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. (pp. 69-135). Herder.
- ____ (1998). *Edith Steins Werke. Band XVIII. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. Herder.
- ____ (2002). *Obras Completas. I. Escritos autobiográficos y cartas*. J. García Rojo, E. García Rojo, J. Sancho Fermín e C. Ruiz-Garrido (trads.). El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo.
- ____ (2004). *Gesamtausgabe. Band 8. Einführung in die Philosophie*. Herder.
- ____ ([1917] 2008). *Gesamtausgabe. Band 5. Zum Problem der Einfühlung*. Herder.
- Tommasi, F. V. (2012). *L'analogia della persona in Edith Stein*. Fabrizio Serra Editore.
- ____ (2015). Erich Przywara et Edith Stein : de l'analogie de l'être à une analogie de la personne. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 99, 267-279.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1658>

Earth-Sensitive Rootedness: The Crisis Horizon of the Modern World and the Opening up of Public Space Phenomenology to Ecology in Hannah Arendt's Thought

El arraigo sensible a la tierra: el horizonte de crisis del mundo moderno y la apertura de la fenomenología del espacio público a la ecología en el pensamiento de Hannah Arendt

Agustín Palomar Torralbo
Universidad de Granada
España
agupalomar@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0002-4333-7418>

Recibido: 27 – 01 – 2020.
Aceptado: 04 – 04 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

This paper proposes a reinterpretation of Arendt's political thought from the ecological perspective in the context of the crisis that arose from the emergence of the modern world. Firstly, this crisis is described as stemming from the following reasons: the great transformation of the human condition by technology, the displacement of common sense and sensitive knowledge by science, and the possibility of annihilation of life on Earth. Secondly, the paper points out the way in which Arendt redirects this situation towards a phenomenology of public space. Finally, the work shows how the foundations for looking after the Earth in the public sphere can be found in our sensitive roots to the Earth and in its way of appearing.

Keywords: phenomenology; crisis; public space; atomic bomb; sensitivity; nature.

Resumen

Este trabajo plantea una reinterpretación del pensamiento político de Arendt desde la perspectiva ecológica en el contexto de la crisis que se abre con el surgimiento del mundo moderno. Para ello, en primer lugar, se describe esta situación de crisis a partir de las siguientes razones: la profunda transformación de la condición humana por la tecnología, el desplazamiento del sentido común y del conocimiento sensible por la ciencia y la posibilidad de aniquilación de la vida en la Tierra. En segundo lugar, se señala el camino por el que Arendt reconduce esta situación hacia una fenomenología del espacio público. Y, por último, el trabajo expone de qué modo en nuestro arraigo sensible a la tierra y en su modo de aparecer puede encontrarse el fundamento para que podamos hacernos cargo del cuidado de la vida sobre la Tierra en la esfera pública.

Palabras clave: fenomenología; crisis; espacio público; bomba atómica; sensibilidad; naturaleza.

Como es bien sabido, hacia el final del prólogo de *La condición humana* Arendt nombra la tarea del pensamiento como “meditación” (*Besinnung*) (cfr. Arendt, 2002b, p. 13). Esta tarea, dice ella, consiste en algo sencillo: “nada más que pensar en lo que hacemos” (Arendt, 1993, p. 18). Meditar es la tarea que se impone el pensamiento para hacerse cargo de la experiencia. La meditación, como forma de reflexión filosófica, no toma a la experiencia como objeto de aplicación de unas categorías dadas, ni tampoco como objeto de estudio científico, por ejemplo, a través de modelos experimentales o estadísticos, sino que la toma como algo que desafía nuestro modo de comprensión del mundo y que nos impele a conducirnos en él de un modo nuevo. La meditación es un ejercicio de reflexión teórica que tiene su origen en la experiencia y que está orientada o, mejor dicho, reorientada a la propia experiencia. Esta reorientación se pone primordialmente en marcha cuando el horizonte de sentido de nuestro mundo desaparece y sobreviene la experiencia de una crisis. En la meditación, la actitud con la que confiadamente estábamos en el mundo queda, por decirlo así, en suspenso y redirigida al lugar de nuestro retiro, no para mantenernos ahí, al solaz del trabajo del mundo, sino para preparar decididamente nuestra vuelta a él.

Heidegger, en la estela de la tradición fenomenológica, habla, por ello, de la meditación como una capacidad del pensamiento para abrir un espacio en el que se mide nuestra capacidad para hacer o dejar de hacer algo: “En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide nuestro hacer y dejar de hacer” (Heidegger, 1994, p. 59). Esa apertura del espacio es ya el ejercicio en el que se considera lo que se puede y no se puede hacer. Dicho de otro modo, la meditación surge como una pugna entre la ausencia del sentido de las cosas de nuestro mundo tal y como hasta ahora habían sido dadas y la necesidad de encontrar un modo distinto de afrontarlas. En la meditación, dicho ahora ya al modo arendtiano, se mide nuestra capacidad de acción ante la experiencia de una crisis. Por esto puede decirse también que la meditación nombra en la tradición fenomenológica el ejercicio que hace posible la propia reflexión (cfr. Heidegger, 1994, p. 59).

Ahora bien, este ejercicio de meditación solo es posible si se evitan dos escollos: el creer que el pensamiento está supeditado a acometer su tarea en el estrecho círculo de las verdades científicas y el creer que

puede discurrir en el amplio y poco riguroso camino de los tópicos envejecidos que se repiten como verdades triviales y vacías. La ausencia de un ejercicio de reflexión que evite escorarse en uno de estos dos escollos, dice Arendt, es una de las características que definen nuestro tiempo (cfr. Arendt, 1993, p. 18). Ahora bien, para ella, esta ausencia vino dada fundamentalmente por la crisis con la que los totalitarismos habían oscurecido el horizonte de sentido del mundo. Si Arendt reclama el camino de la meditación es porque la amenaza ya siempre presente del totalitarismo había puesto de manifiesto la mayor de las crisis del pensamiento: el hecho de que las categorías heredadas de la tradición filosófica se habían vuelto inapropiadas para hacerse cargo de esta experiencia, es decir, el hecho de que para el ejercicio de dilucidación de ese sinsentido ya no resultaban fructíferas las categorías tradicionales. La crisis de sentido de la experiencia totalitaria ya no podía ser aclarada ni comprendida por el pensamiento, esto es, negada, elevada e integrada, para decirlo al modo hegeliano, por el concepto. Pero en la introducción a *La condición humana* esta exigencia del ejercicio de meditación filosófica, aun conservando el trasfondo del ejercicio de comprensión de *Los orígenes del totalitarismo*, viene dada por el modo en que la ciencia moderna había determinado nuestra experiencia en el mundo. La ciencia no es solo un modo más de saber, ni solo un método para conocer, sino la actividad que se ha erigido como la determinante para pensar y configurar nuestro mundo. Esta actividad ya no es, por ello, meramente teórica, aunque tampoco meramente técnica, sino tecno-lógica. Ciencia y técnica están ensambladas de tal modo, formando lo que Heidegger llamó *Gestell*, que no puede aislarse el hacer de una sin el hacer de la otra. El pre-dominio de la ciencia y de la técnica es lo que exige hoy la práctica de la meditación filosófica.¹ Arendt, en la senda de la tradición fenomenológica, hablará en el prólogo de *La condición humana* de esta cuestión como la de la crisis de las ciencias desde el horizonte de sentido que se abre desde la filosofía práctica, esto es, del sentido que se abre en la ética y en la política.

¹ Heidegger, por ejemplo, en el texto surgido entre 1938-1939, titulado *Besinnung*, texto cercano a los *Beiträge*, pone también en relación el modo de pensar de la meditación, como la disposición para la fundación de una decisión, con el modo de pensar de la voluntad de poder en la que todo ente se hace disponible en cuanto producto de la maquinación (*Machenschaft*) (cfr. Heidegger, 2006, pp. 29-30).

Efectivamente, en este texto, que dentro de la estructura arquitectónica de la obra puede considerarse como el que más debe al momento histórico de su redacción durante la Guerra Fría y que justifica los análisis descriptivos desarrollados en los capítulos centrales del libro, esta crisis de sentido viene descrita desde los desafíos que presenta el desarrollo del pensamiento científico/técnico en el mundo contemporáneo. Es en este contexto histórico que, para Arendt, la reflexión tiene que volver a poner su mirada en la esfera política como esfera originaria de la experiencia humana para sopesar ahí lo que ya ha sido hecho, lo que ha dejado de hacerse y lo que nuestro futuro demanda hacer. Y es, justamente, en el contexto de los temores del pensamiento científico/técnico entreverado con el de sus promesas que el pensamiento político de Arendt se abre a la cuestión de una de las mayores crisis que, ya a la altura de su tiempo, se vislumbraba en el mundo por venir: la crisis ecológica.² Comencemos *esta* meditación haciéndonos cargo, en primer lugar, de esta crisis en ese mundo por venir que Arendt denominó “mundo moderno”, en el cual el desarrollo de la ciencia y de la técnica cristalizó en el poder de destrucción de la energía nuclear. Continuémosla, en segundo lugar, entrando en este problema cuya raíz está en el desplazamiento que ha sufrido el sentido común para conocer la realidad, tomar decisiones y actuar sobre ella, para, en tercer lugar, delinear la respuesta a esta situación que, para Arendt, pasaría, evidentemente, por recuperar, en la senda de la fenomenología, la validez propia de la esfera política, el mundo común y el modo como este se nos manifiesta. En cuarto lugar, nuestra meditación profundizará en la cuestión de cómo esta recuperación requiere hacerse cargo de nuestro arraigo sensible a la Tierra como algo que *nosotros* compartimos con el resto de los seres vivos.

² El pensamiento de Arendt, junto a Marcuse, Merleau-Ponty, Adorno, Anders y Jonas, ha sido calificado, dentro de la aparición y desarrollo de la historia del pensamiento ecológico, como una filosofía de la resistencia que amplió el horizonte de la moralidad con el fin de hacer frente a los desafíos de la ciencia y de la técnica tras el desencantamiento de la razón moderna, marcada por la memoria de Auschwitz e Hiroshima y Nagasaki. En este sentido, Arendt sería una precursora de la filosofía del medio ambiente (cfr. Valdivielso, 2008, p. 303).

1. La condición humana transformada

Pues bien, la crisis que se vislumbra como el gran reto del mundo moderno se nos ha hecho presente, en primer lugar, en la capacidad del saber científico/técnico para transformar la condición humana. Esta transformación supone, en su carácter más radical, el quebrantamiento de la condición humana más fundamental: el enraizamiento de los hombres a la Tierra, esto es, a su naturaleza terrena. Dice Arendt en un conocidísimo texto: “La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizás sea la única en el universo en proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio” (Arendt, 1993, p. 14; traducción modificada). Como si de un experimento mental se tratase, el conocimiento de la condición humana puede verse mejor a trasluz de su ruptura con la vida humana como una vida no ligada a condiciones terrenales. Tal posibilidad parecía hacerse factible a partir del lanzamiento del Sputnik I, pues ahí se mostró que un artefacto humano podía permanecer, como un cuerpo celeste más, en el cielo. Sin serlo, dice Arendt, “habitó y se movió en la proximidad de los cuerpos celestes como si, a modo de prueba, lo hubieran admitido en su sublime compañía” (Arendt, 1993, p. 13). El Sputnik I, lanzado el 4 de octubre de 1957, vino a mostrar la posibilidad técnica de que el hombre, quizás en un futuro no muy lejano, pudiera desligarse de su condición terrena. La tecnología haría verdad, de este modo, lo que hasta ese momento fue dominio de la literatura de ficción. Así parece que culminaría, a través del poder pergeñado por la ciencia, la emancipación del hombre de la Tierra como madre de todas las criaturas dentro del proyecto de secularización de la Edad Moderna que comenzó con la emancipación de Dios (cfr. Arendt, 1993, p. 14). Hoy, a la altura de nuestro tiempo, podemos decir que esta emancipación, que bien puede comprenderse como parte de la epopeya humana por descubrir y conquistar nuevos territorios, resulta cada vez más lejana en el tiempo. La hostilidad que representa el espacio exterior para ser habitado y las dificultades que entraña desarrollar con normalidad las funciones vitales más allá de la biosfera ponen de manifiesto, justamente, la relevancia que para nuestra vida tiene el arraigo sensible a la Tierra. Pero, en el fragor de la Guerra Fría, el desarrollo de la ciencia, auspiciado por la carrera aeroespacial, señalaba lo que en este contexto parecía ser verdaderamente decisivo:

no tanto el deseo de romper con las condiciones terrenas de la condición humana cuanto de romper el vínculo de la existencia humana con la naturaleza en general. Este deseo es el que estaba también en el origen, dice Arendt, de la pretensión de crear vida artificialmente o, en su defecto, de prolongarla más allá de los cien años (cfr. Arendt, 1993, p. 15). Estas pretensiones, que han alimentado las desmesuradas promesas del saber científico y tecnológico y que bien pudieran extenderse hasta la utopía de nuestros días del biomejoramiento de la especie humana dentro del amplio proyecto del transhumanismo, no se han visto satisfechas hasta ahora.³ Arendt tendrá siempre muy presente que el conocimiento científico debe estar alerta para no dejarse embaucar por tales pretensiones. Por ello, como sostendrá posteriormente en *La vida del espíritu*, el propio conocimiento científico debiera comprenderse como una prolongación refinada del sentido común que hace posible, descartando los errores, el progreso del saber (cfr. Arendt, 2002a, p. 79).

Pero, desde el análisis de la condición humana de su arraigo sensible a la Tierra, esa transformación ha tenido lugar con lo que podríamos llamar “la tecnificación de la experiencia del mundo natural”, es decir, la mediación, el sometimiento y el control, cada vez mayor, de la experiencia humana a las condiciones de la técnica. La transformación de nuestra condición humana radica fundamentalmente en el hecho de que la técnica se ha convertido en el medio a través del cual se constituye en su mayor parte nuestra experiencia. Esta tecnificación de la experiencia, en la que están englobados también para nosotros los procesos de comunicación, y que fue obra en su origen de la sustitución del modelo de producción artesanal por el modelo industrial, tiene en su base la energía eléctrica, la cual ha ido ampliando progresivamente la automatización y especialización de todo proceso de producción.⁴

³ La idea arendtiana de que la ciencia se orienta a la transformación de la vida del hombre desemboca, evidentemente, en el estudio de las técnicas que procuran la mejora de la vida, pero que desarrollan al mismo tiempo su potencial de destrucción (cfr. Venmans, 2017, p. 117).

⁴ Tres etapas distingue Arendt en la historia de la Revolución Industrial: la primera, la energía de la máquina de vapor; la segunda, la eléctrica; la tercera, la nuclear. Ahora bien, subraya Arendt certeramente que la separación del mundo natural del mundo como artificio humano es obra de la energía eléctrica, que fue la que permitió, en definitiva, la constitución del mundo de la vida como obra de la tecnología (cfr. Arendt, 1993, pp. 167-168).

La experiencia ha ido quedando dispuesta en esta transformación del mundo, que comenzó con la Revolución Industrial, como un plexo de relaciones que cada vez está más alejado del propio mundo natural. Nuestra experiencia se origina, se mantiene y tiene su término en un mundo dominado de tal modo por dispositivos técnicos que por ellos, como se subraya en Esquirol (2011, p. 107), aun permaneciendo en la Tierra, pensamos y obramos “como si no estuviéramos en ella”.

Ahora bien, el valor del pensamiento de Arendt, en este punto, no está solo en señalar ese proceso de construcción del mundo en la Edad Moderna como obra del artificio humano, ni en apuntar a la creciente colonización de los ámbitos de experiencia por obra de la tecnología, sino en mostrar que detrás de ese proceso de racionalización emerge la figura del *homo laborans*, figura que, en la época del industrialismo y del productivismo, toma la forma concreta del consumismo.⁵ Y es aquí donde la mayoría de los intérpretes de Arendt han encontrado la afinidad de su pensamiento con el propio pensamiento ecológico. Efectivamente, Arendt ya habría puesto de manifiesto cómo la producción y el consumo en su retroalimentación han determinado las relaciones fundamentales de la sociedad con los objetos del mundo en términos de consumismo. Así, por ejemplo, en Whiteside (1994) se ha señalado, por una parte, que en el pensamiento de Arendt es posible encontrar motivos para profundizar en las críticas a la sociedad de consumo que se esgrimen dentro de la ecología política, y que, aunque ella rechace por principio que la política tenga su ámbito de acción en la esfera privada del hogar y el pensamiento ecologista, fundamenta muchas de sus demandas, precisamente, en esta consideración de la Tierra; por otra parte, se ha señalado que el valor fundamental de su planteamiento está en que su análisis fenomenológico evita tanto una interpretación subjetivista como una objetivista de la ideología del consumismo, es decir, evita que el análisis del consumismo tenga que bascular entre la perspectiva de la conciencia subjetiva de los consumidores o la perspectiva de las condiciones objetivas o materiales del consumo. El análisis de Arendt haría posible, de este modo, comprender el fenómeno del consumismo desde un punto de vista que superaría los problemas en los que este se ve envuelto cuando sigue de cerca los análisis de Marx sobre de la situación de los trabajadores en el sistema del capitalismo.

⁵ Sobre la cuestión del consumismo en el pensamiento de Arendt me he extendido en Palomar (2011a).

Por su parte, más recientemente, en Bowring (2011, pp. 115-116) se ha destacado cómo el propio consumismo no solo ha hecho que se comprenda la desmundanización del mundo a través del modelo de la labor, sino también cómo ha transformado la propia experiencia de la labor. Efectivamente, a partir del pensamiento de Arendt podemos comprender cómo la desfiguración de la naturaleza, a raíz del pensamiento ecológico actual, se ha hecho más evidente en la medida en que el movimiento productivo de la labor se ha emancipado del entorno natural al que siempre estuvo ligada a las necesidades del cuerpo, a las de la propia fertilidad de la Tierra y a las requeridas por la propia estacionalidad del tiempo. Todo el movimiento de industrialización de los procesos productivos, incluidos los procesos de la agricultura, ha roto este entorno de la condición humana bajo la necesidad de unas demandas de consumo de productos que son mayoritariamente superfluos para la vida. Ciertamente, para Arendt, como para Marx, el crecimiento de la sociedad de consumo está estrechamente vinculado con los procesos de acumulación característicos del capitalismo; sin embargo, sería Arendt, mejor que Marx, quien habría mostrado, en su crítica protoecológica al productivismo capitalista, una mayor sensibilidad para defender la conservación tanto del entorno natural como del mundo que sobre este hemos construido (cfr. Bowring, 2011, p. 117).

2. La vida amenazada

Pero a estos argumentos, esgrimidos en el trasfondo de la lectura crítica de la Modernidad, antecede el motivo fundamental con el que inicia su estudio: la nueva configuración del mundo moderno a raíz de la posibilidad de destrucción de toda vida sobre la Tierra a causa de la energía nuclear. Así, en *La condición humana* nos dice lo siguiente: “No obstante la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVIII terminó al comienzo del siglo XX; políticamente el Mundo Moderno, en el que hoy vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas” (Arendt, 1993, p. 18; énfasis mío). Efectivamente, aunque el alcance destructivo de las armas nucleares no estaba aún presente en *Los orígenes del totalitarismo*,⁶ Arendt sí prestó ocasionalmente una atención destacada al poder destructivo

⁶ Sobre el lugar de la bomba atómica en los textos de Arendt, cfr. Schell (2012, p. 247).

de esa nueva tecnología incidiendo en cómo el uso militar de la energía nuclear ponía de manifiesto el poder del dominio científico-técnico del mundo para aniquilar toda vida orgánica sobre la Tierra. De este modo, Arendt afirma lo siguiente: “Los primeros instrumentos de la tecnología nuclear, los diversos tipos de bombas atómicas, si se soltaran en cantidad suficiente, incluso no muy grande, podrían destruir toda la vida orgánica de la Tierra, prueba suficiente de la enorme escala que podría traer tal cambio” (Arendt, 1993, p. 168). La energía nuclear ha roto sobremedida la medida humana de la técnica, porque esta energía ya no se encuentra en la escala de la fuerza con la que se forma el mundo con el trabajo, sino con la que se crean y se destruyen las estrellas del universo. Por ello, podríamos decir que la explosión de la bomba atómica fue el acontecimiento en el que cristalizó el poder de la tecnología, de manera análoga a como en el totalitarismo cristalizaron los elementos que estaban en su origen. Que la explosión de la bomba atómica haya de tomarse como el comienzo del mundo moderno significa que en ella hemos vislumbrado algo nuevo que antes no había sido visto: el final de toda vida sobre la Tierra, aunque de hecho este final no llegue a producirse (cfr. Schell, 2010, p. 250). Que llegue o no es algo que solo está ya en manos de nuestra racionalidad práctica, esto es, de nuestro compromiso moral hacia la vida en la Tierra, de nuestras decisiones políticas y de nuestras regulaciones jurídicas. Sería, por tanto, este desafío, que pone en el horizonte de nuestra experiencia la posibilidad de la destrucción de toda vida sobre la Tierra, el que hace necesario fundamentalmente un nuevo modo de concebir el alcance y fundamento de la política. En *La condición humana*, Arendt trató el problema de la época moderna, pero como un proyecto que nunca terminó de fraguarse, quedó pendiente el análisis de ese mundo moderno que nació con las explosiones de la bomba atómica. Así, en Schell (2010, p. 248) se sostiene que el libro de Arendt no fue expresamente dirigido, a pesar de lo declarado en el prólogo, hacia ese mundo nuevo que nació bajo la amenaza de la bomba atómica, sino hacia la época moderna, aunque en sus propios trabajos ciertamente puede encontrarse una suerte de fundación intelectual para pensar los desafíos de ese mundo venidero.

Es, principalmente, en los fragmentos de lo que iba a ser una introducción a la política, recopilados por Ursula Ludz y publicados en 1993 con el título *Was ist Politik?*, donde la cuestión de la bomba atómica tiene el lugar más destacado en los textos de Arendt. El uso de la bomba atómica cambió definitivamente la concepción de la guerra tradicional,

sobrepasando los límites en los que esta siempre se había desarrollado. El poder de la energía nuclear, utilizado con fines militares, puso de manifiesto que, en la guerra, la cuestión de mayor relevancia ya no era ganar o perder territorios, mercados, poder, etc.; tampoco la aniquilación de pueblos enteros, ni siquiera la de la especie humana, sino la posibilidad de la destrucción de toda vida sobre la Tierra. Arendt utiliza el adjetivo “total” para describir esta guerra, vinculando directamente su comprensión a la de los totalitarismos: “Sabido es que esta hoy denominada guerra total tiene su origen en los totalitarismos, con los que está indefectiblemente unida; la de la aniquilación es la única guerra adecuada al sistema totalitario” (Arendt, 1997, p. 104). El lanzamiento de la bomba atómica puso de manifiesto que la posibilidad técnica de aniquilación de las ideologías totalitarias, más allá de la pretensión de la eliminación de toda oposición política, abarcaba también a toda la vida orgánica. El horizonte de destrucción que abría la energía nuclear significaba, políticamente, la ruptura con el modelo de la *polis*, pero también la ruptura con el modelo de los Estados nacionales modernos y la necesidad, ante el riesgo de la aniquilación, de abrir la pre-ocupación de la política a la cuestión de la supervivencia de la vida sobre la Tierra. Ni las antiguas murallas de las antiguas ciudades ni la construcción de las fronteras de los Estados podrían ponernos a salvo del poder de aniquilación de la bomba atómica. Pero, además, el uso de las armas nucleares cambió el sentido de la relación entre la guerra y la política: el sacrificio en la guerra por parte de los soldados, que defendían los intereses de un Estado, ya no podía ser visto simplemente como un acto noble, ni el sacrificio de su vida podía tener un rendimiento en términos políticos para ese Estado, por ejemplo, en lo que respecta a la libertad, porque nada de esos antiguos valores podía permanecer, dice Arendt, una vez que la propia guerra tenía a su alcance el sacrificio de la humanidad como tal (cfr. Arendt, 2005, p. 507). Un sacrificio de este tipo vuelve absurda cualquier otra consideración sobre la guerra con fines políticos. El poder de la técnica ponía así de manifiesto que para ese mundo moderno era necesaria otra política cuyo alcance fuera global.

Pero, ¿cuáles eran las características de este mundo moderno que nació al albor de la energía nuclear? Pues bien, Arendt, en el texto de 1954 titulado “Europa y la bomba atómica”, apunta a algunos de los rasgos que definieron este mundo: con el lanzamiento por parte de los americanos de la bomba cambió la percepción que los propios europeos tenían de los americanos, de tal modo que el uso de la tecnología ya

no se vio como algo que necesariamente tenía que formar parte de la civilización occidental. Para los europeos, la representación del poder de la tecnología ya no estuvo simbolizada en el aparato de televisión, sino, dice gráficamente Arendt, en “la nube con forma de hongo sobre Hiroshima” (Arendt, 2005, p. 504). En segundo lugar, se puso de manifiesto que la libertad no podía estar ya garantizada por la tecnología militar, pues las consecuencias de la posesión de la bomba atómica no podían ser totalmente controladas. Dicho de otra manera, la libertad no podía ya justificarse, en definitiva, mediante el terror de la destrucción. La bomba atómica se convirtió, en este sentido, “en el símbolo de una conspiración entre el hombre y las fuerzas elementales de la naturaleza” (Arendt, 2005, p. 504). Es decir, el lanzamiento de la bomba atómica cambió el alcance y el sentido de la propia concepción de la técnica: esta ya no podía estar vinculada solamente a una tarea civilizatoria de racionalización y mecanización del trabajo, ni podía ser la condición para el desarrollo del capitalismo y del productivismo, sino que tenía que ser puesta también en relación, primero, con la imprevisibilidad de las consecuencias de la propia acción humana potenciada sobremanera por el desarrollo de la tecnología, y, en segundo lugar, con una nueva imagen de la propia naturaleza, pues el dominio de sus fuerzas elementales por parte del hombre había hecho evidente que esa naturaleza, que estaba ligada al surgimiento y desarrollo de la vida, también podía estar al servicio de su destrucción y de su muerte.

3. El sentido común en crisis

Ahora bien, esta amenaza del horizonte de destrucción que Arendt esboza en sus textos viene acompañada en su pensamiento de un acercamiento a la dificultad principal que encuentra la política para hacerse cargo de esta responsabilidad para el pensamiento que demanda ese mundo moderno. Esta dificultad señala, dentro también de la tradición fenomenológica, la crisis de sentido de las ciencias. La cuestión fundamental es que en la ciencia moderna se ha desplazado el concepto de “realidad”, de tal modo que, a partir de este desplazamiento, el hombre común ya no tiene prerrogativa para conocer, hablar y decidir sobre ella.⁷ Los principios comunes sobre los que se asienta el

⁷ La realidad está, para Arendt, como lo está para Heidegger, determinada por la ciencia occidental-europea con un poder que hasta ahora no había sido

conocimiento, que son aquellos que se ponen en ejercicio en el espacio público, han sido desplazados de su lugar tradicional, y con ellos, la propia esfera de la política. Pero, ¿cuáles son estos principios?

En un texto de 1963, recogido posteriormente como el último ensayo de *Entre el pasado y el futuro*, Arendt, al filo de la pregunta del lugar que ocupaba el hombre en los nuevos dominios del espacio conquistados por la ciencia, expone, entre otros, los dos principios fundamentales del acervo de nuestro común conocimiento que han sido desplazados por la ciencia: la percepción sensible y el lenguaje natural. En primer lugar, la observación científica ya no viene regida exclusivamente por el conocimiento sensible y, argumenta Arendt, tampoco por el sentido común, que es el que hace posible la coordinación de los demás sentidos procurando, a su vez, el sentido de la realidad de nuestro conocimiento natural. Pero, en segundo lugar, los resultados de esta observación ya tampoco pueden expresarse en el lenguaje corriente que tan ligado está, como veremos, al conocimiento sensible y al sentido común: “También [el científico] se vio obligado a renunciar a la lengua corriente, que aun en sus precisiones conceptuales más elaboradas sigue indisolublemente ligado al mundo sensorial y a nuestro sentido común” (Arendt, 2003, p. 404).

De este modo, los conocimientos que procuran las ciencias, especialmente los que provienen de las ciencias naturales, cuyo objeto de estudio es lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, han sido situados tanto fuera de la observación directa del científico como de la que depende de aquellos instrumentos que, de alguna manera, prolongan y perfeccionan esta observación. La observación ya no es válida para dar cuenta o razón de los datos que, una vez registrados y analizados, son relevantes para el conocimiento científico, datos que, a su vez, solo pueden ser dados a conocer lejos del lenguaje común a todos, en un lenguaje matemático, altamente desarrollado, que no puede ser trasladado, en su exactitud, al lenguaje natural, ya que su validez descansa precisamente en su capacidad de abstracción de los elementos sensibles que acompañan inherentemente al lenguaje natural. La presencia de esta sensibilidad, que no puede ser completamente

visto y que se extiende por todo el planeta. Es en esta realidad donde, dice Heidegger, “el hombre de hoy se mueve e intenta mantenerse” (Heidegger, 1994, p. 39).

abstraída, es defendida por Arendt en la tesis del carácter metafórico propio de las lenguas naturales.⁸

Ahora bien, para Arendt, estos principios propios del acervo común del conocimiento que han sido desplazados se asientan en este otro que podría ser denominado “el principio fenomenológico fundamental”. Según este principio, lo que llamamos “realidad” ya no se nos muestra estrictamente mediante fenómenos, porque este mundo ya no se nos aparece: ya es un mundo que el común de los hombres *realmente* no puede ver. Por ejemplo, como hemos dicho, los fenómenos que investigan las ciencias naturales se hacen presentes solamente como efectos en los instrumentos de medición, pero no son dados a la mirada de un sujeto o a su prolongación mediante instrumentos técnicos. Así, Arendt dice lo siguiente: “No son fenómenos [*phenomena*], apariencias [*appearances*], en términos estrictos, porque no nos encontramos con ellos en ninguna parte, ni en nuestro mundo cotidiano ni en el laboratorio; sabemos de su presencia solamente porque afectan en cierta forma a nuestros instrumentos de medición” (Arendt 2003, p. 405; cfr. Arendt, 2006, p. 261. Traducción modificada). La consecuencia es clara: el mundo real, descrito por la ciencia, ya no es el mundo de nuestra experiencia cotidiana. Nuestra vida se desarrolla en un mundo que en realidad desconocemos. Las facultades humanas o sus prolongaciones ya no son suficientes para conocer en sentido estricto la naturaleza, cuyo conocimiento ha quedado en manos de expertos. La realidad, como nos enseña ahora la teoría cuántica de campos y la mecánica cuántica elemental, está en un nivel más profundo que el que puede ver el sentido común.⁹ Por su parte, de manera similar para las ciencias sociales e incluso humanas, tampoco el conocimiento se vuelve accesible como conocimiento común porque estas exhiben un saber idealizado como resultado de un proceso de abstracción que viene determinado mayormente por resultados estadísticos y criterios de control que son

⁸ Esta cuestión es desarrollada en Arendt (2002, pp. 120-132). Para la cuestión de la metáfora en Arendt, cfr. Palomar (2009).

⁹ Sobre esta cuestión, cfr. D’Espagnat (1983, pp. 115-127). El autor, en este clásico estudio sobre las implicaciones filosóficas de la física fundamental, quiere salvar la dificultad señalada por Arendt estableciendo una diferencia entre un realismo lejano, que es el que describiría la realidad tal y como lo hace la ciencia, y un realismo próximo, que es el que lo describiría mediante nuestras nociones más comunes y familiares.

puestos en el espacio público mediante las tecnologías de la información. El lego tiene la certeza de que el lugar en el que tendría peso su opinión para tomar decisiones ha sido ocupado por el saber de los expertos. La dificultad para acceder a ese saber, en el entramado político, jurídico y social de nuestro mundo, hace que el parecer del que no es especialista apenas tenga un lugar en los espacios donde se toman las decisiones. Al lego, que basa su conocimiento en la percepción sensible, en el sentido común y en la capacidad reflexiva que se asienta en esta percepción, le está permitido expresar su opinión, pero esta parece poco relevante de cara a una realidad que, oculta para él, queda en manos de los que *verdaderamente* saben. Nuestra imagen del mundo se elabora lejos de lo que comúnmente puede experienciarse, conocerse y comunicarse. Así de tajante se muestra Arendt en la separación de estas dos concepciones del mundo:

El núcleo del asunto es, por supuesto, que la ciencia moderna —sean cuales sean sus orígenes y objetivos generales— ha cambiado y reconstruido el mundo en que vivimos de un modo tan radical que podría decirse que el lego y el humanista, aunque confíen en su sentido común y aunque se comuniquen en el lenguaje cotidiano, no están en contacto con la realidad (Arendt, 2003, p. 407).

La cuestión no es baladí, y, como estamos exponiendo, no puede decirse que pueden mantenerse ambos mundos de experiencia tranquilamente separados, de tal modo que el concepto de “realidad” pergeñado por la ciencia pueda convivir con el concepto común de mundo, porque, en este dualismo, las pretensiones de verdad del conocimiento científico terminan por hacer irrelevantes o anular las pretensiones de validez del lego sobre su propia concepción de la realidad. Todo lo que el lego puede decir queda enmarcado en un conocimiento precientífico en el que su experiencia del mundo es considerada como conocimiento poco riguroso. Al modo de la antigua metafísica platónica, la búsqueda de la realidad ha llevado a los científicos, sobre todo a partir de la revolución científica del mundo contemporáneo, capitaneada por Max Planck, Niels Bohr, Heisenberg y Einstein, dice Arendt, a “perder la confianza en las apariencias, en los fenómenos tal como se revelan a sí mismos en conformidad con los sentidos y la razón del hombre” (Arendt, 2003, p. 414; cfr. Arendt, 2006, p. 267. Traducción modificada).

En definitiva, la ciencia parte del supuesto metodológico de que tiene que ser abandonada la visión antropocéntrica heredada por el pensamiento teológico y filosófico. “La ciencia moderna se precia de haber sido capaz de liberarse por entero de todas esas preocupaciones antropocéntricas, o sea, verdaderamente humanistas” (Arendt, 2003, p. 404).

Ahora bien, esta crisis humanista de la ciencia, que cierra el paso a una consideración antropocéntrica para el conocimiento, no puede ir en menoscabo de que sean los propios seres humanos quienes tengan que hacerse cargo de las consecuencias del desarrollo de la ciencia y de la tecnología y, en el horizonte del mundo moderno, de la amenaza de la destrucción de la vida sobre la Tierra. En el pensamiento de Arendt, el lugar común para hacer frente a estas cuestiones es la esfera de la política como esfera de experiencia de la pluralidad humana. Es aquí donde la crisis de las ciencias ha de encontrar su punto de apoyo para elevar la validez del conocimiento común como validez previa y requerida de aquella que ha sido dictada por mano de los expertos.

4. El sentido común recuperado

Pues bien, en este contexto, ya de raigambre fenomenológica, retorna Arendt a la cuestión del lugar del hombre en la Tierra en relación con la ciencia y la técnica para replantear a partir de ella la recuperación de la cuestión del sentido. Pero, ¿desde qué principios o bases puede recuperarse un sentido para el quehacer humano en general y para la esfera pública en particular? Pues bien, en primer lugar, en el texto de 1963 apunta Arendt a que la restauración del sentido pasa por reconocer que hay conocimientos que son efectivamente precientíficos y que no pueden ser elucidados mediante la ciencia sin que estos pierdan el contenido que los hace relevantes como tales conocimientos. Arendt nombra aquí la vida, el hombre e incluso la propia ciencia como nociones precientíficas por definición, las cuales siempre están presupuestas en el quehacer de la ciencia y requeridas por este quehacer (cfr. Arendt, 2006, p. 262). La cuestión, dice Arendt, en el contexto de la carrera política por la conquista del espacio es que el desarrollo de la ciencia aeroespacial no ha hecho que el ámbito de la experiencia precientífica carezca de sentido (cfr. Arendt, 2003, p. 407). Más bien, al contrario, parece que los logros científicos presuponen pero también exigen y necesitan de nuestras experiencias precientíficas, pues las preguntas en torno al sentido de esos logros ya son preguntas que exceden el ámbito de la investigación científica. Si el científico hace este tipo de preguntas y reflexiona acerca

de ellas, entonces, como diríamos fenomenológicamente, pone entre paréntesis su propia actitud como científico adoptando el punto de vista del sentido común del hombre de la calle. En *La vida del espíritu*, partiendo de la distinción kantiana entre pensar (*denken*) y conocer (*erkennen*), Arendt comprenderá que es el pensamiento lo que hace posible determinar lo que merece la pena ser conocido y ser puesto a disposición de la metodología científica (cfr. Arendt, 2002a, p. 78). En este sentido, también la actitud científica viene promovida por el ejercicio del pensamiento.

Arendt vuelve, en esta dirección, en segundo lugar, al argumento propio también de la fenomenología husserliana que defiende que el hombre de ciencia pertenece tanto como el no científico al mundo de la vida. Es más: desde aquí, la actividad científica es vista como una de las actividades posibles que dimanan de la intensa y compleja actividad que conforma ese mundo precientífico, de tal modo que la propia disposición para el quehacer de la ciencia no sería posible sino con un cambio de la actitud que se tiene *naturalmente* hacia el mundo. El hombre corriente puede ejercer, entre otras actividades, como hombre de ciencia, es decir, como hombre que está al servicio de una actividad que genera conocimientos científicos. Ahora bien, en cuanto es una actividad intencionalmente dirigida, cuando esa actividad cesa, incluso dentro del propio trabajo, el científico se dirige de nuevo respectivamente al mundo como un hombre más que vuelve a tener plenamente confianza en el conocimiento de la percepción sensible, en el lenguaje natural y en el sentido común. Las cuitas con las que tiene que proceder en su trabajo como científico son abandonadas.

Pero, en tercer lugar, el argumento más fuerte al que apunta Arendt es que es desde este mundo precientífico, que es el mundo común, el mundo de la pluralidad humana, al que los científicos también pertenecen, desde el que hay que hacer frente a las cuestiones y a los desafíos de la ciencia. La verdad de este conocimiento, dice Arendt, tiene que ver más con la validez de los acuerdos que con la de los juicios científicos (cfr. Arendt, 2003, p. 406). Así se nombra en este pasaje al proyecto arendtiano de una fenomenología de la esfera pública en cuanto esfera de validez del conocimiento político. La tesis central de Arendt es que la esfera pública es la esfera originaria a partir de la cual dimana el sentido de toda otra esfera de acción. Dicho de manera más cercana al lenguaje de la fenomenología, la esfera de la política señala la experiencia originaria como la que se da en el ser-uno-

con-otros en el concierto de la comunicación, concierto que es posible fundamentalmente a través del lenguaje, que es, a su vez, el modo a través del cual aparece, en el horizonte de la experiencia humana, el sentido de las acciones humanas. Para Arendt, en definitiva, es en el carácter intersubjetivo de la comunicación, orientado por la validez propia de los acuerdos en el espacio público y no por la de la validez de las proposiciones de las teorías científicas ni por la de los acuerdos entre expertos, desde donde cabe recuperar una medida para lo humano que contrarreste la desmesura de ese saber científico/técnico cuyo dominio alcanza a todas las esferas de la experiencia humana. Ahora bien, para ello, siguiendo nuestra propia lectura, es necesario restaurar el sentido de lo que se hace manifiesto en el lenguaje, es decir, el concepto de “fenómeno” como lo que nos muestra el mundo en su aparecer. Solo de este modo es posible recuperar el espacio humano que está contenido en la esfera originaria de la experiencia política. La validez de los acuerdos está asentada así para Arendt en una experiencia originaria.

Y es la referencia a esta experiencia, por otra parte, lo que diferencia fundamentalmente su modelo de la esfera pública, comprendida en términos de comunicación, del modelo, por ejemplo, habermasiano. En la teoría de la acción comunicativa de Habermas se sostiene que todo otro lenguaje especializado, especialmente el utilizado por la ciencia y la técnica, ha de remitir a la concepción pragmática del lenguaje natural como último metalenguaje solo desde el cual aquel otro cobra sentido y solo desde el cual es posible orientar la acción comunicativa hacia el entendimiento.¹⁰ Sin embargo, lo que a raíz del planteamiento de Arendt estaría ausente del modelo de acción comunicativa de Habermas sería un planteamiento más radical en torno al modo en que el mundo de la vida se nos da en su aparecer.¹¹ La restauración del mundo como espacio

¹⁰ Un acercamiento desde otra perspectiva a la cuestión de la fenomenología en Habermas desde el concepto de “mundo de la vida” puede verse en Palomar (2011b).

¹¹ El concepto de “poder” como capacidad de actuar concretamente que, sin embargo, puede orientarse a acuerdos inspira en su aspecto fundamental la teoría de la acción comunicativa de Habermas, pues la teoría crítica tiene su asiento en una pragmática universal como la formación de una voluntad común orientada al entendimiento. Sin embargo, para Habermas, como se sabe, este concepto fundamental de “poder”, ligado a la comunicación, tiene que ser completado con el de la capacidad de un sistema social para conseguir

público, en el que es posible llegar a acuerdos, requiere así de una ontología fenomenológica. Esta ontología define el ámbito de experiencia como el pre-dominio que antecede al dominio de la experiencia de la esfera científico/técnica. Y sería este ámbito de experiencia el que daría verdaderamente el lugar del hombre en el universo, aunque su lugar físico quedara relativizado con nuevos descubrimientos astronómicos, físicos o biológicos. Es la constitución y la preservación del espacio humano y político para el común vivir el que da el verdadero lugar a la acción de los hombres. Si este ámbito se destruyese, para lo cual bastaría con dejar fuera de validez el sentido y el lenguaje comunes, se destruirá con él el valor mismo de los hombres sobre la Tierra. Para Arendt, este valor se expresa metafóricamente con la estatura del hombre en relación con el lugar en el que vive, pero también donde en un futuro podría vivir:

La conquista del espacio y la ciencia que lo hizo posible se han acercado peligrosamente a este punto [el reemplazo del lenguaje y el habla cotidiana por un formalismo de signos matemáticos]. Si alguna vez han de llegar a él de verdad, la estatura del hombre no habría bajado respecto a todas las normas que conocemos: estaría destruida (Arendt, 2003, p. 426).

Efectivamente, el lenguaje natural y las posibilidades humanas que en él se despliegan —mostrar la realidad, hacer posible la comunicación, el constituir las relaciones intersubjetivas, el llegar a acuerdos, etc.— dan la medida de lo humano. Si esto fuera sustituido completamente por el lenguaje formal de la ciencia, de la técnica o de las máquinas, o si de él fuera despojado como un sinsentido todo lo que no puede ser representable y, por tanto, dispuesto para la computación, o si quedara arrinconado como un lenguaje particular carente de valor, entonces, según Arendt, poco relevante sería cuán grande o pequeño es el hombre en relación con otros valores físicos u otras magnitudes, porque lo que da la medida a toda otra experiencia estaría ya destruido. Por ello, siguiendo con la metáfora arendtiana, la verdadera estatura del hombre viene dada por su capacidad discursiva y su capacidad de acción, y, por tanto, más que estar determinado su lugar por su posición en el

determinados fines, sistema que él encuentra en la teoría de sistemas de Parsons (cfr. Habermas, 1975, p. 206).

universo, lo está por su dis-posición para manifestarse en el espacio público poniendo en ejercicio la facultad del juicio para entenderse. El lenguaje natural sobre el que recae la construcción del espacio público es de este modo el principal bastión de libertad frente a todos los procesos de formalización y mecanización de la experiencia, incluidos aquí, evidentemente, los procesos del tratamiento del conocimiento como mera información por parte de la inteligencia artificial. El espacio público se oscurece cuando la manifestación de todo lo que hace posible el lenguaje natural es orillada a un rincón de lo que públicamente es relevante y tomado en cuenta para las decisiones.

Ahora bien, esta ontología fenomenológica, desde la perspectiva de *La vida del espíritu* y concretamente desde el primer capítulo de la primera parte, dedicado, justamente, a la cuestión fenomenológica de la aparición (*Erscheinung*), ha de tener efectivamente la particularidad de poner la mirada, justamente, en aquellos elementos del lenguaje que se resisten a ser representados como conocimientos susceptibles de ser formalizados. Esta resistencia se nos hace presente como aquello que arraiga la condición humana a la Tierra. Para Arendt este arraigo queda cifrado en el contenido sensible del lenguaje que se nos muestra, como ya hemos apuntado, en la concepción metafórica de la propia lengua. La tesis de Arendt es que nuestro lenguaje natural está arraigado en la percepción sensible desde donde se originan y toman en última instancia su contenido las imágenes que se pergeñan en las metáforas. El análisis del lenguaje natural ya nos señala, por ello, al enraizamiento de nuestra sensibilidad en la Tierra.

Y es así como su pensamiento queda abierto a la perspectiva ecológica en cuanto que esta raigambre de lo humano en la sensibilidad no es, en modo alguno, algo exclusivo de nuestra condición humana; antes bien, y bien vistas las cosas, es algo que los hombres compartimos con todos aquellos seres vivos a los que nuestro propio destino, en el horizonte de la amenaza de toda destrucción de la vida sobre la Tierra, está unido. Solo sobre este aparecer primero sensible puede luego ser reducido, en el sentido fenomenológico, el aparecer propio de los hombres en el espacio público a través del lenguaje común y de la razón, reducción que, por otra parte, no puede ser totalmente completada, y es por ello que esos restos de sensibilidad permanecen en el lenguaje como aquellas imágenes que no pueden ser reducidas a mera información sin perder el sentido que aportan al lenguaje natural. Es más, podría decirse que para Arendt ese carácter figurado del lenguaje, propio de la

metáfora, aparece sobremanera en aquellas experiencias que rompen los límites de nuestras experiencias más cotidianas, tal y como sucedió en los totalitarismos. Las metáforas, en este sentido, nos permiten pensar acerca de aquellas experiencias que se retraen a ser acomodadas a las categorías del pensamiento racional. La tesis del origen metafórico del lenguaje viene en última instancia a poner de manifiesto los límites mismos del lenguaje cuando este es sometido a la formalización para hablar de las experiencias radicales de la vida. Profundicemos, para finalizar, en este carácter sensible que está irreductiblemente presente a través de la lengua en nuestra condición humana.

5. La condición humana arraigada

En el comienzo del capítulo I de *La vida del espíritu*, Arendt sostiene una tesis fenomenológica acerca del mundo como fenómeno (*Erscheinung*):¹²

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen* [*appear, erscheinen*] lo que significa ser vistas, oídas, probadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados (Arendt, 2002a, p. 43).

Para Arendt, todo lo que es del mundo tiene en común que aparece o, mejor dicho, lo que es común de todo lo que hay es que aparece. Aparecen tanto las cosas artificiales como los seres naturales. Pero,

¹² “Mundo como fenómeno” (*Die Welt als Erscheinung*) es justamente el título del primer epígrafe de *La vida del espíritu* en su edición alemana (cfr. Arendt, 1998, p. 29). Como apunta Serrano de Haro a propósito del triple concepto de “fenómeno” en las *Investigaciones lógicas*, *Erscheinung* suele ser usado “para el objeto que aparece *prima facie* y que suele ser una realidad u objetividad ‘externa’” (2016, p. 68). Este concepto de aparecer mantiene su significado en la exterioridad y no denota, por ello, la actividad de la conciencia para hacer aparecer algo, la cual suele ser denominada con el término latino germanizado de *Phänomen*. Pues bien, el concepto de “fenómeno” como *Erscheinung* se acomoda bien al significado que Arendt da a este término en este contexto. Es interesante constatar que también Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, en la filosofía de la naturaleza, usa este concepto de “fenómeno” para hablar del aparecer en su totalidad en cuanto aparecer sensible (cfr. Palomar, 2016).

destacadamente, aparece lo que hace posible todo aparecer: las criaturas vivas, esto es, los seres dotados de sensibilidad. El aparecer requiere de criaturas sensibles ante las cuales aparecer. Lo que aparece es lo que es, en primer lugar, percibido; en segundo, reconocido; y, por último, aquello ante lo que se puede reaccionar (cfr. Arendt, 2002, p. 43). Es correlativo al mundo, como un lugar de aparición, la presencia de seres vivos. Pero, en este texto, que introduce la cuestión del pensar en la vida del espíritu, el aparecer, en una primera instancia, es propio no solo de los seres humanos, sino de todo ser sensible, de todo ser que vive. Allí donde algo es percibido, reconocido, y es algo ante lo que puede reaccionarse, hay lugar para el aparecer, y de tal modo que, para todos los seres vivos, a pesar de sus diferencias, el ser no se distingue de su aparecer: Así, dice Arendt lo siguiente: “Sin embargo, todas las criaturas dotadas de sentidos *tienen en común la apariencia considerada como tal: primero, un mundo que se les aparece [...]*” (Arendt, 2002a, pp. 44-45; énfasis mío). En conclusión, “percibir”, “reconocer” y “reaccionar” son los verbos en los que se ejecuta primariamente la actividad propia del aparecer, y de tal manera que la capacidad de percibir requiere también la capacidad de reconocer lo que se percibe, y estas dos, a su vez, están siempre presupuestas en la capacidad de reacción de unos seres sensibles con respecto a otros.

Arendt parte para su análisis del pensar del hecho inicial de que los seres humanos están arraigados a la Tierra en su sensibilidad. Pero es este arraigo el que comparten primariamente con los demás seres vivos. La especie humana, como las demás, tiene su arraigo en la Tierra y comparte con las otras el hecho de que el mundo se muestra *básicamente* a la percepción en sus aspectos sensibles. La percepción sensible está en el origen de todo otro modo de conocer, de tal modo que, sin ella, no podría hablarse del mundo como un plexo de relaciones entre seres artificiales y seres vivos. Las cosas externas del mundo aparecen *prima facie* a la percepción sensible. El mundo constituido como el espacio público de aparición presupone siempre de suyo el mundo constituido como el aparecer en la sensibilidad de unos hombres respecto de otros, pero también, en el entrado del mundo, de unas especies con otras. *Naturalmente*, la sensibilidad que arraiga a la Tierra a los seres vivos constituye un *factum* que hace posible el hecho fundamental del aparecer

como un mostrarse el mundo en la variedad y riqueza de sus aspectos.¹³ Sin este arraigo a la Tierra, que representa nuestra condición humana natural, no sería posible nuestra apertura radical al mundo, pues este, antes que una construcción teórica, siempre se nos muestra, como dice Arendt en el texto citado, a los seres dotados de órganos sensoriales adecuados.

Pero, los seres vivos, desde esta caracterización fenomenológica, no solo son aquellos ante los que aparece el mundo, sino también aquellos que, al hacer acto de aparición, requieren de la presencia de otros seres vivos. El aparecer es siempre un aparecer de-uno-ante otros, de-unos-junto-a-otros. Arendt alude a la metáfora del teatro para dar cuenta de este acto de aparición. Lo que resulta más interesante es que ella aplica esta metáfora no solo al acto de aparición en la esfera pública a través de la palabra y de la acción, sino también, en esta descripción básica del aparecer sensible, al común de los seres vivos: “Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos los que están vivos, pero parece distinto para cada especie diferente incluso para cada individuo” (Arendt, 2002a, p. 45). El mundo, en cuanto entorno natural, es el lugar de aparición para los seres vivos en general, aunque evidentemente la comprensión del espacio de la aparición como si de un escenario se tratase solo pueda decirse propiamente de los hombres y aunque para los hombres el mundo natural ya siempre esté mediado, como diría Hegel, por el espíritu. Ahora bien, que Arendt haga aquí estas referencias a un suelo común para todos los seres vivos implica que, incluso para la actividad del espíritu del pensamiento, no puede soslayarse la raíz sensible que los hombres comparten con el resto de los seres vivos.

Por último, el rasgo característico de los seres sensibles no es solo que ellos son aquellos ante los que comparecen las cosas del mundo, sino que ellos mismos han de ser contados entre los seres que llevan en sí el carácter de aparecer en la Tierra. Los seres sensibles son seres que aparecen porque también son seres que desaparecen, entran en el mundo a través del nacimiento y desaparecen cuando mueren. De nada que no esté dotado de esa estructura sensible puede decirse que nace o que muere, aunque, ciertamente, el conocimiento de este aparecer del

¹³ Tomando como ejemplo los colores, Heidegger ha puesto en claro de qué modo el propio concepto de “fenómeno” originariamente estaba ligado al aparecer de las cosas en sus aspectos sensibles (cfr. Heidegger, 2003, p. 56).

aparecer y de este aparecer del desaparecer ya no es algo que pueda hacerse mediante los órganos sensoriales, ni algo que pueda encontrar su razón de ser en una percepción sensible. Alude, por tanto, a ese otro tipo de conocimiento que se eleva sobre lo sensible y que necesariamente ha de trascenderlo para dar razón de él, es decir, para dar razón tanto del aparecer como del desaparecer. Este tipo de conocimiento tradicionalmente ha sido denominado, frente al conocimiento de lo sensible, conocimiento de lo inteligible.

Para Arendt, las facultades que hacen posible esta trascendencia del conocimiento de la percepción sensible son el pensamiento, la voluntad y el juicio. Ellas son, por tanto, los medios con los que contamos los humanos para tratar y habérmolas en ese mundo que se nos da originariamente en sus aspectos sensibles. Pero, de nuevo, a diferencia del modo en que la metafísica ha explicado el origen de estas facultades, para Arendt, ese origen radica en el surgimiento de la aparición del hombre sobre la Tierra: “Las facultades humanas, a diferencia de las condiciones y circunstancias de la vida humana, son coetáneas de la aparición del hombre sobre la Tierra” (Arendt, 2002a, p. 241). La actividad del pensar, del querer y del juzgar han de verse, por tanto, en su origen, como actividades propias de nuestro estar en el mundo como seres naturales, aunque, ciertamente, la descripción fenomenológica de estas actividades no ha de quedar reducida a esto, pues lo conocido, lo realizado y lo juzgado por ellas —su contenido noemático, como diríamos en terminología husserliana— no está sometido a las condiciones naturales de la vida del hombre. Es decir, que nuestras facultades tengan un origen natural no ha de implicar *per se* el compromiso ontológico con el naturalismo, aunque esto, en el otro extremo, tampoco puede significar que quepa una racionalización completa del aparecer sensible del mundo. Como ha dicho Laura Boadella, la primacía de la apariencia viene en última instancia a significar que lo sensible, lo emocional, lo pasional no pueden objetivarse definitivamente (cfr. Boadella, 2018, p. 195). De este modo, la tesis de Arendt sobre el aparecer tiene su lugar fuera del arco de la tradición metafísica, devolviendo así a las capacidades naturales el poder tratar con ese mundo que se nos aparece. Arendt dirá, por ello, en este sentido, que llegamos al mundo bien equipados “para tratar

con cualquier cosa que nos aparezca y para participar en el juego del mundo” (Arendt, 2002a, p. 46).

Conclusión

En el prólogo a *La condición humana*, Arendt quiso que leyéramos su propuesta de análisis de las esferas de la experiencia humana de la *vita activa* y la lectura crítica que a partir de ellas hace de la Modernidad desde el peligro que suponía la ruptura de los hombres con la experiencia sensible que nos arraiga a la Tierra en el logro del artificio. De este modo, Arendt asevera lo siguiente: “El artificio humano separa la existencia humana de toda circunstancia animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos” (Arendt, 1993, pp. 14-15). La ciencia y la técnica contemporáneas no pueden ser comprendidas si se deja al margen su pretensión de romper esta vinculación al menos de una triple manera: en el deseo de emancipación de la vida en la Tierra con la conquista del espacio, en el de intentar crear o, en su caso, manipular la vida artificialmente, y en el de operacionalizar todo ámbito de experiencia humana hasta llegar a incluir en nuestro tiempo, más allá de lo que Arendt manifestó, el tratamiento de la experiencia de nuestro pensamiento como simple procesamiento de la información.

La pretensión de vivir fuera de la Tierra hoy se ve como un sueño lejano aunque no cejemos en el intento de querer conocer ese espacio exterior y de querer saber si en algún lugar se reúnen las condiciones para vivir.¹⁴ Del mismo modo, la ingeniería genética, aunque se cuenta entre los grandes avances de la ciencia contemporánea,¹⁵ aún está lejos del alcanzar el desiderátum de la edición genética para los seres humanos, desiderátum del que Arendt ya habló como el que corresponde a la capacidad de la ciencia para fabricar al hombre futuro, lo cual ella vaticinaba, a la altura de su tiempo, que se haría efectivo no más tarde de un siglo.

¹⁴ Recientemente, por ejemplo, esto se puso de manifiesto con la sonda InSight, que aterrizó el 26 de noviembre de 2018 en Marte con la misión principal de perforar y estudiar geofísicamente este planeta (cfr. Velasco, 2018).

¹⁵ Recuérdese, en este sentido, el logro, por ejemplo del equipo de científicos capitaneados por He Jiankui que ha hecho posible el nacimiento de dos mellizas modificadas genéticamente para hacerlas inmunes a la infección por el VIH (cfr. Diéguez, 2018).

Ahora bien, lo que sin duda parece haber seguido imparablemente su marcha es el poder de la técnica para transformar la condición humana. Hoy puede certificarse que la técnica, recogiendo la expresión de Jonas, es la vocación de la humanidad en la medida en que todos los ámbitos de experiencia humana han pasado a ser mediatizados y controlados por la propia técnica, la cual ya no solo facilita, ayuda y rentabiliza el esfuerzo humano en el tiempo del trabajo, sino también nuestro tiempo de ocio y el conjunto de nuestras relaciones sociales. En su mediatización, la técnica ha alterado profundamente los aspectos fundamentales en los que se constituye nuestro mundo: la vivencia de las relaciones de unos con otros, la de la temporalidad, la de la especialidad, etc. Lo que aquí he llamado “tecnificación de la experiencia” ha transformado el mundo, como se dice en Duque (2000, p. 5), en una fábrica de elaboración de informaciones a través de la codificación y transmisión de toda experiencia.

No obstante, más allá incluso de esto, hoy, para nosotros, pervive el peligro de una amenaza global de destrucción de la vida sobre la Tierra, pero ya no se nos figura tanto en el poder de aniquilación de las armas de destrucción masiva, como las bombas nucleares, cuanto en la posibilidad de destrucción ecológica de la biosfera. La crisis medioambiental es un desafío que no cabe pensar solamente como un acontecimiento natural, un evento, por ejemplo, de carácter geológico, ecológico o termodinámico, sino como un *hecho ontológico* que ha de llevarnos a repensar el ser como vida.¹⁶ Arendt, que pudo ver a la altura de su tiempo de qué modo las sociedades occidentales se fraguaban paulatinamente bajo las demandas infinitas de consumo,¹⁷ no pudo, sin embargo, ver que esas demandas supondrían a largo plazo el quiebre irreversible de la sustentabilidad del *oikós* de la Tierra.

Ahora bien, este desafío, que es global y que no puede ser desligado de los señalados anteriormente, nos obliga a retornar a la filosofía práctica desde la perspectiva ecológica. El pensamiento de Arendt, como aquí hemos puesto de manifiesto, propone volver al mundo precientífico de la vida para restañar desde ahí el sentido humano perdido en la crisis de la ciencia y de la técnica modernas y contemporáneas. Recuperar este

¹⁶ A propósito de una relectura crítica de Heidegger desde la cuestión medioambiental, esta es la tesis defendida en Leff (2018).

¹⁷ Es el triunfo del *homo laborans* el que hoy hace necesaria, en este sentido, una ética del consumo. Sobre esta cuestión, cfr. Cortina (2002, pp. 143-156).

sentido pasa por volver a darle a la ciencia su papel en el conocimiento humano sin falsas promesas, papel que, para Arendt, está en que la propia ciencia no se aleje del ámbito de experiencia del sentido común y de tal modo que, aunque tenga que utilizar instrumentos para hacer aparecer los fenómenos como lo que permanece oculto, retorne siempre al mundo del sentido humano del común de los hombres (cfr. Arendt, 2002a, p. 81). Solo así puede recobrase el sentido allí donde este se constituye: en la esfera originaria de la experiencia del espacio público, cuyos radicales, como bien se sabe, son la acción y el discurso: la acción discursiva o comunicativa. Ahora bien, el aspecto del pensamiento de Arendt que aquí hemos subrayado, en la perspectiva de una ecopolítica que definiría un nuevo ámbito originario para la política ante la amenaza global de la destrucción de la vida en la Tierra, es que la acción y el discurso no pueden pensarse sino en su arraigo sensible. Y este arraigo sería tan originario que incluso la más abstracta de nuestras acciones, la acción comunicativa, llevaría en sí esa marca de sensibilidad que se hace presente en el carácter irreductible de la presencia de imágenes en nuestras lenguas, principalmente a través de la metáfora, y que denotaría, pese a todos los intentos de informatización de los lenguajes para hacerlos operativos, que las lenguas permanecen vivas en su contacto con la experiencia sensible en el mundo. Tiene que ser así si el espacio público, como espacio común para la manifestación de la pluralidad, ha de ser también el espacio en el que se muestran los fenómenos como manifestaciones de ese mundo al que estamos arraigados. Nuestro destino, como pluralidad viviente, está ligado inexorablemente al destino de la Tierra como el nombre que damos a la naturaleza en su carácter dinámico y vivo, eso que los griegos ya nombraron *physis*.

Pero aquí queda abierta la cuestión acerca de qué modo particular, en las actividades del espíritu, en el pensamiento, en la voluntad y el juicio, está presente también este arraigo. No podemos profundizar ya en este estudio; sin embargo, desde aquí podemos vislumbrar, más allá también de que Arendt haya sido considerada como una precursora de la filosofía medioambiental en el contexto social y político de la Guerra Fría, los nuevos horizontes que para una filosofía política pueden encontrarse en su pensamiento. Valdivielso, que ha visto, como dijimos, en Arendt a uno de estos precursores de la filosofía medioambiental, dice lo siguiente:

Probablemente falte revisar la historia de la filosofía política desde esta idea de huida de la condición humana, de la inevitable raigambre biológica del animal humano, del mismo modo en que otras tradiciones como el feminismo, nos obligan ya releer los clásicos con otros ojos (Valdivieso, 2008, p. 320).

Si nuestra lectura no es desacertada, Arendt, siendo una precursora del pensamiento medioambiental, inició el camino por el que ha de transitarse hacia esa revisión de la filosofía política. El camino de esta revisión pasa por regresar de la huida y transformación de la condición humana a través de la técnica a su origen natural a través del cuidado de la sensibilidad, que es irreducible aun en las actividades del espíritu.

La exigencia planetaria en la que debe plantearse la cuestión de la ética, la política y el derecho tiene que devolver nuestra mirada a la débil raíz de nuestra condición humana en la sensibilidad como el hecho fundamental que compartimos con el resto de los seres vivos a los que nuestro destino está unido. Que veamos la necesidad de hacer de esta exigencia la tarea fundamental de la razón práctica en nuestro tiempo depende en gran medida de si logramos reorientar nuestro modo de estar en el mundo hacia una genuina acción política en el que la palabra quede al servicio del cuidado de la vida. Que esto sea a su vez posible va a depender de meditaciones como esta, donde la reflexión se hace cargo de esta crisis que, en nuestro desarraigo de la Tierra, hoy recorta el horizonte de la vida en su sentido quizás más elemental pero también más fundamental en la medida en que, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la emergencia de este mundo global parece correr paralelamente a su propia destrucción.

Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. R. G. Novales (trad.). Paidós.
- ____ (1997). *¿Qué es la política?* R. Sala Carbó (trad.). Paidós.
- ____ (1998). *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Piper Verlag.
- ____ (2002a). *La vida del espíritu*. F. Birulés y C. Corral (trads.). Paidós.
- ____ (2002b). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper Verlag.
- ____ (2003). La conquista del espacio y la estatura del hombre. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (pp. 403-426). A. L. Poljak Zorzut (trad.). Península.

- (2005). Europa y la bomba atómica. En *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. (pp. 503-508). A. Serrano de Haro (trad.). Caparrós Editores.
- (2006). The Conquest of Space and the Stature of Man. En *Between Past and Future*. (pp. 260-274). Penguin Books.
- Boadella, L. (2018). ¿Qué significa pensar políticamente? En F. Birulés (ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. (pp. 175-230). Gedisa.
- Bowring, F. (2011). *Hannah Arendt. A Critical Introduction*. Pluto Press.
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. Taurus.
- D'Espagnat, B. (1983). *En busca de lo real. La visión de un físico*. T. R. Fernández Rodríguez, M. Ferrero Melgar y J. A. López Burgos (trads.). Alianza.
- Diéguez, A. (2018, 28 de noviembre). El biomejoramiento humano ha llegado. *Sur. Diario de Málaga*. URL: <https://www.diariosur.es/opinion/biomejoramiento-humano-llegado-20181128190720-nt.html>.
- Duque, F. (2000). *Filosofía para el fin de los tiempos*. Akal.
- Esquirol, J. M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Gedisa.
- Habermas, J. (1975). Hannah Arendt. En *Perfiles filosóficos-políticos*. (pp. 200-222). M. Jiménez Redondo (trad.). Taurus.
- Heidegger, M. (1994). Ciencia y meditación. En *Conferencias y artículos*. (pp. 39-61). E. Barjau (trad.). Ediciones del Serbal.
- (2003). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- (2006). *Meditación*. D. V. Picotti (trad.). Biblos.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI.
- Palomar Torralbo, A. (2009). Totalitarismo, experiencia y metáfora. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 47, 133-148.
- (2011a). Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 349-358.
- (2011b). Mundo de la vida, acción comunicativa y experiencia en la Teoría Crítica en Habermas. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 28-29, 15- 33.
- (2016). Fuerza, mundo suprasensible y ley: sobre el concepto de fenómeno (*Erscheinung*) en el capítulo III de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 149-172.

- Schell, J. (2010). In Search of a Miracle. Hannah Arendt and the Atomic Bomb. En S. Benhabid (eds.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*. (pp. 247-258). Cambridge University Press.
- Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Trotta.
- Valdivielso, J. (2008). Ecología y filosofía política. En F. Quesada (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. (pp. 301-319). Trotta.
- Velasco, E. (2018, 26 de noviembre). La sonda InSight de la NASA se posa con éxito en la superficie de Marte. *La Vanguardia*. URL: <https://www.lavanguardia.com/ciencia/fisica-espacio/20181126/453191789358/insight-aterrizaje-marte-sonda-nasa.html>.
- Venmans, P. (2017). *El mundo según Hannah Arendt*. Punto de Vista Editores.
- Whiteside, K. H. (1994). Hannah Arendt and Ecological Politics. *Environmental Ethics*, 16(4), 339-358.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1652>

Melancholy, Vulnerability and “Political Promise”.
Political Field and Psychic Field in J. Butler

Melancolía, vulnerabilidad y “promesa política”.
Campo político y campo psíquico en J. Butler

Jesús González Fisac
Universidad de Cádiz
España
jesus.gonzalez@uca.es
<https://orcid.org/0000-0002-3967-506X>

Recibido: 10 – 01 – 2020.
Aceptado: 06 – 05 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

J. Butler has dealt with politics and the problem of social transformation since her early works. Her interest in these topics has been linked to the phenomenology of field (the field of language, of the body, or the political field itself), but her work has also been linked to psychoanalysis, with which she has had a fruitful dialogue (especially with Freud and Lacan). In this paper, I show, firstly, that a field is marked and receives its necessary mobility from the constitutive outside. Secondly, I show that Butler makes a “à la Freud” reading of the psyche which she interprets as a field traversed by the economy of melancholy. Melancholy is not a psychic phenomenon but a structure and a fundamental event of the psyche and its formation. This event inaugurates a field marked by the ambivalence between the loss of the Other and the interpellation open to the Other, and marked by vulnerability as well, since the activity of agency and the passivity of receptivity cannot be distinguished. This indistinguishability or ambivalence is thought by Butler to be the starting point for a different way of doing politics.

Keywords: phenomenology of field; Butler; ambivalence; vulnerability; melancholy.

Resumen

J. Butler se ha ocupado, desde sus primeros trabajos, de la política y del problema de la transformación social. Este interés ha estado vinculado con una fenomenología del campo (del campo del lenguaje, del cuerpo o del campo político propiamente dicho), pero su trabajo también ha estado vinculado con el psicoanálisis, con el que ha tenido un diálogo fructífero (especialmente con Freud y Lacan). En este trabajo muestro, en primer lugar, que el campo está marcado y recibe su necesaria movilidad por mor del exterior constitutivo. En segundo lugar, muestro que Butler hace una lectura de la psique *more freudiano* que interpreta como un campo atravesado por la economía de la melancolía. La melancolía no es un fenómeno psíquico más, sino una estructura y un acontecimiento fundamental de la psique y

de su formación. Este acontecimiento inaugura un campo marcado por la ambivalencia entre la pérdida del Otro y la interpelación abierta al Otro, y por la vulnerabilidad, pues no se puede distinguir entre la actividad de la agencia y la pasividad de la receptividad. Esta indistinguibilidad o ambivalencia es pensada por Butler como el punto de partida para un modo distinto de hacer política.

Palabras clave: fenomenología del campo; Butler; ambivalencia; vulnerabilidad; melancolía.

Introducción. Hacia una fenomenología del campo político¹

El trabajo de Butler no ha desatendido nunca la fenomenología, de la que se ha servido reiteradamente tanto en sus trabajos sobre el género como en aquellos en los que se ha ocupado de la guerra o de las políticas en la calle. Particularmente se ha ocupado de la fenomenología del campo, que está vinculada con la fenomenología del cuerpo pero también con la fenomenología del campo visual, donde ha desarrollado el concepto de “marco”, así como de la fenomenología del campo del lenguaje (baste recordar que Butler se ha servido reiteradamente de la teoría del lenguaje de J. L. Austin, quien se propuso llevar adelante una “fenomenología lingüística”). Pero también se ha servido reiteradamente, en su teoría de la política y lo político, de la idea fenomenológica de “campo”, que ha pensado con ayuda del psicoanálisis como un palimpsesto del campo psíquico.

El uso reiterado de la fenomenología por parte de Butler, como herramienta metodológica y de pensamiento, no admite discusión. En sus inicios, Butler se encuentra con la fenomenología vinculada con el existencialismo, con Beauvoir como mediación, que enlaza con

¹ Una versión anterior de una parte del presente artículo fue presentada en la conferencia “El duelo como recurso político. Dolor y reconocimiento en J. Butler”, leída en el Congreso Internacional de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (Córdoba, 13/01/2016). El trabajo en su versión actual procede de una investigación resultante del Proyecto de Innova-Docencia (2019/2020, nº 84) “Precariedad, exclusión y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (II)”, de la UCM.

la fenomenología de Husserl, pero también con la de Hegel a través precisamente de las nociones de “intencionalidad” y de “conciencia desventurada”, que hacen las veces de *conati* reflexivos que conectan al sujeto con el mundo. La fenomenología que trabaja Butler guarda relación también con otras escuelas y autores de la fenomenología, como Merleau-Ponty (que guarda relación con el último Husserl), o como Foucault (que tiene una relación difícil o compleja con la fenomenología del lenguaje).² Butler ha buscado ante todo huir de cualquier forma de esencialismo. Esta es la causa de su aproximación a Beauvoir y al existencialismo, aproximación que debe enmarcarse en la indagación de una noción de “sujeto” vinculado al mundo. Es *el mundo, entendido como ámbito*, o como campo, *lo que Butler persigue en la fenomenología*; un hito, si puede decirse así, fundamental en su trabajo de reinterpretación de la noción de “sujeto”, para la que se ha servido de otros autores como Derrida (que por cierto también tiene trabajos sobre la fenomenología de Husserl y sobre Austin), del mismo Foucault y también de Althusser. Por eso la idea de “fenomenología” en Butler debe ampliarse desde la fenomenología existencial y la fenomenología del cuerpo hacia la fenomenología lingüística (que no trataremos aquí) y la fenomenología ética y política de Levinas o de Arendt (a las que solo nos referiremos

² El trabajo inicial con la fenomenología llamada existencial lo componen “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault” (de 1987), “Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” (de 1988) y “Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contribution” (de 1989), textos que, entre otros, forman parte del horizonte de *Gender Trouble* (1990). La interpretación fenomenológica del cuerpo cuenta básicamente con Merleau-Ponty, Foucault y Kristeva como referencias, y está presente en los textos “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions” y “The Body Politics of Julia Kristeva” (todos de 1989). En este trabajo nos vamos a referir sobre todo a textos de *Bodies That Matter* (1993). Vale la pena apuntar que, en uno de los últimos libros de Butler, *Senses of the Subject* (2015), se reúnen trabajos de distintas épocas, algunos del período que reseñamos, pero también otros posteriores, en los que vuelve una y otra vez sobre una rigurosa fenomenología del cuerpo, con Merleau-Ponty de nuevo, también con Irigaray, así como con autores de la Modernidad como Descartes y Malebranche (con los que también ha dialogado Merleau-Ponty). Por lo mismo, hay que tener en cuenta que la fenomenología del cuerpo no deja de aparecer en los trabajos sobre la guerra y sobre las políticas de la calle de las dos primeras décadas del dos mil.

incidentalmente). Pero también juega un papel esencial el psicoanálisis, que es donde nos vamos a centrar en este trabajo, en el que Butler parece encontrar una suerte de *fenomenología de la psique*. Nos limitaremos a Freud y a la constitución de la topografía de la psique, dejando por tanto a un lado a Lacan, Klein, Kristeva o Benjamin.³

En esta lectura vamos a reconocer tres nociones clave (que, como veremos, están vinculadas con el exterior constitutivo), que son la vulnerabilidad, la ambivalencia y la melancolía. En la *melancolía* vamos a ver una *descripción fenomenológica* de la formación del campo político y normativo y de su economía, que es donde Butler hace una inesperada analogía entre Foucault y Freud. En la *ambivalencia* y en la *vulnerabilidad* vamos a encontrar *dos marcadores económicos y funcionales* (ontológicos) del campo político, que son en los que nos vamos a centrar. Marcadores que también tienen un rango *metodológico* claro, vinculados como están al propio trabajo fenomenológico (el trabajo del psicoanálisis cuando describe fenomenológicamente la psique no puede hurtarse a esta vulnerabilidad y ambivalencia, aunque esto solo lo apuntaremos).⁴

Comencemos considerando el campo en su generalidad.⁵ Todo campo (el campo de las mujeres, el campo de los ciudadanos, etc.) tiene siempre un interior y un exterior. Pero el campo puede estar limitado de dos maneras distintas. Por una parte, entre interior y exterior se da una *relación lógica de exterioridad*, que es la *contradicción*. El límite exterior consiste en la negación de los predicados de los sujetos que están dentro del campo. Cualquier campo está limitado por una exterioridad lógica, de cierto modo vacía, que se produce mecánicamente como contraparte de la posición afirmativa de los sujetos y de sus predicados. Pero esta operación no solo limita lógicamente el campo. También asegura la *posición o consistencia ontológica* de los sujetos que están comprendidos dentro de él. Esto es así porque al campo pertenece una particular *eficacia*

³ D. Cole (2008, pp. 11-27) habla de una suerte de “reemergencia” de los temas fenomenológicos y existenciales. Pero, a nuestro juicio, tanto la fenomenología como su interés en el campo político han estado presentes todo el tiempo en el trabajo de Butler.

⁴ Sobre Butler y la fenomenología, cfr. D. Cole (2008). También puede consultarse J. Oksala, (2006). Sobre la relación entre Butler y Merleau-Ponty, cfr. S. Stoller (2010) y A. P. Foulter (2013).

⁵ De las normas y de la constitución normativa del campo nos ocupamos en un trabajo actualmente en preparación.

retórica y no meramente lógica. Lo que se sostiene y asegura el campo no es solo una realidad lógica, la identidad; tampoco es el resultado de un automatismo mental. En el campo se sostiene una realidad producida o efectuada por el lenguaje, cuya consistencia es genuinamente social y política. Esta posición, asegurada de este modo, se puede llamar identidad política, identidad de género, pero también identidad nacional. Por eso encontramos esta articulación entre dos exteriores contradictorios como parte de cualquier “política de la identidad”. Como ha señalado Butler, las oposiciones son “parte de la inteligibilidad”⁶ de cualquier sujeto/identidad. Dicho al contrario, los predicados y la identidad se conforman y se sostienen únicamente “a expensas de otra” identidad y de otros predicados (Butler, 1993, p. 118). La identidad, la “política de la identidad”, está asegurada por la negación del otro y por la articulación de un exterior contradictorio.

Butler ha denunciado esta economía en el caso del movimiento feminista. El campo político del feminismo (que es el ejemplo al que Butler se refiere reiteradamente en *Gender Trouble*)⁷ articula un sujeto o identidad que excluye rigurosamente a otros seres, como las lesbianas y los transexuales. La política de la identidad no es solo una política de la negación sino también una política de la exclusión. Esto es así, primero, porque elabora un concepto, el concepto “mujer”, a partir de una serie de predicados analíticos o idénticos que aseguran el cierre del concepto. Es importante recordar que el espacio así constituido es, además, el espacio

⁶ Estamos de acuerdo con la expresión de McIvor cuando dice que Butler hace “una explicación deconstructiva de la identidad” (cfr. 2012, p. 413). También se podría decir que Butler hace *una suerte de genealogía*.

⁷ La discusión de Butler con el feminismo ha sido siempre un tanto ambigua. En *Gender Trouble* (1999), Butler discute con “el feminismo”, que se contempla genérica y unívocamente. Si vamos al texto, especialmente al prefacio de 1999, Butler reconoce “ciertas formas de feminismo”, pero no deja de discutir con “el” feminismo. Solo matiza, al menos en esta obra (y también en Butler, 1992), un “feminismo francés” y un “feminismo lesbiano” (cfr. Butler, 1999, pp. viii y x). Distingue igualmente entre dos afectos en el feminismo francés: el de los “derridianos” y el de los “foucaultianos”, que adscribe a Irigaray y Cixous respectivamente (cfr. Butler, 1992, p. 4). Por supuesto, toma en cuenta y discute con autoras como Beauvoir, Benhabid, Nussbaum, MacKinnon, Money, etc., pero no deja de considerar al feminismo de un modo monolítico y poco diferenciado (cosa que sigue haciendo, por ejemplo, en *Undoing Gender*, que recoge trabajos posteriores a los antes referidos).

de la conciencia, un *espacio reflexivo* en el que la verdad es la *evidencia de sí a sí* del sujeto (a la no contradicción se suma además la evidencia como mecanismo de refuerzo e intensificación de la identidad). Repárese también en que el aseguramiento o cierre identitario del concepto concierne al número de predicados, que no puede ser un número abierto e indefinido. De otro modo, se pierde la seguridad y la consistencia. La indeterminación lógica hace trastabillar al concepto. En este sentido, Butler considera que, cuando el feminismo se ve obligado a reconocer esta indefinición, se encuentra ante un “embarazoso ‘etc.’” (Butler, 1993, p. 182).

Toda vez que la prelación de la lógica y de la conciencia reflexiva deja fuera cualquier forma de alteridad o indeterminación en los sujetos, Butler habla de ellos como de una “construcción fantasmática” (Butler, 1993, p. 181). Esto, sin embargo, no resta eficacia al campo, que excluye a otros sujetos en términos de reconocimiento y, por tanto, también materialmente. La idealidad lógica, la certeza y la evidencia del sujeto a sí funciona como una pátina que oculta eficazmente tanto la alteridad como su ocultación.

El otro modo en que se puede administrar el campo político es por medio de lo que Butler llama “exterioridad, *outside*, constitutiva”.⁸ El campo político se construye gracias a la “producción de un exterior determinante”. Mientras que en el caso de la distinción lógico-ontológica interior/exterior, el exterior no aporta nada más que el cierre de la identidad, en este caso el exterior contribuye a construir el campo, esto es, decide los predicados, pero también el valor de la cópula, que no funciona como mero repetidor de contenido del concepto de “sujeto”, sino como posición de límite. Concretamente, dice Butler, el campo se constituye gracias a la “producción y naturalización de lo ‘pre-’ o ‘no’ político” (Butler, 1992, p. 20, nota 1), que hace las veces de límite constituyente. Lo que queda dentro del campo político se debe, no a aquello que lo niega contradictoriamente, sino a aquello que lo define desde la opacidad lógica (desde la no evidencia, si se quiere, que no es lo mismo que la contradicción, que es la evidencia de la no

⁸ Butler se refiere a este “constitutive outside” en “Contingent Foundations”. El término “exterior/afuera, *outside*, constitutivo” es tomado de Derrida, aunque también se refiere al uso del concepto en autores como Mouffe, Connolly y Lacoue-Labarthe (cfr. Butler, 1992, p. 20). El concepto es desarrollado posteriormente, sobre todo en *Bodies That Matter* (cfr. Butler, 1993, pp. 3 y ss.).

identidad). El exterior constitutivo, dice Butler, constituye el “límite de la inteligibilidad” de lo político. “Lo abyecto” es el nombre que recibe esta ininteligibilidad.⁹ Se trata de una exterioridad que solo queda fuera del marco, pero no de la realidad, a cuya constitución contribuye. Una exterioridad que puede adoptar diversas formas (sexualidades, uniones, nacionalidades, etc.).

Lo característico del exterior constitutivo es que no se puede clausurar definitivamente. Esto, traído sobre el campo político, significa que no se puede identificar, digamos, monolíticamente, el sujeto político, que debe quedar abierto. La identidad supone, a juicio de Butler, “una reducción y una parálisis” de la “movilización política”. Ella misma reconocerá en *Bodies That Matter* que al hacer del género el sujeto político, al prescribir el género como límite, lo había “priorizado problemáticamente”, haciendo que la movilización política excluyera y dejara fuera otros límites del sujeto político, y con ellos otras formas de identificación, como los de “raza” o “clase”.¹⁰

Por último, para completar este breve esbozo de la política y el campo político en Butler debemos considerar el hecho, de alguna manera inopinado (al menos desde cierta tradición), de que el trabajo del campo político es teoría. Para Butler, la teoría no está al margen de la praxis, ni tampoco de la transformación. Apuntemos tan solo dos ejemplos en este sentido. La política no puede pensarse sin “acciones y prácticas institucionales”. Butler se ha referido en sus últimos trabajos a la necesidad de contemplar (ciertamente como un desarrollo coherente con su reconocido materialismo)¹¹ las figuras de lo no humano o de lo

⁹ Cfr. Butler (1993, p. 12).

¹⁰ Cfr. Butler (1993, p. 116). Sorprende que haya autores como McNay que todavía sostengan que Butler haya obviado en su modelo de agencia, por ejemplo, los “dilemas experienciales de clase”, rindiendo un “modelo de agencia sobre-sexualizado” (cfr. McNay, 2008, pp. 171 y ss.).

¹¹ Entendemos que el materialismo de Butler se desarrolla en dos frentes teóricos: en la indagación en el problema ontológico del cuerpo y en las políticas vinculadas a este (que alcanzan a las políticas de la sujeción, como veremos), pero también en su discusión con el marxismo y con las políticas de izquierdas (cfr. Butler, 1997b). En este trabajo, Butler se defiende del ninguneo que reciben los estudios culturales (con los que Butler se identifica y cuya potencia teórica y crítica sostiene todo el tiempo) por parte de cierta izquierda. Frente a esto, Butler (2010) sostiene una muy poco habitual interpretación de la economía

no vivo como límites constitutivos y exteriores del campo político que pueden poner en marcha su necesaria transformación (cfr. Butler, 2004c, pp. 204-205). Concretamente, debe ser la vida precaria, que haría las veces de exterior constitutivo (y que comprende tanto las condiciones materiales como de reconocimiento), la que ponga en marcha formas de organización social y política que atiendan a la vulnerabilidad física y de inteligibilidad y a su distribución desigual en el campo político.¹² Otro paso atrás en pos de ese exterior constitutivo se puede reconocer en el propio trabajo político. De cierto modo, Butler propone dar un paso atrás en la teoría, o, habría que decir, en el binario/oposición teoría/práctica, que debe ser revisado. “Si la tarea política consiste en mostrar que la teoría nunca es meramente *theoria* [sic], en el sentido de una contemplación desinteresada, y en insistir que es totalmente política (que es *phronesis* o incluso praxis), entonces, ¿por qué no simplemente llamar a esta operación política?” (Butler, 2004a, pp. 121-122). El exterior constitutivo que puede ser el punto de partida de la transformación política comienza en la propia actividad del trabajo político, que tiene que considerarse más acá de la oposición negativa entre teoría y práctica. Por eso Butler apunta a lo que llama *phronesis*, que constituye, más que una acción o actividad, una *virtud*, que no se deja reducir a una oposición binaria. En este sentido hay que pensar lo que Butler

desde la performatividad. Por último, este frente se completa con los trabajos relacionados con la “precariedad” (cfr. Butler, 2009b, 2008, 2016).

¹² En los trabajos posteriores a *Precarious Life*, Butler ha insistido en la necesidad de considerar como límite del campo político las “condiciones materiales de la acción”, que implican el hecho de que sean acciones llevadas a cabo por los cuerpos, como las relacionadas con “la comida, el empleo”, pero también las que tienen que ver con el “acceso a las instituciones” que se ocupan de garantizarlas, cuando no son las que las distribuyen y regulan. Las condiciones de la vida, naturales (incluyendo el medio ambiente), sociales e institucionales, también forman parte de este. En este trabajo no vamos a ocuparnos de este aspecto. Baste con decir que este horizonte es el que está detrás de la pregunta “¿cómo puedo llevar una vida buena?” (cfr. Butler, 2012), que *no es solo el horizonte de la “moralidad”, también es el horizonte de la “biopolítica”*. Butler define la biopolítica como “aquellos poderes que organizan la vida, incluso los poderes que entregan las vidas a la precariedad de modo desigual como parte de una gestión más amplia de las poblaciones a través de medios gubernamentales y no gubernamentales, y que establecen una serie de medidas para la valoración diferencia de la vida en cuanto tal” (2012, p.10).

llama “crítica”, concepto que Butler toma, junto con su vínculo con la idea de “virtud”, de su particular desarrollo foucaultiano (cfr. Butler, 2004d). El sujeto también debe percibirse como límite del campo y debe poder distanciarse de sí mismo para lograr, también en sí mismo, una transformación política.

1. Butler y el psicoanálisis. Fenomenología de la psique y política.

No se puede entender el campo político a menos que las normas sean comprendidas en términos no solo sociales y fenomenológicos (tal y como se describen en y como el campo de aparición),¹³ sino también e invariablemente psíquicos. Esto obliga a llevar la fenomenología más acá, un poco por debajo y un poco por detrás del fenómeno y de las acciones corporales y lingüísticas.¹⁴ Butler rechaza “el dualismo ontológico que estipula la separación entre lo político y lo psíquico” (Butler, 1997c, p. 19). El campo político va de la mano de lo que vamos a llamar campo psíquico, o, si se quiere, de la psique, que es una esfera organizada tanto topológicamente —pues el campo está mapeado o articulado como una suerte de “topografía” (todo esto, que hemos visto ya en el campo político, se confirmará en el campo psíquico, que de alguna manera hace de palimpsesto de aquel)— como dinámica y temporalmente.

La relación de Butler con el psicoanálisis ha sido constante. Aunque no es el propósito de este trabajo esbozar esta *relación* (que inició con

¹³ Butler ha desarrollado este problema de modo intermitente. Desde la demanda y las estrategias de ocupación de los movimientos *queer* (en relación con cuestiones específicas como la visibilización del SIDA y el reconocimiento de sus víctimas, o la presencia de los *drag*) hasta los últimos trabajos, en los que se ha ocupado de las “políticas en la calle” (de la primavera árabe y de los movimientos de indignados en países de Occidente) y ha desarrollado una “teoría performativa de la asamblea”. Por último, habría que referirse específicamente a los textos en los que discute con Hannah Arendt (estos mismos recién referidos y algún otro anterior) a propósito del concepto de “espacio de aparición”. Sobre la relación entre Arendt y Butler cfr. Ingala (2018), Lloyd (2015) y González (2016).

¹⁴ *Bodies That Matter*, *Excitable Speech* y *The Psychic Life of Power* componen una particular trilogía fenomenológica: son los primeros embates a una fenomenología política que Butler nunca ha dejado de hacer.

cierta crítica a la lectura de Freud del complejo de Edipo¹⁵ y que se ha ido afianzando en la búsqueda de textos que pudieran adecuarse mejor a sus posiciones) ni referirse al *estilo* de lectura de Butler,¹⁶ apuntemos al menos tres cosas sobre esta.

¹⁵ En *Gender Trouble*, Butler expone la tesis de la que la heterosexualidad obligatoria tiene su base en una lectura de la melancolía y de la formación del sujeto en el conflicto edípico. En esta obra, Butler critica al psicoanálisis por no haber sabido encontrar un lugar para la homosexualidad o para el lesbianismo, condenados a la “ininteligibilidad cultural” (Butler, 1999, p. XXX). Luego asumirá esta dificultad en el psicoanálisis y revisará su lectura de la melancolía.

¹⁶ En este trabajo nos limitamos a unas cuantas trazas generales, particularmente relacionadas con la lectura de Freud, sin entrar en las lecturas que Butler ha hecho de otros autores del psicoanálisis, como Lacan, Laplanche, Klein, etc., ni en las críticas a estas (incluyendo su lectura de Freud). Sobre el papel del psicoanálisis en la obra de Butler, cfr. Lloyd (2007) y Sabsay (2012). Para las críticas a su recepción de Klein, cfr. McIvor (2012). En todo caso, el problema esencial a la hora de afrontar las lecturas de Butler es doble. Por una parte está su particular heterogeneidad. Lloyd, por ejemplo, no puede sino reconocer que la lectura de Butler del psicoanálisis es “dual”: contiene tanto aspectos críticos de este como elementos comprometidos con la teoría (cfr. Lloyd, 2007, pp. 78-79). Pero también resulta problemático el modo en que Butler afronta en general el trabajo de un autor o de un texto, es decir, la cuestión del estilo. Digamos al menos que, a nuestro parecer, Butler *no pretende nunca hacer algo así como una reproducción* de la teoría o de la tesis en juego en este o aquel texto. Aunque se deje llevar por los tópicos vinculados a un autor, normalmente se atiende a la literalidad de los textos o de los fragmentos de los textos que utiliza y cuyo contexto no es otro que su propia idea. Esto ciertamente ha traído sobre su trabajo, en cuanto lectura o interpretación de otros, frecuentes críticas. Pero debe considerarse que en Butler *la lectura e interpretación son en sí mismas un trabajo performativo y vinculado al campo*. Como dice en *Gender Trouble*, el sujeto no es anterior al campo, y lo único que “hay” en el campo es “un recoger/reunir [*taking up*] las herramientas donde se encuentran, donde este mismo “recoger” está habilitado [*enabled*] por la herramienta que se encuentra ahí” (Butler, 1999, p. 185), esto es, por el campo. Pero, como Butler ha señalado del propio psicoanálisis, y lo mismo podría decirse de la obra de cualquier “autor”, la teoría no es otra cosa que un ejercicio performativo en el que tiene lugar la posición no tanto de un “sujeto” o de una “política” o “proyecto” determinado como de *un vínculo y un modo de interdependencia en el que también acontece el propio sujeto que habla*. Butler investigará esta peculiar autorreferencialidad en la noción de “crítica”, a la que nos hemos referido más arriba, que es algo que parece jugar un papel en todas sus lecturas. En la definición del campo y en su transformación

En primer lugar, el psicoanálisis aporta la idea de “psique” como instancia diferenciada del “sujeto”. Esto significa que el sujeto constituye una “unidad disociada” (Butler, 1997c, p. 93). Esto es importante porque anuncia la constitución esencialmente fragmentada, articulada por una falla o quiebra que, como hemos visto, se anuncia en la idea de “exterior constitutivo”.

En segundo lugar, el psicoanálisis da una explicación de esa peculiar disociación entre el sujeto y la psique. El sujeto es el ser “viable e inteligible” producido por la regulación de las normas. Como veremos en la economía de la sujeción, la ejecución de las normas es ambivalente, pues asegura al sujeto, pero también lo transforma y habilita para su propio fracaso. El psicoanálisis explica que el costo que tiene la norma es que siempre hay algo en el sujeto que se resiste a ella pero que permanece inconsciente: “la psique es precisamente lo que sobrepasa los efectos de reclusión de la demanda discursiva para que habitemos una identidad coherente [...]. La psique es lo que resiste la regularización” (Butler, 1997c, p. 86).

En tercer lugar, el psicoanálisis trae consigo un particular rédito ético, si se nos permite decirlo así, toda vez que esta disociación supone un golpe, una humillación,¹⁷ para el sujeto. El psicoanálisis muestra que el sujeto está atravesado por y sometido a la relacionalidad inalienable de las normas sociales (cfr. Butler, 2004c, p. 14). Los dominios psíquico y social se producen uno en relación con el otro (cfr. Butler, 1997c, p. 167).

La lectura del psicoanálisis en Butler se completa con una lectura en paralelo de Foucault y el psicoanálisis. Butler insiste en llevar al “diálogo” (Butler, 2005, p. 127) a Foucault y el psicoanálisis, en cierta manera contra el propio Foucault, en quien dice que hay un “psicoanálisis reprimido” (Butler, 1997c, p. 87). Foucault ha planteado con acierto que la

está también en juego el propio ser del sujeto, su poder o virtud, que tiene lugar tanto en la teoría (aquí, en la lectura e interpretación de los textos que recoge o utiliza) como en la práctica, la del pensar con su ayuda la teoría y la práctica mismas y la de hacerlo públicamente a través de escritos o conferencias.

¹⁷ La idea de que el ser humano lleva consigo una “humillación irreversible” (Butler, 2004d, p. 14) es de Laplanche (citado por Butler en 2005, p. 75). A juicio de este autor, la “revolución copernicana” del psicoanálisis está en el descentramiento del sujeto. Los otros, desde fuera, transmiten ciertos mensajes, instalando sus pensamientos en nosotros y produciendo una indistinguibilidad entre ellos y uno mismo.

explicación de las relaciones de poder no puede hacerse con el “modelo jurídico”. El poder no se limita a manejar o a suprimir a un sujeto que le antecedería. Por lo mismo, la “hipótesis represiva” que ha sostenido el psicoanálisis, basada en la idea “romántica” de que el inconsciente alberga una reserva intacta de “verdad” anterior a la represión, no es válida para explicar el juego entre el sujeto y el inconsciente. El modelo jurídico debe dejar paso al “modelo generativo”, según el cual los sujetos son el resultado de la acción ambivalente del poder en ellos. El poder regula por medio de las normas, pero también habilita al sujeto. Se trata de “restricciones fundadoras paradójicamente habilitadoras”; esta ambivalencia ha sido rastreada por Foucault en el discurso del analista y en la práctica de verdad de la confesión vinculada al poder pastoral (Butler, 1997c, p. 59). Foucault la reconoce en el proceso de formación de los sujetos, nombrándola con el término justamente ambiguo de *assujettissement*.¹⁸ La sexualidad, por ejemplo, no es solo el resultado de una regulación constrictora. Antes bien, la sexualidad es eso que emerge en el momento en que es nombrada por el analista, que la moviliza y lo hace siempre como “una posibilidad de improvisación dentro del campo de constricciones” (Butler, 2004c, p. 15). Esta ambivalencia también se puede rastrear en el cuerpo. Como recuerda Butler, el instinto, la pulsión o *Trieb* (en inglés *drive*) es algo que está entre lo biológico y lo cultural (en una “densa convergencia”; cfr. Butler, 2004c, p. 14). Mientras que Foucault considera el cuerpo como el lugar de inscripción de las normas, que las excede y que puede hacerlas fracasar (las normas no se interiorizan simplemente, en una suerte limpia superficie de inscripción, como una pantalla, sino que se incorporan, donde el cuerpo opaca parcialmente la incorporación), esta misma función podría ser atribuida a la psique tal y como la pensó Freud (cfr. Butler, 1997c, p. 94). La psique

¹⁸ Los textos de Foucault que Butler refiere como fuentes para entender su concepto de subjetivación son “The Subject of Power”, “Two Lectures” y *Discipline and Punish*, y los dos primeros volúmenes de su *History of Sexuality*. Luego Butler trabajará los textos de Foucault que se mueven en el horizonte del “tercer eje” de su obra (el eje de la formación del sujeto y del discurso que lo habilita), como el texto sobre la *Aufklärung*, así como los dos cursos dedicados a la confesión: primero el curso del Collège de France de 1982, *L’herméneutique du sujet*, y después el curso de Lovaina de 1981, *Mal faire, dire vrai* (publicado en 2012).

y el cuerpo son lugares del desfase o de la presencia de la exterioridad constitutiva o del campo de alteridad.

2. La doctrina de la ambivalencia psíquica. La melancolía y el tropo fundacional de la psique

El concepto de ambivalencia, aunque no aparece por primera vez en *The Psychic Life of Power*, encuentra en esta obra un primer desarrollo sistemático. En *Gender Trouble* es expresión de un modo de relación de la que se sirve el psicoanálisis. En el trabajo dedicado al análisis de la “matriz heterosexual”, la ambivalencia, que aparece en diversos fenómenos psíquicos analizados por Freud (como el narcisismo o el complejo de Edipo; cfr. Butler, 1999, pp. 74 y ss.), está vinculada a la elección de objeto como la figura de un desplazamiento (interiorización) y antítesis (asunción de pulsiones contrarias o disociación del yo) simultáneos. Pero es en *The Psychic Life of Power* donde Butler vincula la ambivalencia con la idea foucaultiana de subjetivación/sujeción (que es la traducción literal de *assujettissement*). La subjetivación es una suerte de “paradoja”, un “círculo vicioso” (la ambivalencia es una figura retórica que contraviene la lógica convencional y sus figuras temporales y causales) que reza: “¿Cómo puede ser que el sujeto, asumido que es la condición para y el instrumento de la agencia, es al mismo tiempo el efecto de la subordinación, entendida como la privación de la agencia?” (Butler, 1997c, p. 10).

La ambivalencia significa que el sujeto es constituido como facultad y como poder de obrar, pero también como sujeto sometido, pues no hay sujeto sin sujeción a las normas. La agencia, que es una *potencia*, es también un *resultado* de la subordinación. La paradoja estriba en que una alteración en el sujeto, algo que es *ejercido pasivamente sobre* el sujeto (que es uno de los sentidos de ‘sujeto’), es *asumido por el sujeto* (cfr. Butler, 1997c, p. 11) y convertido en su *propia potencia* de ser sujeto (que es el otro sentido) sin que haya “transición conceptual” (Butler, 1997c, p. 15). Digamos: sin que supere la lógica bivalente entre ambos; en la situación de ambivalencia, el sujeto “excede la lógica de la no contradicción, [que] es, por así decir, una excrecencia suya” (Butler, 1997c, p. 17). Por su parte, el círculo vicioso estriba en que la agencia es una causa de un efecto, que a su vez es una causa, etc. Estamos ante modalidades *temporales “incommensurables”*, donde lo que es siempre anterior al sujeto, lo que es condición, se revela al mismo tiempo como efecto de su propia

causalidad (en este caso, que se trata de la inestabilidad del orden, la figura retórica es la de la metalepsis).¹⁹ El poder actúa así de una manera también *topológicamente* ambigua o ambivalente, formando al sujeto *desde fuera* y asumiendo el “propio” actuar del sujeto *desde dentro* (cfr. Butler, 1997c, p. 14).

La ambivalencia no es sin embargo solo una figura retórica. La ambivalencia da cuenta de la dificultad que tiene el sujeto para su constitución y para su pervivencia. Butler reconoce en Foucault algo importante en relación con la subjetivación, que es el hecho de que el sujeto se constituye como un devenir. El sujeto no es producido “en un instante en su totalidad”; antes bien, el sujeto “es en el proceso de ser producido” (1997c, p. 93). Este *proceso*, además, *no* es acumulativo *sino reiterativo*. El sujeto se constituye cada vez, no siempre como algo nuevo sino repetidamente, es decir, siempre respondiendo a la normalización, que tiene que poner en obra, en cada caso que se ejecute, la norma. En cada reiteración tiene lugar una cesura necesaria, que se oculta sin embargo en el vínculo temporal (el tiempo de la norma es el del pasado). Esta cesura hace que la norma tenga que producirse de un modo iterativo (aunque no mecánico, ya que, debido a la metalepsis, cada ejecución de la norma es absoluta).

Es importante reparar en que *la opacidad de la iteración es constitutiva del cuerpo*. La emergencia del poder como agencia no puede superar el momento de sujeción, el momento de pasividad o de receptividad del cuerpo, que necesariamente ha hecho al sujeto ser lo que es. Este momento está retenido en la psique, que es la que, como vimos más arriba, Butler reconoce que asume la figura del cuerpo en Foucault. La sujeción normalizadora supone un exceso inasumible que opaca la agencia. La agencia constituye “una escena ambivalente” (1997c, p. 15) (la sujeción ensombrea la agencia) que hace necesaria la reiteración.²⁰

Pero la ambivalencia se expresa también en términos psíquicos. Butler lee a Freud y, más particularmente, sus análisis del duelo y la melancolía, como herramientas para pensar la constitución del yo como

¹⁹ Se trata de una “inversión metaléptica” (cfr. Butler, 1997c, p. 16).

²⁰ No considerar la ambivalencia ha hecho que algunos autores entiendan que la noción de “agencia” que Butler defiende tiene únicamente un carácter “negativo”. Es el caso de McNay (1999, p. 177), que entiende la agencia solo como un acto de resistencia a las normas (para empezar, a las de género), eludiendo en cualquier caso la ambivalencia implícita en estas nociones de poder.

sujeto normado y ambivalente. Recordemos que la ambivalencia psíquica tiene que ver con la constitución de un sujeto subordinado a las normas que actúan sobre él y que en esta sujeción logra convertirse en sujeto que actúa. El análisis de Butler de los textos de Freud ha querido ver este último un desplazamiento en su teoría del duelo y la melancolía.²¹ En su primer trabajo, “Trauer und Melancholie”, de 1917, Freud establece una separación tanto en el tiempo como en cuanto a cualidad entre el duelo y la melancolía. El duelo consiste en la elaboración lograda de la pérdida, que acaba en el momento en que el sujeto libera su libido de la catexia inicial con el objeto perdido, al que renuncia (el principio de realidad se impone), mientras que la melancolía describe el estado patológico de un duelo no resuelto en el que la libido sufre una regresión y es reorientada al yo. El sujeto se niega a asumir la pérdida, de manera que la elección de objeto se resuelve en una transformación del sujeto; concretamente, en una identificación. El sujeto se disocia en dos instancias, la instancia del “yo” y la “instancia crítica”, que operan de modo ambivalente, alternando las pulsiones de amor y odio hacia el yo, que en cualquier caso permanecerán inconscientes. En *Das Ich und das Es*, de 1924, Freud propondrá considerar la melancolía como un fenómeno radical de la psique, un fenómeno “habitual y típico”, que pertenece a la formación del “carácter” (Freud, 1967a, pp. 256-257; citado también en Butler, 1999, p. 72). La transformación melancólica (identificación y disociación) estaría detrás de la formación de la propia arquitectura de la psique y no sobrevendría a una pérdida, que es como Freud la pensó anteriormente. Esta transformación estaría vinculada con el complejo de Edipo y rendiría la disociación del yo, una de cuyas partes es el superyó.

De acuerdo con esto, la ambivalencia debe buscarse en la conciencia y en la formación de la conciencia. El sujeto se constituye básicamente por la pérdida del Otro, al que incorpora respondiendo y negando la pérdida de un solo golpe. El yo asume la pérdida mediante una identificación con el Otro, que es el modo en que niega la pérdida. Freud habla de una “incorporación melancólica de un ‘Otro’” (Butler, 2004d, p. 316) para referirse a este proceso ambivalente de asunción/negación del Otro perdido. Esto es válido para cualesquiera Otros, para el Otro de la elección de objeto, pero también para aquellos que no estén acompañados de catexias. De este modo se explica tanto la diversidad

²¹ Cfr. Butler (1999, pp. 73 y ss.; 1997c, pp. 167 y ss.; 1995, pp. 9 y ss.).

de género (los “Otros de género diversos”)²² como la demanda ética (el Otro en cuanto tal). Todo sujeto nace por mor de “una pérdida de autonomía impuesta por la vida social” (Butler, 1997c, p. 195); el yo producido melancólicamente nace enajenado, “otro con respecto a sí mismo”.

El Otro representa la regulación social de las normas y adopta en el mapa psíquico la posición del superyó, que se instala en el sujeto como instancia crítica.²³ La contrapartida de esta incorporación no es mimética, sino que constituye un territorio indefinido, el inconsciente, que alberga sentimientos encontrados hacia ese Otro perdido. Sobre estos sentimientos, en general sobre todo lo inconsciente, es sobre los que va a recaer el trabajo del superyó (que, junto con el yo, es el tercer territorio o división que acontece en la psique por obra de la transformación melancólica). Butler recuerda que no se trata solo de una mimesis en la que el sujeto reproduce la agresión que ha sufrido desde fuera y la introyecta. Están en juego las pulsiones de muerte y por tanto una suerte de regresión hacia el equilibrio de la vida orgánica misma, que es la tesis que desarrolla Freud en *Jenseits des Lustprinzips*.²⁴ En este punto es donde hay que situar la ambivalencia psíquica. La reacción a la pérdida es ambivalente, pues alberga tanto la libido vinculada al objeto perdido como el odio (Butler va hablar de cólera) que ha producido su

²² El quinto apartado de *The Psychic Life of Power* se titula “Melancholy Gender / Refused Identifications”.

²³ Aunque no vamos a ocuparnos de esta distinción (de la que sí hemos reconocido sus diferencias económicas en términos psíquicos), no es lo mismo el “superyó” que lo que Freud llama “ideal del yo”. Una cosa es la actividad de crítica y de censura, que es lo que básicamente hay que entender como superyó (“el superyó designa la experiencia psíquica de ver, vigilar, estar expuesto del yo”; Butler, 1993, p. 181), y otra el ideal del yo, que mienta la experiencia de “idealización” del yo, la des-mesura con la que va a medirse y que le va a hacer fracasar. Por eso el super yo “permanece detrás” (Butler, 1993, p. 181).

²⁴ Cfr. Butler (1997c, pp. 141 y ss.). Un desarrollo expreso de la ambivalencia entre pulsión de vida y pulsión de muerte en Freud (con referencia a los textos de la segunda tópica, que es el horizonte de *Das Ich und das Es*), y también en referencia a Spinoza, está en Butler (2015a, pp. 71 y ss.). La idea de que la pulsión de muerte supone una regresión al equilibrio primigenio de la vida orgánica está en Freud (1967a, pp. 39-40).

pérdida, que se mantiene siempre sustraído a la conciencia.²⁵ El odio, repárese en esto, no es una pulsión meramente reactiva, el producto de una frustración, sino que reproduce de cierta manera la ambivalencia misma, pues da cuenta tanto de un deseo de que el otro muera como del deseo del yo por vivir y por romper el vínculo con lo que se ha perdido.²⁶

Debemos considerar la ambivalencia formulada en términos de la psique y su particular mapeado como una expresión del juego entre el campo y su exterior constitutivo. Butler ha señalado expresamente que aquí se está decidiendo el campo en cuanto tal, el campo político, pero también el campo ético, tanto su particular topología como la economía dinámica que conlleva. El sujeto sufre una división o partición que emerge en la representación del conflicto entre el yo y el superyó, que es una “distinción topográfica”.²⁷ La distinción lo es en el sentido más elemental, un doblez, pues solo aparece cuando el yo se hace presente “a la conciencia” (Butler, 1997c, p. 176) (la conciencia es un espacio reflejo en el que el sujeto se hace presente a sí mismo). Freud, recuerda Butler, ha dicho que la conciencia es una de las “instituciones” del yo, que solo surge en el momento en que se da esta partición o disociación. Se trata de una institución no solo en el sentido de una instancia, sino también en el sentido político, pues en esta topografía se negocia una relación entre las instancias que bien puede considerarse que es la de una auténtica “forma de gobierno” (*polity*) (Butler, 1997c, p. 181).

De acuerdo con lo que hemos visto más arriba, se puede ver ahora con claridad que la interioridad es el rédito de una “reflexividad negativa” (Butler, 2013, p. 61). La conciencia emerge siempre como el resultado de una “violencia psíquica”, el producto de la “culpa”, “mala conciencia”, o como se quiera llamar al efecto que producen las normas

²⁵ Cfr. Butler (1997c, p. 174). En *Das Ich und das Es*, Freud sitúa la ambivalencia amor-odio en la posición del padre en el complejo de Edipo (cfr. Freud, 1967a, pp. 260 y ss.).

²⁶ Cfr. Butler (1997c, p. 189) y Freud (1967a, pp. 284 y ss.). En su trabajo sobre Spinoza, “The Desire to Live”, Butler habla de la melancolía como de “cierto modo activo de sustitución”, donde el otro que habita el yo se convierte en el deseo de “insuflar vida [...] a aquello que ya se ha ido” (Butler, 2015a, p. 77).

²⁷ La idea de que yo y superyó configuran una distinción topográfica está en Butler (1997c, p. 174). La conocida representación gráfica de esta tópica está en Freud (1967a, p. 252).

sociales internalizadas. El tropo no es meramente reflexivo porque el sujeto no vuelve simplemente sobre sí. El yo surge también dinámica o económicamente; concretamente, como un efecto retroactivo. Butler recuerda que Freud se sirve de la expresión *zurückziehen* para referirse al movimiento de retracción de la carga libre tras la pérdida del objeto que se desplaza hacia el yo. Por mor de esta carga, el yo se constituye de modo ambivalente. El yo asume la carga de objeto, la carga del Otro o de los Otros indefinidos, pero lo hace de modo insatisfactorio (el yo siempre es un “mal sustituto” del Otro), razón por la cual no puede dejar de desarrollar una pulsión contra sí mismo. El yo solo emerge como tal cuando se escenifica la pérdida del Otro, modificándose y emergiendo entonces melancólicamente entre el amor y el odio al Otro perdido (que se vuelve sobre sí). El yo convertido en objeto es siempre un yo acuciado por la pérdida y por el repudio de sí mismo.²⁸ Si el rédito de esta pérdida es el inconsciente (con su economía de pulsiones y de cargas retraídas y transformadoras), la melancolía se puede entender como *el fenómeno psíquico que rinde la imposibilidad de lograr restaurar el objeto perdido y, con ella, la posibilidad misma del yo, que es siempre una entidad ambivalente.*

Los contenidos específicos del superyó son los ideales, que funcionan como instancias (ahora no en el sentido de lugar, sino de tendencia o fuerza) melancólicas del aparato psíquico. El ideal sostiene un modelo que es inalcanzable *per se*. Esto significa que la relación con el ideal solo puede ser melancólica en el sentido que acabamos de esbozar, sometiéndose al ideal (posibilidad), pero también a los malogros (imposibilidades) que supone. Estos malogros son percibidos como pérdidas para el yo. Concretamente, Butler señala que el ideal funciona como la instancia que prohíbe e impide llorar ciertos tipos de pérdidas, como una forclusión del luto público. Pero, además, esto produce otro tipo de reacción, en este caso la cólera: “la pérdida dentro del mundo que no puede ser comunicada encoleriza, genera ambivalencia y se convierte en la pérdida ‘en’ el yo que no tiene nombre y es difusa” (Butler, 1997c, p. 185). La mutilación del llanto y el desconocimiento de esta mutilación

²⁸ Se trata de una forma “compensatoria de narcisismo negativo” en la que, al vilipendiarme a mí mismo, logro rehabilitar al otro perdido (y ello indirectamente, pues el otro es a quien debería dirigir la censura), dejando un “rastros refractado de lo que no dije a o sobre el otro” (al que “hubiese podido” censurar, donde el tiempo refractario es el tiempo del reproche, el “pluscuamperfecto de subjuntivo”) (Butler, 1997c, pp. 182-183).

producen ambivalentemente una agresión psíquica contra uno mismo que constituye también cólera contra el ideal.

Hasta que no aparece el conflicto entre el yo y el superyó no se puede hablar de conciencia ni, por tanto, de ese particular ejercicio en el que el sujeto se vuelve sobre sí mismo. El conflicto y la disociación del yo no es por tanto solo algo representado sino, de cierta manera, “la” representación en cuanto tal, un acto o un “tropo”, como lo llama Butler, *de espacialización* (Butler, 1997c, p. 174). Butler recuerda que lo que tiene lugar aquí es la producción misma de un “tropo de interioridad”, el *tropo de-sí-a-sí*, que, espacializado, constituye el tropo interno/externo (Butler, 1997c, p. 170).²⁹ Como hemos visto, al desaparecer el objeto, la carga es devuelta al yo, además de la insatisfacción por esta regresión. En cualquier caso, esta devolución supone para el yo nada menos que el poder *ser representado*, es decir, supone que gana una “posición” (*Stelle*) (Butler, 1997c, p. 175).³⁰ El yo solo puede acoger el objeto perdido opacando la pérdida que no puede ser reconocida y dejando un espacio de conflicto o de enfrentamiento (Butler, 1997c, p. 176), en cualquier caso, un espacio intermedio, que es donde el yo se sitúa, *entre* dos “instancias psíquicas”, como las consideraría Freud, o entre dos posiciones. La estructura extática que así se constituye no debe hacernos pensar que no hay interior, sino solo que “el exterior *también* está dentro” (Butler, 2009a, p. 29). Este espacio es la figura que adopta la objetualización del yo.

Ahora bien, cuando el yo se objetualiza no delimita un espacio claro y distinto. El exterior constitutivo, que es el exceso que suponen las normas sociales y los otros en general, deja también una marca de indefinición en la distinción interior/exterior. El rendimiento topográfico y la partición del yo deben entenderse *más en términos liminares o topológicos que en términos estrictamente figurativos o topográficos*. La melancolía marca los “límites de la subjetivación” (Butler, 1997c, p. 29).

²⁹ Mientras que la evidencia supone una reflexividad lógica, aquí se trata de un tropo en el que se produce una distinción espacial o un espacio, que es en lo que consiste la diferencia dentro/fuera. Porque la conciencia moral (el superyó), que es el rédito de este tropo, no es otra cosa que una forma de interioridad que toma al sujeto como objeto de una acción punitiva y no meramente reflexiva.

³⁰ El yo logra una representación. Butler cita a Freud (en 1997c, p. 176), que utiliza la expresión *repräsentiert*.

La melancolía da cuenta de la constitución del sujeto como límite, que es el auténtico lugar del yo, *entre* las demandas del ello y las del superyó.

En este sentido, debemos tener en cuenta que el inconsciente no es un lugar o un territorio definido. El inconsciente no es un contenido ni tampoco el contenedor de un contenido. El inconsciente *es un adjetivo* que emerge reiteradamente en la descripción del campo y en el ensayo siempre fracasado de dar cuenta de la pérdida constitutiva del sujeto (que nunca se podrá alcanzar como sustantivo). Lo mismo puede decirse del *superyó*, que funciona a modo de *adverbio* (nuestro) del acontecer del yo. Por ello, la pérdida del deseo y la recriminación que conforman al yo no están decididas, sino que constituyen el acontecimiento del yo, el acontecimiento en el que al mismo tiempo tienen lugar (el lugar-acontecimiento del yo) el inconsciente y sus demandas y el superyó y sus demandas. Así, en la constitución del campo fracasan los éxtasis temporales, que son narrativamente irrepresentables. Las instancias psíquicas *siempre son sobrevenidas y siempre están ya ahí* (cfr. Butler, 2003, p. 468). El yo surge como siendo yo, pero a costa de *no ser* el yo anterior, lo que implica tanto la adjetivación de las pulsiones inconscientes como la adverbialización de la crítica del superyó: como si el yo fuera un efecto sin causa; el inconsciente y el superyó, causas sin efecto. También la propia división psíquica es algo que tiene que “vacilar topográficamente” en el propio relato, tanto en el del sujeto melancólico como en el del propio psicoanalista.³¹

3. Melancolía, interpelación y mundo

En un trabajo sobre la lectura que hizo W. Benjamin del *Trauerspiel*, Butler compara la melancolía con el acontecer de la totalidad. Siguiendo una intuición de Benjamin, Butler reconoce un “sentido fenomenológico” de la melancolía. La melancolía es “parte de cualquier acto epistemológico

³¹ Cfr. Butler y Bell (2010, p. 133). La tesis de Butler en este punto es que *el psicoanálisis mismo no es sino un ejercicio performativo*, sometido a la misma economía e inestabilidad que cualquier repetición de la norma. La espacialización de la partición o disociación del sujeto *forma parte de la eventualidad del propio trabajo del sujeto*. Ni el yo ni el ello ni el superyó existen hasta el momento en que aparece la topografía y el yo se vuelve objeto para sí. Aunque aquí no podamos detenernos en este aspecto, esto revela que el psicoanálisis pertenece a la clase de trabajo que Butler llama “crítica”, al que nos hemos referido brevemente al comienzo.

que ‘tienda a’ [*intends*] o ‘anticipe’ la completitud de un objeto, ya que ese ‘fin’ [*end*] no puede ser alcanzado y la completitud es elusiva” (Butler, 2003, p. 471). Recuérdese lo que dijimos más arriba de cómo lo exterior constitutivo se presenta como un exceso irrecuperable, pre o no ontológico. El exterior constitutivo es un “límite de la intencionalidad”³² del sujeto, un límite de su cierre soberano (en este caso, por el lado de la objetividad). Un yo constituido melancólicamente constituye, como dice Butler del sujeto melancólico propiamente dicho, una suerte de apertura a los Otros y al mundo. *El lamento de la persona melancólica*, como el de la pérdida que constituye al yo, es una suerte de *interpelación hacia el Otro*.

Esta interpelación también es ambivalente.³³ En la interpelación coexisten la pérdida y el lamento, y la agresión contra el Otro. Por una parte, el melancólico se dirige a otro en el que busca recuperar su pérdida. La interpelación “articula y sintomatiza una cierta pérdida” (Butler, 2009a, p. 28), pérdida que ha empobrecido al yo (le ha producido un “desgaste”). Pero la pérdida no supone solo un sujeto arrumbado y empobrecido. También hay un “giro lleno de cólera, una cólera que aún no está articulada” (Butler, 2009a, p. 30); es una “herida abierta”, dice Butler, cuyo dolor se dirige contra el Otro.

La melancolía también es ambivalente en otro sentido. Además de una “queja”, la melancolía también expresa una “demanda” (*plainte*) abierta hacia el otro indeterminado, como la que hay en el *fuck you* que recibió en un acto en San Francisco (cfr. Butler, 2009a, pp. 16-17). Se trata de una cólera contra uno mismo, sí, pero también contra la persona que se ha perdido y que se niega a perder. El desprecio de uno mismo es ambivalente y también debe considerarse como un modo indirecto e

³² Esta expresión aparece en “On Linguistic Vulnerability” (cfr. Butler, 1997a, p. 10) a propósito de la opacidad del cuerpo cuando habla, es decir, de cómo el cuerpo excede y desbarata la intencionalidad de las palabras.

³³ Butler ha analizado el fenómeno de la interpelación en relación con el campo del lenguaje, pero también en sus trabajos sobre la sujeción y la fenomenología ética. Para entenderlo hay que tener en cuenta a Althusser, que aparece en Butler (1997a y 1997c). Butler ha vinculado este punto tanto con la formación del sujeto a través del lenguaje (cfr. Butler 1997c, pp. 4 y ss.) como con la formación de la “mala conciencia” en Nietzsche (cfr. 2013). Toda vez que aquí nos ocupamos del campo psíquico y que no vamos a ocuparnos de cotejar la formación del superyó con la “mala conciencia”, dejaremos a un lado la cuestión de la interpelación en Althusser.

incierto de desprecio al Otro. El mensaje se dirige “ante” el Otro, pero también “hacia” el Otro. La ambivalencia es, además, inestabilidad e incertidumbre, pues el mensaje no está claramente enviado, sino que parece que a la vez se ha enviado y no se ha enviado (la intencionalidad y la voluntad son inciertas). En la transformación melancólica, la persona perdida se mantiene así conservada en modo de crítica/desapego, pero nótese que en esta cólera tiene lugar no solo el desapego de la persona perdida, sino también *el desapego a la pérdida misma, que es lo que se traduce en esa llamada al mundo*. La melancolía constituye siempre y al mismo tiempo una apelación, una apelación sin destinatario, un “apóstrofo abierto” (Butler, 2009a, p. 30).³⁴ Quien no encuentra ni “nombre” ni “lugar” (en este texto se trata de las personas transgénero), quien carece de reconocimiento pero no deja de pedirlo con su presencia devaluada por las normas sociales, lleva a cabo una acción política manifiesta y fructífera, una “promesa política” (Butler, 2009a, p. 29). “Las identificaciones [melancólicas] no son solo propiedades privadas o realidades internas exclusivamente, sino prácticas de interpelación”; aun cuando el melancólico “no acuse, él/ella acusa al mundo” (Butler, 2009a, p. 32).

La división o disociación constituye o se presenta, pues, como un conflicto y como una demanda. La melancolía funciona también como un ideal repudiado que implica alguna clase de respuesta. Por eso implica también alguna clase de transformación. Butler cita a Freud cuando afirma que “Las reacciones de su conducta [del melancólico] proceden de la constelación anímica de la revuelta, *Auflehnung*, que mediante un determinado proceso se ha transferido a la contricción melancólica” (Butler, 1997c, p. 190; Butler, 2009a, p. 27).³⁵

4. Vulnerabilidad y ambivalencia del campo. Hacia una fenomenología política y moral del cuerpo.

El cuerpo también es responsable, entre otras instancias, de la economía psíquica del campo político en lo que este tiene de social y de relacional. En efecto, “no hay un cuerpo existencial que preceda al

³⁴ En otro lugar Butler habla de un “yo apostrófico” (cfr. Butler, 2014).

³⁵ Butler se refiere al texto de Freud “Trauer und Melancholie” en Butler (1999, pp. 73 y ss.). El pasaje se encuentra en Freud (1967b, p. 435); la traducción del texto de Freud es nuestra.

cuerpo político y social” (Butler, Hark y Villa, 2011, p. 204). Hemos visto que el campo está atravesado por una lógica ambivalente e irreductible al binarismo. Esto es así en cuanto a la espacialidad del campo y por lo que hace a su particular temporalidad. La performatividad se encuentra en ese peculiar quicio entre la actividad y la pasividad. La acción performativa participa ambiguamente del hecho de ser actuado el sujeto por la norma, de manera que el sujeto no puede actuar con independencia de las formaciones que le preceden, y de la capacidad que tiene el sujeto de actuar sin que nada le determine de antemano. Pues bien, esta *economía ambigua, entre la pasividad y la actividad*, es lo que Butler ha pensado mediante la *vulnerabilidad*.

El propósito de Butler es “abrir una concepción diferente de la política” (Butler, 2004c, p. 21). Para poder establecer este nuevo concepto hay que estipular un campo político marcado por el cuerpo y por lo que Butler llama “socialidad” (*sociality*)³⁶ (o “socialidad del yo”). Butler habla de “socialidad constitutiva”, “fundamental” o “primaria”³⁷ para referirse a este vínculo inalienable del yo con el cuerpo. La “vida incorporada” (Butler, 2004b, p. 28) es la que muestra esta socialidad que puede ser “la base para pensar una comunidad política de orden complejo” (Butler, 2004c, p. 19), para empezar una comunidad que no estará sostenida por un sujeto soberano. Esto es así porque la vida encarnada o la vida corpórea supone antes que nada la relacionalidad

³⁶ Butler se sirve del término *sociality*, no *sociability*. La sociabilidad está vinculada a una ontología de la sociedad que presupone un sujeto constituido, según la cual la comunidad y sus condiciones son siempre algo negociable (la comunidad es algo con lo que podemos luchar, que podemos resistir o de lo que podemos emanciparnos). La socialidad, en cambio, constituye el hecho fáctico, anterior al individuo, de la pluralidad o multiplicidad de posiciones: el hecho relacional de su existencia.

³⁷ El uso frecuente por Butler del término “primario” para referirse a una condición constitutiva no obedece a una demanda epistemológica, la de una premisa de un argumento o una doctrina, sino que es de carácter metodológico y fundamental. En este sentido debe entenderse la distinción que hace Butler entre lo “original”, que es igual a lo primario, y lo “soberano”. Lo original es aquello irrecuperable, con lo que uno se queda con un profundo sentido de humildad cuando busca aprehender su origen, humildad que desmiente el proyecto de “dominación que subyace a la figura de la mente que ‘capta’ sus orígenes” (Butler, 2015a, pp. 60-61), que es el de un sujeto —o de las instancias de un sujeto— soberano.

constitutiva del sujeto, con su inevitable ambivalencia (sobre la que ahora hablaremos). Butler expresa esto mediante términos, con frecuencia tomados de la fenomenología, como “apertura” (Butler, Hark y Villa, 2011, p. 168; Butler, 2013, pp. 129-130), “existencia extática” (Butler, 2011, p. 384),³⁸ “desposesión”; empero, se sirve sobre todo de la idea de “vulnerabilidad”. Porque el hecho primario, y esta es la clave, es que “en parte estamos *constituidos políticamente* en virtud de la vulnerabilidad” (Butler, 2004c, p. 18; énfasis nuestro).

La vulnerabilidad tiene que ver con el hecho de que el cuerpo no es una entidad “autocerrada” (Butler, Hark y Villa, 2011, p. 200). “[E]l cuerpo es siempre algo dado en modos de socialidad y de entorno que limitan su autonomía individual” (Butler, 2011, p. 383). Los cuerpos (al igual que, como hemos visto, sucede con la psique) siempre están “fuera de sí mismos”. Butler se refiere a varias formas de estar fuera de sí. Concretamente habla de la pasión, el duelo y la cólera como modos de ser de esta clase en el orden del deseo, donde el afuera significa “más allá de uno mismo”, pero también al lado de uno mismo. Butler también expresa esto con la idea de estar des-poseído. También son modos de estar fuera de sí la dependencia y la necesidad, ahora en el orden físico, donde el afuera se refiere al soporte o a la infraestructura sin los que no se puede vivir.³⁹ Por eso, cuando los movimientos feministas o los de las personas transgénero demandan libertad reproductiva o libertad sexual y apelan a la idea de “autonomía”, y, más concretamente, a la idea de “autonomía corporal”, Butler ve en ello una “vivaz paradoja” (Butler, 2004c, p. 21) o un “contra-argumento” (Butler, Hark y Villa, 2011, p. 198). Porque la lucha por la autonomía, entendida de esta manera, supone “negar las condiciones sociales y políticas de mi encarnación” (Butler, 2004c, p. 21). Hace falta considerar el cuerpo de otra manera, desde su propia finitud, para abrir una concepción diferente de la política.

El modo en que se entiende esta vulnerabilidad contempla la noción de “ambivalencia” y nos permite reconocer la dificultad que hemos visto hasta ahora en la psique. Más arriba apuntamos que las lecturas

³⁸ El cuerpo “no tiene esencia” (2011, p. 385); Butler matiza que la existencia es “extática” para distanciarse del que llama “existencialismo romántico”. Lo mismo que cuando se refiere al inconsciente, Butler pretende alejarse de las posiciones que contemplan la entidad humana como sustancia en lugar de considerarla, si se nos permite decirlo así, como drama.

³⁹ Sobre el sentido de “ser ec-stático”, cfr. Butler (2004b, p. 24).

que atienden en la obra de Butler en períodos anteriores o posteriores a un “giro ético” suelen recabar el tópico de la diferencia entre los trabajos que se ocupaban de la performatividad y sus posibilidades subversivas, de carácter político, mientras que tras el giro Butler se habría ocupado más bien de las posibilidades de pensar al sujeto en términos de responsabilidad, con un tinte de carácter ético. Sin embargo, en Butler no hay nunca una renuncia a la política.⁴⁰ En realidad, el recorrido de su obra pone en evidencia una *profundización en las condiciones fenomenológicas del sujeto y de la comunidad* más que un cambio en términos de objetivos o puntos de partida éticos o políticos.

Ahora, ¿cómo se constituye el campo político desde el cuerpo? En *Undoing Gender*, Butler expone la idea de un yo que es invariablemente “en comunidad, impresionado por los otros, tanto como yo les impresiono, y en modos que no siempre se pueden delinear con claridad, en formas que no son totalmente predecibles” (Butler, 2004c, pp. 21-22). El yo está siempre fuera de sí mismo, “al lado de uno mismo”, lo que significa que siempre y necesariamente está “expuesto a otros”, “entregado a otros” (Butler, 2004c, p. 20). Lo que importa de esta particular relacionalidad —que Butler vincula con la expresión *entrelacs*, ‘entrelazamiento’ (en inglés *intertwining*), que toma de Merleau-Ponty (1964, p. 170)—⁴¹ es que sitúa al sujeto en una particular “región ambigua” (Butler, 2015a), que es la vulnerabilidad. El campo de la vulnerabilidad pertenece, junto con el exterior constitutivo, al límite del campo político, que se define no solo en la ambivalencia de las fuerzas y sus posiciones y direcciones (cuyo juego psíquico acabamos de describir), sino también, y más fundamentalmente, en la ambivalencia modal. En este sentido, la vulnerabilidad articula *un campo de actividad, que no de agencia, y de receptividad o susceptibilidad, que no de pasividad*.

La vulnerabilidad no es una “disposición subjetiva”, sino “una relación con un campo de objetos, fuerzas y pasiones que se imprimen en nosotros o que nos afectan de alguna manera” (Butler, 2015a). La vulnerabilidad no es “ni totalmente pasiva ni totalmente activa” (pertenece tanto al animal humano afectado como al actuante), y Butler la ubica en una “región media” (Butler, 2015a) en la que no hay secuencia causal, sino lo que llama “transitividad” (Butler, 2015b, p. 19).

⁴⁰ Esta es la tesis sostenida en Lloyd (2008, pp. 102 y ss.).

⁴¹ También se ha servido de la noción de “intersección”, que toma de G. Anzaldúa.

La vulnerabilidad no puede entenderse como lo opuesto a la agencia. Por eso Butler ha introducido como un aspecto de la vulnerabilidad la noción de “resistencia”, que va de la mano de la vulnerabilidad y de su particular ambivalencia modal. Por una parte, la vulnerabilidad no es lo contrario de la agencia cuando esta se entiende como un modo de soberanía (que comprende también la violencia de la respuesta a una violencia recibida). En este sentido, Butler previene de confundir la vulnerabilidad con alguna forma de “autenticidad” vinculada al sufrimiento (una forma de victimización). Esto, que conectaría la vulnerabilidad con la pasividad, supondría un enaltecimiento mojigato de la vulnerabilidad que la devaluaría políticamente y sin remedio, y, con ella, a la noción de “resistencia”.⁴² Más aún, como recuerda Butler, esta comprensión de la vulnerabilidad es un modo de resistencia a ella misma, pues presupone que la agencia consiste únicamente en la soberanía y en la capacidad de infligir un daño, lo que hace de la vulnerabilidad nada más que una forma de resistencia pasiva, si bien enaltecida moralmente. Pero la vulnerabilidad no es eso. La vulnerabilidad consiste en una “movilización deliberada de exposición corporal” (Butler, 2015a).

En este sentido, Butler habla de una “vulnerabilidad inteligente”. La vulnerabilidad inteligente es la que percibe la injusticia y que reconocemos en el marco de inteligibilidad o de percepción. Repárese en que la vulnerabilidad y su ambivalencia alcanzan tanto al sujeto que actúa como al sujeto que percibe y discierne. Esta vulnerabilidad sería la base de un movimiento de cambio; “solo cuando somos impresionados suficientemente por la injusticia de una situación en el mundo nos movemos para cambiarla” (Butler, Hark y Villa, 2011, p. 198). En efecto, “podríamos entender la politización motivada por una vulnerabilidad inteligente, una transformación de la receptividad en acción donde la acción no ‘toma el lugar’ de la receptividad, sino que la sostiene como su condición más vital”; solo podemos actuar en el mundo registrándolo,

⁴² La victimización consiste en que un sujeto sea considerado “por definición dañado o perseguido”. Si esto es así, entonces cualquier cosa que haga este sujeto, aunque sea violencia, no podrá ser tenida por tal, pues “por definición, está impedido para hacer nada que no sea sufrir daño” (Butler, 2009b, p. 179). De ser así, la vulnerabilidad es negada, pues no se acepta la posibilidad de vínculo con el otro, y la resistencia queda también anulada como posibilidad activa. Tan solo queda la idea de una agencia que resarza y sea capaz de devolver el daño.

“estando abiertos a lo que sucede”, porque “solo desde este preciso sentido de apertura es así que la furia y la demanda de cambio son posibles” (Butler, Hark y Villa, 2011, pp. 198-199).

Otro modo de manifestarse la ambivalencia es el del *olvido de la vulnerabilidad*. Se trata, si se quiere, de la vulnerabilidad de la negación (genitivo subjetivo) de la vulnerabilidad, que va de la mano de una lectura de la resistencia igualmente ambivalente. En lugar de considerar la resistencia como un modo de vulnerabilidad, se considera que resistir consiste justamente en negar la vulnerabilidad. Butler recuerda que se trata de una resistencia tanto política como psíquica. El objetivo es poner a salvo la “soberanía individual”. El “sujeto político”, ante las “ansiedades políticas” generadas por la violencia sufrida,⁴³ hace “desaparecer su vulnerabilidad” (Butler, 2015a) y afirma su “impermeabilidad” (Butler, Hark y Villa, 2011, p. 196). Como vimos más arriba, un modo de revelarse el exterior constitutivo es mediante el ideal. En este caso se trata del “ideal masculinista”.⁴⁴ Ante la violencia recibida es posible una respuesta activa y satisfactoria, que consistiría en la devolución de esa misma violencia. La “fantasía” consiste en que el “yo, al destruir, se convierte súbitamente en acción pura, librándose así de la pasividad y de la capacidad de ser heridos [*injurability*]”: la ilusión, dice Butler, de un “igualitarismo desesperado” (Butler, 2014) que condena a una devastación de todo el mundo. La vulnerabilidad es entendida aquí como pasividad y la resistencia es entendida como la agencia de la fantasía de respuesta cuando solo es, por mor de la ambivalencia, una forma de negación de la vulnerabilidad.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la vulnerabilidad no guarde vínculo alguno con la violencia. La vulnerabilidad supone también que estamos relacionados con los otros y que podemos ser afectados por ellos. La proximidad física constituye una relación “primaria y no querida”, una “dependencia primaria”, que no se puede eludir. El cuerpo viene a un mundo que no ha elegido, es manejado (*handled*) desde el principio por aquellos cuyos nombres no conoce. Este

⁴³ Butler habla de la “ansiedad” como el fenómeno psíquico que precede a la negación o a la afirmación de un ideal. Esto es así tanto en el caso, por ejemplo, de los ataques del 11 de septiembre (cfr. Butler, 2004d, p. 22 y 2016, p. 22) como en el caso del género y su reconocimiento (cfr. Butler, 1999, pp. XI y 65).

⁴⁴ En otro lugar habla Butler de una “ideología militar masculinista americana” (en Stauffer, 2003).

mundo “no elegido” se revela como un modo de “oscuridad”, como el pasado que no hemos hecho y que emerge “dentro de la vida perceptual como ese ‘venir en contra’ [*coming up against*] de otros cuerpos”. Se trata de una “modalidad” que define el cuerpo. La modalidad de una “alteridad obstrusiva” (*obstrusive alterity*), la modalidad de una dependencia que no solo está antes sino también “contra nuestra voluntad” (Butler, 2011, p. 385) en nuestra percepción tanto como en nuestro soporte. Por eso la violencia no es solo agencia (o respuesta a la agencia), sino que constituye también “una explotación de ese lazo primario [...] en que estamos como cuerpos, fuera de nosotros, unos para otros”; en este sentido habla Butler de una “vulnerabilidad primaria” para referirse al hecho originario de “ser entregado al contacto con el otro, incluso cuando [...] no hay otro y no hay sostén para nuestras vidas” (Butler 2004b, p. 31). Como hemos apuntado más arriba, el cuerpo introduce precisamente esta condición. La vida corporal es “finita y precaria” (Butler, 2011, p. 383). Por eso los cuerpos se revelan como “objetivo” de una “explotación específica”, que en su extremo significa que los cuerpos y las vidas son “prescindibles” (*lose-able*) (Butler, 2011, p. 383).

Pero ¿y la ambivalencia de la relación con la violencia? Por una parte, como hemos dicho, la vulnerabilidad va de la mano de la resistencia. La vulnerabilidad es un campo de fuerzas y de pasiones, es decir, un *campo dinámico de interrelaciones*, un campo que alberga un exterior constitutivo que solicita y sustrae en un solo lance. De ahí la ambivalencia del campo, que no se deja describir en términos de oposiciones binarias, en este caso mediante la oposición entre activo y pasivo. Esta ambivalencia también se revela de cara a la violencia, y esto doblemente. Por una parte, el sujeto es manejado y tiene al otro en contra, como cuerpo que es. Pero, por la misma razón, como ser dotado de cuerpo y carne, por el hecho de estar expuesto “al contacto y a la violencia” (Butler, 2004b, p. 26), también puede convertirse en agente e instrumento de la violencia. El problema es saber qué clase de violencia es posible. Schippers ha recordado que Butler reconoce encontrarse ante un “dilema moral”. Si la violencia (para empezar, la violencia que padece el yo en su producción como sujeto normado) va de consuno con la vulnerabilidad y forma parte de nuestra formación, “¿cómo vivir la violencia de la historia formativa de uno mismo, cómo efectuar cambios y reversiones en sus interacciones?” (Butler, 2009b, p. 170; citado en Schippers, 2015, p. 105).

5. Coda. La constitución melancólica del sujeto y la no violencia

Butler se ha referido reiteradamente a la no violencia como posible solución a este dilema. Pero Butler ha apuntado también que hay una salida a este precisamente en el campo psíquico. En *Das Ich und das Es* Butler encuentra una idea inexplorada: la de una forma de internalización de la norma que no es necesariamente “encarnizada” y que hace posible la supervivencia del yo. Porque habría una internalización que produce la instancia crítica, pero también habría otra que, en palabras de Derrida, produce una “incorporación afirmativa del Otro” (citado en Butler, 1997c, p. 195). Casi como *necesidad fenomenológica* se puede afirmar que *el sujeto no puede negar todo vínculo con el Otro*, razón por la que la violencia no es la única resolución posible, o al menos no es la resolución total, de la melancolía y de la formación del Ideal del yo. “[N]ingún yo puede emerger excepto gracias a la referencia animadora a este mundo” (Butler, 1997c, p. 195), pues, aunque el yo pueda negar la pérdida, no podría haber emergido si no es gracias a ella. El yo no puede negar de modo autónomo la pérdida, como no puede negar la vulnerabilidad, pues no hay propiamente hablando “yo” antes de que tenga lugar la transformación melancólica.

En el mismo sentido, Butler defiende la relación de la no violencia con la responsabilidad. La no violencia no es, ciertamente, la que salvará la “pureza del alma” (Butler, 2009b, p. 177). De la misma manera que hay que eludir un “sadismo moral” que busca el enaltecimiento en la destrucción del Otro (como el que ha habido en EE. UU. justificando la violencia infligida al enemigo tras los ataques sufridos; Butler, 2009b, p. 24), tampoco debe enaltecerse la no violencia sin más, en su comprensión romántica. El soliloquio o la voz crítica que se instala en el yo no puede acabar con el yo, pues responde a una demanda del Otro que es indefinida. La melancolía no internaliza un determinado objeto sobre el que podría caer toda la crítica y toda la violencia psíquica. También es un proceso constitutivo cuya ira viene movilizada por el llamado o por la interpelación del Otro que nos constituye antes de cualquier pérdida. El yo es efecto de la vulnerabilidad psíquica. La misma soberanía del sujeto que desmonta el suceder psíquico de la formación del sujeto arruina la vulnerabilidad inteligente, que puede hacerse cargo de la no violencia como modo de preservar al Otro y, por ende, al propio yo. Si la presencia de la voz recriminadora solo se gana cuando el odio

hacia el Otro perdido se vuelve contra el propio yo, y si de este modo se conserva el Otro en el yo, melancólicamente, la voz acusadora de uno mismo se convierte también en su propia —del yo, queremos decir— salvaguarda. ¿Cómo? En la medida en que el yo no es nunca, por este mismo suceder, un sujeto soberano. El “poder de autoaniquilación” del yo melancólico no es un poder total porque sencillamente el sujeto se constituye siempre de un modo fragmentario o parcial, en al menos tres instancias, que no logran nunca completar o consumir totalidad alguna. Esa es la virtualidad del exterior constitutivo: impedir la totalización para empezar la de la soberanía del sujeto (que, como decimos, está siempre detrás de la moralización).

Por eso Butler busca otro amarre para la responsabilidad ética. El yo que se revela en la conciencia recriminadora no es un yo acabado y seguro. En realidad se trata —no puede sino tratarse— de una conciencia “fallida” (*faulty*) (Butler, 2009b, p. 175). Con independencia de la lectura de Klein que apoya esta idea,⁴⁵ nos encontramos ante un rédito conocido del exterior constitutivo. El sujeto no puede sino protagonizar performativamente la recriminación, que es un acto, como cualquier acto performativo, potencialmente fallido.⁴⁶ El yo formado melancólicamente está sometido a la recriminación del superyó, pero también está sometida su repetición constante, en la que puede habitar, pues nunca será absoluta.

La melancolía constituye un proceso psíquico necesariamente débil. La no violencia que se revela en la formación melancólica del sujeto permite armar “un concepto inesperado de comunidad política” (cfr. Butler, 2014). La razón es que no podemos destruir lo que somos, las “relaciones de interdependencia y de pasión” que somos (al fin y al cabo, la melancolía, reconoce Butler, es “comunicativa”; cfr. Butler, 1997c, p. 180). El mandato ético de la no violencia es el mandato de la propia supervivencia de lo que somos. Las identificaciones, tanto las de género como cualesquiera otras, no son “propiedades privadas o relaciones internas”, sino que son “modos de relacionalidad” vinculados a las

⁴⁵ Para la crítica a la lectura de Klein por parte de Butler, cfr. McIvor (2012).

⁴⁶ Schippers (2016, p. 75) se refiere a una suerte de “quiebre” (*breakage*) entre la violencia recibida y la violencia que se puede infligir en la medida en que solo estamos conformados “parcialmente” por la primera. No se refiere, sin embargo, a esta condición fallida de la conciencia ni la vincula con la fenomenología del exterior constitutivo.

escenas de interpelación (Butler, 2009a, p. 32). La identificación adopta “la forma de discurso, de interpelación”. Se trata de articular una noción de “identificación de género” cruzada que no sea una “afiliación”, sino más bien una “fantasía por la relacionalidad” (Butler, 2009a, p. 24).

Referencias

- Butler, J. (1992). Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’. En J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. (pp. 3-17). Routledge.
- ____ (1993). *Bodies That Matter*. Routledge.
- ____ (1995). Thresholds of Melancholy. En S. G. Crowell (ed.), *The Prism of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*. (pp. 3-12). Springer.
- ____ (1997a). *Excitable Speech*. Routledge.
- ____ (1997b). Merely Cultural. *Social Text*, 52/53, 265-277.
- ____ (1997c). *The Psychic Life of Power*. Stanford University Press.
- ____ (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- ____ (2003). Afterword: After Loss, What Then? En D. L. Eng y D. Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*. (pp. 467-473). University of California Press.
- ____ (2004a). Imitation and Gender Insubordination. En S. Salih (ed.), *The Judith Butler Reader*. (pp. 127-135). Blackwell Publishing.
- ____ (2004b). *Precarious Life*. Verso.
- ____ (2004c). *Undoing Gender*. Routledge.
- ____ (2004d). What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue. En S. Salih (ed.), *The Judith Butler Reader*. (pp. 302-322). Blackwell Publishing.
- ____ (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press.
- ____ (2008). *Vulnerabilitat, supervivència / Vulnerability, Survivability*. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- ____ (2009a). Le transgenre et “les attitudes de révolte”. En M. David-Ménard (ed.), *Sexualités, genres et mélancolie*. (pp. 347-370). Campagne Première.
- ____ (2009b). *Frames of War*. Verso.
- ____ (2010). Performative Agency. *Journal of Cultural Economy*, 3(2), 147-161.
- ____ (2011). Remarks on “Queer Bonds”. *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 17(2-3), 381-387.

- (2012). Can One Lead a Good Life in a Bad Life? *Radical Philosophy*, 176, 9-18.
- (2013). Ethical Ambivalence. En A. Esch-van Kan, S. Packard y P. Schulte (eds.), *Thinking – Resisting – Reading the Political*. (pp. 127-136). Chicago University Press.
- (2014, 28 de abril). Speaking of Rage and Grief. [Conferencia]. 2014 PEN World Voices Festival. The Great Hall, The Cooper Union, 7 East 7th Street, Nueva York, EE. UU. URL: <https://youtu.be/ZxyabzopQI8>.
- (2015a, 24 de junio). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. [Conferencia]. XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofos (IAPH). Alcalá de Henares, Madrid, España. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=hEjQHv0R6rQ>.
- (2015b). *Senses of Subject*. Fordham University Press.
- (2016). Rethinking Vulnerability and Resistance. En J. Butler, Z. Gambetti y L. Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*. (pp. 12-27). Duke University Press.
- Butler, J. y Bell, V. (2010). New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler. *Theory, Culture and Society*, 27(1), 130-152.
- Butler, J., Hark, S., Villa, P.-I. (2011). Confessing a Passionate State. Interview with Sabine Hark / Paula-Irene Villa. *Feministische Studien*, 29, 196-205.
- Cole, D. (2008). Butler’s Phenomenological Existentialism. En T. Carver y S. A. Chambers (eds.), *Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters*. (pp. 11-27). Routledge.
- Foultier, A. P. (2013). Language and the Gendered Body: Butler’s Early Reading of Merleau-Ponty. *Hypatia*, 28(4), 767-783.
- Freud, S. (1967a). *Gesammelte Werke. Band XIII*. Fischer.
- (1967b). Trauer und Melancholie. En *Gesammelte Werke. Band X*. (pp. 428-447). Fischer.
- González, J. (2016). La productividad del cuerpo. Apuntes para una fenomenología política en Judith Butler. *Daimon*, suplemento 5, 889-895.
- Ingala, E. (2018). From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political. En G. Rae y E. Ingala, *Subjectivity and the Political*. (pp. 35-54). Routledge.
- Lloyd, M. S. (2007). *Judith Butler. From Norms to Politics*. Polity Press.
- (2008). Towards a Cultural Politics of Vulnerability. Precarious Lives and Ungrievable Deaths. En T. Carver y S. A. Chambers (eds),

- Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters.* (pp. 92-105). Routledge.
- ____ (2015). The Ethics and Politics of Vulnerable Bodies. En M. S. Lloyd (ed.), *Butler and Ethics*. (pp. 167-192). Edinburgh University Press.
- McIvor, D. W. (2012). Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning. *Political Theory*, 40(4), 409-436.
- McNay, L. (1999). Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler. *Theory, Culture and Society*, 16(2), 175-193.
- ____ (2008). *Against Recognition*. Polity Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- Oksala, J. (2006). A Phenomenology of Gender. *Continental Philosophy Review*, 39, 229-244.
- Sabsay, L. (2012). De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. En P. Soley-Beltran y L. Sabsay (eds.), *Judith Butler en disputa*. (pp. 135-168). Egales.
- Schippers, B. (2015). Violence, Affect and Ethics. En M. S. Lloyd (ed.), *Butler and Ethics*. (pp. 91-117). Edinburgh University Press.
- ____ (2016). *The Political Philosophy of Judith Butler*. Routledge.
- Stauffer, J. (2003). Peace is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War. *The Believer*, 1(2), 99-121.
- Stoller, S. (2010). Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Judith Butler. *Continental Philosophy Review*, 43, 97-110.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1851>

Individual and Community in Mythical Thought

Individuo y comunidad en el pensamiento mítico

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa

Universidad Panamericana

México

gaesparza@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-9470-6519>

Ethel Junco

Universidad Panamericana

México

ejunco@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>

Recibido: 06 – 02 – 2020.

Aceptado: 15 – 03 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

In this article we establish that in mythical thought there is, as a natural quality, an expression of universality. Following Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*, we show that through the expressive function of myth it is possible to develop an expressive way of thinking or a pre-logical type of knowledge. We then propose an interpretation of *Oedipus at Colonus* in order to show that (i) it offers a plausible resource to relate the individual and the community, and (ii) that the framework in this tragedy works as a complex sign and symbolic path to delineate a form of expressive relationship through which it is possible to propose the unification of the individual with the community.

Keywords: individual; community; crossroads; Cassirer; Sophocles.

Resumen

En este artículo establecemos que en el pensamiento mítico existe, como cualidad natural, una expresión de universalidad. Siguiendo la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, mostraremos que a través de la función expresiva del mito es posible desarrollar un pensamiento expresivo o un modo pre-lógico de conocer. Se propone después una interpretación de *Edipo en Colono* para mostrar que (i) esta obra ofrece un recurso plausible para relacionar al individuo y la comunidad, y que (ii) el entramado opera como un complejo camino signico y simbólico para delinear una forma de relación expresiva en donde es posible la unificación del individuo con la comunidad.

Palabras clave: individuo; comunidad; encrucijada; Cassirer; Sófocles.

1. Introducción

La tesis general que defenderemos en el presente trabajo es que en el pensamiento mítico subyace una expresión de universalidad atribuible al lector (e intérpretes), pues el sentido general de la narración no se reduce a la explicación de un suceso aislado, sino a la configuración metafórica y relacional del conjunto de experiencias globales que operan como unidad sintética a través del texto. El mito, en cuanto figura narrativa, opera simbólicamente al correlacionar el conjunto de sucesos naturales presentados en la obra con un sistema lógico —en este caso *mito-lógico*— que faculta la comprensión del mensaje del texto y su posterior estudio.¹

Consideramos que para solventar este planteamiento son necesarias dos tareas. La primera consiste en mostrar la plausibilidad epistemológica del mito como forma lógica de conocimiento; para ello, apoyados de la *Filosofía de las formas simbólicas*, ajustaremos la tarea acentuando que el tipo de conocimiento mítico, por su carácter expresivo, opera prelógicamente. Derivado de esta atenuación formal, el mito encontrará un campo más flexible y plural para interactuar con otras formas de expresión, como (en nuestro caso elegimos) las lingüísticas. Advertiremos que el pensamiento y el lenguaje mítico se ofrecen como recursos funcionales que se traducen en un acceso simbólico a una pluralidad de fenómenos (expresivos) advertidos por la individualidad del agente que los capta y percibe como “símbolos”.²

¹ Adolfo Chaparro sostiene que el pensar mítico es el origen del despunte filosófico. El propio acto de advertencia tiene un origen totalizador o mitológico. Para el autor, en el mito subyace un pensar el mundo, aunque no opera con bases logocéntricas sino a través de configuraciones figurativas o simbólicas. La tesis general del trabajo plantea que esto ocurre “[solo] desde las relaciones de fuerza que constituyen lo social, en la heterogeneidad de tiempos y lenguajes que limitan lo decible en cada época y, en este caso, desde la asimetría de los desarrollos históricos y culturales que caracterizan a las sociedades hispanoamericanas a partir del siglo XVI, en el concierto del sistema-mundo” (2009, p. 70).

² Esta tesis no la sostenemos siguiendo a Cassirer (1975; cfr. 1998b), sino que se reconoce como un resultado alcanzado por el estado de la cuestión. Primero, Susane Langer (1946) establece que el pensamiento mítico es una forma epistémica de carácter prelógico, lo que, a decir de la autora, implica

La segunda tarea asume este marco teórico y se propone valorar el proceso mediante el cual es posible que las experiencias del individuo sean un referente de la comunidad. Para solventar este punto, se estudia el planteamiento de Sófocles en *Edipo en Colono*. Se hará notar que la estructura funcional del texto está construida para que Edipo, en la primera parte, construya la universalización de los hechos singulares y, de este modo, pueda comprenderlos como algo más que una situación particular.

2. Forma y tragedia. Dos vías de acceso al singular

Los recursos y procesos a través de los cuales el ser humano conoce han sido objeto de debate a lo largo de la historia del pensamiento. El conocimiento del singular, dentro de este debate, constituye un capítulo importante puesto que se establece como antítesis básica del conocer a través de la dualidad singular/universal (cfr. Llano, 1995). De este problema, al margen de los planteamientos epistemológicos, nos interesa su artista antropológica: ¿cómo es posible establecer una relación entre el individuo y la comunidad?

Una primera respuesta presenta los principios jurídicos que establecen, por un lado, una *obligada* vinculación entre todos los individuos de una comunidad —por ejemplo, el Artículo 1° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos— o, por otro, una *fundamental* vinculación de todos los individuos a un principio general —por ejemplo, la dignidad de la persona humana (cfr. Habermas, 2010)—. De este modo, aventajamos en la clarificación sobre las posibilidades de vincular al individuo (singular) con la comunidad (universal) y podemos sostener que tal vínculo, por principio, existe. En este sentido, la facticidad del vínculo no expone del mismo modo su naturaleza, aunque es posible aducir que dicha relación es posible siempre y cuando se satisfagan el conjunto de criterios estipulados mediante los cuales se establece que la singularidad y la universalidad, por principio, son vinculables. Este conjunto de reglas puede considerarse como los

que el conocimiento que ofrece esta forma es de carácter expresivo, como el neokantiano lo muestra en *El pensamiento mítico*. Segundo, J. Krois (2011) subraya la peculiaridad del mito como forma expresiva fundamental y no solo como una forma de advertencia. Para ahondar en estas ideas, cfr. Esparza (2019a, pp. 41-74).

criterios lógicos de relación que teóricamente establecen una relación entre lo individual y lo comunitario.

Por ello, si la problemática de relación no está en el conjunto de normas a través de las cuales es posible establecer una relación lógica entre el particular y el general, entonces el problema se encuentra en la tipología. En los siguientes apartados sostendremos que las relaciones expresivas, aunque no satisfacen por completo los criterios lógicos de relación, tampoco se niegan y, por tanto, constituyen un tipo de relación “prelógica” en donde el lenguaje operará como vehículo de expresión de la forma mítica y de su pensamiento.³

En específico mostraremos que si bien el destino o *hypermóron* constituye una forma de relación entre Edipo y el pueblo, esta vinculación opera como una relación religiosa obligatoria derivada de una necesidad de cumplimiento. La tragedia de la condición humana radica en la relación favorable o adversa (*hypermóron*) que el hombre establezca con su destino divino (*moira*). La dificultad central de la dualidad está en resolver en qué medida el héroe de las tragedias es capaz de superar algún destino inevitable. En una valoración de la acción irremediable (*moira*) y su apropiación del hecho como una decisión singular (*hypermóron*) se advierte una donación personal, en donde se desdibuja lo trágico y se convierte en “heroísmo y amor puro” (cfr. Junco, 2016). De acuerdo con esto, para nosotros, el *hypermóron* griego no es un ejemplo claro de la tipología de relación que vincula al individuo con la comunidad, sino que satisface el *conjunto de criterios de relación*.

En resumen, mostraremos, siguiendo la filosofía de Cassirer, que en la obra de Sófocles se configura (a) una ley general que dota de sentido a las unidades singulares, (b) una forma o función general en torno a la cual se reúnen los datos singulares dentro de un marco general

³ Es interesante la tesis de Francesc Calvo, quien muestra que la propia pregunta por el origen del lenguaje, si bien es la misma que articula el pensamiento mítico, se traduce de un modo peculiar y propio. Según Calvo, esta formación simbólica se organiza a través de signos físicos (fonéticos o escritos) en lugar de en expresiones emotivas, como en el mito. Por ello, el neokantiano, afirma Calvo, para comprender la génesis del vínculo entre mito y lenguaje requiere de las “fuentes subjetivas primigenias, las modalidades originarias de comportamiento y configuración de la conciencia” (2012, p. 34).

de sentido, y (c) una forma cultural de vida en la que las prácticas y principios de regulación cobran sentido.⁴

3. La forma de la expresión y del misterio en el pensamiento mítico

El problema del que Cassirer parte para la construcción de su filosofía del mito se articula en la pregunta por la validez del mito. El neokantiano inquiere:

¿El mundo del mito constituye un *factum* semejante comparable de algún modo al mundo del conocimiento teórico, al mundo del arte o de la conciencia moral?
 ¿Acaso el mundo del mito no ha pertenecido siempre al campo de la ilusión del cual la filosofía, como teoría del ser, debe mantenerse alejada y, no inmiscuirse en él sino por el contrario, apartarse del mismo cada vez más clara y tajantemente (1998b, p. 9)?

Estas preguntas serán ratificadas por el propio autor cuando pregunta si las conceptualizaciones mitológicas tienen un *fundamentum in re* o si se trata de una “forma primitiva de conocimiento”. La importancia de la respuesta está colocada en el producto que ofrece: lo real opera sobre instancias objetivas que facultan una intelección nítida y próxima a las sustancias. Si, por el contrario, nos encontramos en la expresividad pura del conocimiento, entonces las posibilidades epistémicas de las configuraciones míticas se colocan como productos intelectuales que manifiestan estructuras afectivas del mundo (cfr. 1998b, pp. 39 y ss.).

Para el neokantiano, este problema general encuentra una respuesta una vez que se parte de la reflexión del mito como un producto interrelacionado de signos expresivos que, al organizarse coherentemente dentro de un sistema de sentido, se constituyen como forma de sentido (1953, pp. 3-33; cfr. 1998a). A diferencia de otras formas simbólicas, el mito se expresa como forma de conocimiento por medio de las unidades fenoménicas en las que se funda; este símbolo ofrece significados a través de, y gracias a, las interrelaciones funcionales que se correlacionan como unidad sintética. Ryckman (1991, pp. 62-71) ha

4 Los fundamentos teóricos de estos principios han sido expuestos en Esparza (2019b, pp. 1491-1509).

resaltado que es el propio acto de la coordinación funcional en el que la totalidad de las expresiones aisladas se convierten en totalidad formal mítica. El ejercicio de vinculación ofrece una acción integrativa, no por virtud de la propia iteración, sino por el intermedio a través del cual se conjuntan las relaciones. Entre una expresión y otra media un acto de creación espiritual que permite la cohesión de las propias expresiones; algo pertenece al todo porque se configura como parte coherente de la forma del mito. Nos ajustamos a estas indicaciones generales sobre el proceso de construcción de conceptos funcionales (1998c, pp. 331-367).

Del mito nos interesa reflexionar la forma *lógica* de su función. Para Cassirer, el conocimiento se desarrolla en una simetría relacional que vincula el conjunto de consecuencias intelectuales necesarias y las consecuencias naturales en torno a una imagen. Esta tesis proviene de la teoría pictórica desarrollada por Heinrich Hertz (1899); según el físico, los símbolos internos o imágenes funcionan como medio de interrelación entre intelecto y naturaleza, fundamentando así los conceptos que elaboramos para conocer los fenómenos (cfr. 1998a).

Cassirer, entonces, basándose en los resultados de su primera obra *Concepto de sustancia y concepto de función*, planteará que el mito es un símbolo, pues se sustenta en la paulatina interrelación de las emociones provocadas por la experiencia del mundo. El centro formal del pensar mítico se sostiene a partir de la unificación de los momentos aislados que, al sistematizarse en torno a un origen común, se identifican como signos homogéneos con una temporalidad, espacialidad y frecuencia comunes (cfr. 1998b, pp. 105-196). De este modo, las civilizaciones primitivas, en lugar de asumir el conjunto de los sucesos aislados como sucesos puramente emotivos, configuran una relación estrecha entre los sucesos causales y sus efectos expresivos. “[S]us contenidos [los del mito] están dados de modo objetivo, como ‘contenidos reales’, esta forma de realidad es en sí todavía homogénea e indiferenciada [...]. El mito se atiene exclusivamente a la presencia de su objeto, a la intensidad con que en un determinado instante impresiona a la conciencia y se apodera de ella” (1998b, p. 59).

Pero esta “impresión” del instante ocurre como el resultado productivo de una forma de legalidad general que permite identificar un suceso como “dios o demonio” (cfr. Cassirer, 1975). Para el autor, el momento correlaciona con la experiencia emotiva progresando y constituyéndose como el intermedio de sentido del suceso. El mito, por tanto, no relaciona bajo el patrón de eventos aislados, sino en el conjunto

de relaciones expresivas que se torna en una mirada homogénea del fenómeno o ley general de sentido que distingue entre lo individual asombroso y la forma expresiva de asombro.

La experiencia de lo asombroso y su forma constituyen el fundamento de una espiritualidad que revela la constitución del entorno inmediato. Toda la disposición temporal, espacial y numérica se desarrolla sobre el principio de una dualidad emotiva que se hace presente como revelación de lo otro. Esta cualidad de revelación hace que el individuo conciba su entorno inmediato como experiencia emotiva a través de la cual se revela una energía peculiar en doble acepción: como *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*. Así, la emoción del experimentar que el “yo” es distinto al “mundo natural” cristaliza la idea de que la experiencia múltiple del mundo se articula como unidad del misterio. De este modo:

El hombre se encuentra ante el umbral de una nueva espiritualidad cuando el mero terror [hacia el mundo natural] se convierte en el asombro que se mueve en una doble dirección, mezcla de actividades opuestas, de miedo y esperanza, recelo y admiración; cuando de este modo el estímulo sensible busca por primera vez un escape y una expresión (1998b, p. 111).

La cualidad peculiar de esta experiencia, de este *mysterium*, se infiltra progresivamente en las actividades cotidianas, articulándose también por medio de una doble relación: un significado y una reglamentación. El significado, a pesar de relacionar bajo un contexto puramente expresivo, se constituye de la iteración de la experiencia del misterio; quien lo padece es quien lo sabe, quien lo experimenta es quien es capaz de señalarlo en su espacio, temporalidad y frecuencia. Pero esta cualidad revelada del misterio se circunscribe a su naturaleza experimental. La presencia del misterio se hace nítida solo en el contexto de la propia experiencia; por ello, la designación y demarcación espacial, temporal y numérica constituyen no solo una experiencia posible, sino necesaria. El sujeto del misterio, si bien se vincula por el arrebató emocional, en virtud de este se ve facultado para hablar de lo experimentado.

Para el neokantiano, la conciencia mitológica es un acto de reflexividad que advierte al misterio como misterio; a pesar de la tremenda fascinación del instante, la apertura al mundo encuentra un medio de acceso. La autoconciencia del momento juega un papel

preponderante en toda la filosofía de Cassirer. A través de este acto introspectivo, el “mundo”, en su dimensión formal y no puramente emotiva, por primera vez se hace inteligible. A fuerza de advertirse como forma individual, el yo se reconoce en ese mismo acto como un agente perteneciente a su entorno circundante.

El filósofo de Breslavia remarca que el sentimiento de sí mismo está fundido y facultado por un sentimiento comunitario. El individuo, en virtud de esta unidad familiar, social y cultural se identifica como ser individual que depende de un entorno comunitario. Esta relación íntima entre la comprensión de sí como un ser singular gracias a las disposiciones que el universo de la cultura le ofrece avanza por carriles expresivos (cfr. 1998b, pp. 220-270).

El mito, en esta dialéctica, se desarrolla como “condición formal” del sentimiento y de la vida en comunidad. Solo por medio de este desarrollo dialéctico y totalmente dinámico comienza el individuo a vincularse con su entorno inmediato y, sobre todo, con aquellas manifestaciones que se revelan a través del misterio. Es en este recorrido expresivo que conecta el conjunto de interrelaciones emotivas que se construye la unidad del mundo. Esta forma simbólica opera como factor de relación lógica sin con ello desconocer la realidad como fundamento de sus expresiones emotivas. La pregunta sobre si el mito se recargaba en elaboraciones fantásticas en su respuesta da paso a la afirmación del mundo cultural; aquella meta de la realidad a la que aspira el conocimiento, en lugar de desviarse en el pensar mítico, piensa por medio de sus expresiones para entender al ser como universalidad simbólica en la que se ingresa por medio de códigos arcaicos, caminos y reglas comunitariamente dispuestas.

En este contexto conceptual podremos reconocer con mayor nitidez el sentido de una lectura del *Edipo en Colono*. La tesis central que sostendremos es que la interrelación aducida en esta obra se funda en clave de promesa o supra-destino (*hypermóron*). El conjunto de expresiones conceptuales y signos que relacionan en el camino por el que anda Edipo reflejan el intermedio a través del cual el *hypermóron* se revela como tarea y realización de una y la misma realidad humana. Entre el destino fijado y el destino alcanzado no hay contradicción, sino interrelación mitológica. Así, *mysterium tremendum* se revela como una

invitación fascinante por la cual se cruza auspiciado por las revelaciones que provienen del mundo de la cultura.

4. El conocimiento del singular en el mito y la tragedia

Para una consideración de la función necesaria del mito en la poesía trágica se debe aceptar una modalidad religiosa que une con la vertiente homérica. Con conciencia de un existir que oscila entre la distribución olímpica de la fortuna y las determinaciones de la fatalidad avanza la vida del hombre. Pero como la tragedia no es un mero formato literario, sino un documento antropológico, aquí el mito nos sirve como recurso gnoseológico para la interpretación de la forma estética.⁵

La acción representada recupera eficacia al incorporar el tercer elemento en el juego de la existencia: a la suerte atribuida a Zeus, al límite dispuesto por la *moira*, debe agregársele el movimiento de la acción no condicionada o, en términos que corresponden al contexto, el *hypermóron*. Al incorporar este tercer dispositivo, el mito se resignifica en la decisión siempre posible y particular de darse cuenta y asumir, o de darse cuenta y renegar. Bajo la premisa previamente planteada de que el mito opera en y como misterio, la forma dramática pone en movimiento lo que podemos saber y decir de este; en las constantes argumentales de los textos trágicos se cumple un tránsito concéntrico en torno al fondo religioso, la desproporción entre el hombre, su medida

⁵ Son varios los estudios que sostienen y resaltan el valor antropológico de la tragedia aun cuando esta provenga de un formato literario. Si bien la interrelación entre filosofía y literatura hoy en día nos parece más próxima, hay que recordar que, en el contexto griego, esta fue puesta en duda por autores como Platón (cfr. *Apología*, 22b-c). En contraparte tenemos las afirmaciones de Werner Jaeger: “la poesía griega [de la segunda mitad del siglo IV] [...] penetraba cada vez más profundamente en los verdaderos problemas vitales del hombre” (2003, pp. 386-387). Del mismo, podemos remitir al estudio que Emilio Suárez ofrece sobre la obra de Píndaro y su poesía: “el poeta continua siendo el ‘sabio’ (*sophós*) que recibe y transmite los valores y conocimientos que caracterizan a la cultura y a la sociedad en la que ejerce su actividad, y sigue siendo un individuo dotado de ‘poderes’ limítrofes con los del profeta, mago, el médico o el sacerdote [...], principalmente gracias a su inspiración, y, sobre todo, a su palabra; pero ahora está inmerso en un nuevo mundo [...] en el que la lírica coral (por mal que nos suene) es el producto que relaciona comitente y poeta” (2008, pp. 13-14).

y su hacer en el mundo frente a los dioses imperiales e inescrutables, oposición tan dolorosa como insoluble.⁶

La reiteración del formato mítico refrenda dicha contradicción en pluralidad de tramas; la insistencia puede traducirse como un proyecto didáctico que se articula en el camino vital como tensión hacia otro final trascendente. Acaso la permanencia del formato mítico no sea imperfección de método sino formulación de la certeza. Si entendemos la reiteración, no como sucesión permanente de eventos, sino como entorno de interconexión, o como Rykman (1991, pp. 57-62) resalta, como “coordinación funcional” de los eventos, entonces tiene sentido pensar que la reiteración solo puede alcanzar tal categoría en el marco de una forma simbólica que permita comprender la repetición como un sistema dialéctico.

Con esos elementos comunes y propios de la naturaleza del mito se forja un núcleo de sentido en menoscabo de la acción *in extenso*. Constatamos que en una obra trágica acontece *poco*, su materia se conoce antes del inicio, sus secciones líricas y episódicas son constantes, lo más truculento sucede fuera de escena y el final ha sido arcaicamente previsto. En este sentido, es un espectáculo anti-teatral. Pero lo que realmente se propone como novedad es el lanzamiento de lo tensionado en temporalidad y espacialidad mítica que correlacionan con distintos sucesos ajenos al texto narrativo: todo lo que está en el núcleo mítico entra en juego en el tiempo del hombre para que se haga visible y, en su medida, se comprenda. El mito como saber se dispone al descubrimiento. El drama teatral funciona como actualización del acto cognoscitivo.⁷

⁶ Mantenemos en mente aquel pasaje de Von Balthasar que dice: “En la tragedia, el hombre representa su papel ante el telón de fondo de Dios; sólo se revela y alumbró su verdad mientras aparece Dios —bien sea en su cólera o en su misterio” (1986, p. 96). Este acto de experiencia se sostiene en una relación expresiva que permite asegurar un concepto con el cual configurar una posible respuesta sobre el contenido de la emoción que arrebató al individuo.

⁷ Susange Langer ha resaltado una idea similar al explicar que el “ritmo trágico” de una obra permite la racionalidad del “destino”, lo “trágico” y el “Sino”: “la tragedia dramatiza la vida humana como potencialidad y realización. Su futuro virtual o Destino es, en consecuencia, muy diferente al creado en la comedia. El Destino Cómico es la Fortuna —lo que el mundo traerá y el hombre aprovechará o perderá, se le enfrentará o huirá; el Destino trágico es lo que el hombre trae, y lo que el mundo le exige. Ese es su Sino. Lo que trae es su potencialidad: sus facultades mentales, morales y aún físicas, su capacidad de

La eficacia de la representación, que conjuga las dos coordenadas no tiempo/tiempo, se potencia porque el centro mítico adviene en clave de urgencia, lo cual multiplica su actualización. En la tragedia, el tratamiento del presente se profundiza y agrava porque el conflicto está dado de un modo que impide su postergación; como consecuencia, la alternativa que desata el nudo escapará del presente para hacerse paradigma. De la experiencia de una singularidad extrema se produce el signo universal.

El ingreso de la atemporalidad mítica en el tiempo⁸ se justifica por un imperativo de presencia que procede de lo divino a lo humano. La oportunidad es definida por el dios: ni por acción del suplicante ni por grado de sufrimiento. La teofanía nunca está simplificada en expresión directa o en lenguaje “lógico”. El permiso para la libertad que dan los dioses —como una forma de sarcástico sentido del humor— se plantea en la posibilidad de la interpretación: lo divino se muestra en signos mediatos al entendimiento que el hombre completa en el marco de una correlación funcional de sentido. Una desatención es suficiente para el desvío del signo (cfr. Hamburg, 1949).⁹ No obstante, en la apertura del mito al drama el signo opera en un contexto expresivo más amplio, aparentando una desviación; la apertura es necesaria y posible porque se vincula en un contexto en el que no se pretende la inteligibilidad, sino su integración existencial, que solo se realiza por la experiencia del dolor. Lo humano se coloca en simetría con lo divino: hay tragedia cuando el hombre cree saber, no acepta, opone, toca su límite. Ese hombre se convierte en el héroe cuando descubre no saber, admite la carga del error como dolor sobre los suyos y sobre sí mismo. Esa nueva sabiduría tiene dos consecuencias inmediatas: primero, la confirmación del alcance de su *hypermóron*, un querer hacer que no puede violentar

actuar y sufrir. La acción trágica es la realización de todas sus posibilidades, que despliega y agota en el curso del drama. Su drama. Su naturaleza humana es su Destino. Así, pues, el Destino concebido como Sino, no es caprichoso, como la Fortuna, sino que está predeterminado. Los sucesos exteriores son sólo las ocasiones para su realización” (1967, p. 328).

⁸ Magistralmente representada en el símbolo del cruce de caminos del mito de Edipo.

⁹ La tesis de Hamburg es que, según la *Filosofía de las formas simbólicas*, el “significado” es un resultado posible solo en un marco de sentido que interrelaciona “signo” (*sign*) y “sentido” (*sense*).

límites cósmicos, y, segundo, un retorno de los dioses en su búsqueda, una reconciliación con todos por medio del errado, del condenado, del que cojea al caminar, según la metáfora del nombre 'Edipo'.

5. El mito de Edipo: encrucijada, misterio y manifestación

La encrucijada¹⁰ señala en Sófocles el lugar del secreto, el punto del que parte el movimiento del misterio, que se irá encarnando en el hombre — como puede encarnar el misterio, en lenguajes secretos — para develarse también a su debido tiempo. Y porque es tan íntimamente misterio es que deja jugar al hombre con la confianza de que él escribe su destino cuando solo está desenrollando su parte, su *moira*. La tensión del héroe entre dos tiempos de una misma encrucijada — tal como se expresa en la historia de Edipo — apunta al centro supremo del que la existencia parte y al que vuelve, indefectiblemente purificada, para dar nueva vida. Allí mismo, en el eje de la encrucijada, los dioses hablan.

La última obra que nos ha llegado de Sófocles es apoteosis del misterio. Señala Reinhardt: "La muerte de Edipo [...] sigue siendo la forma más pura del clásico éxtasis místico" (2010, p. 231). Así como *Edipo rey* es obra cultural, presencia celebratoria de Apolo entre los hombres, la obra *Edipo en Colono* retoma y advierte la función esencial de la tragedia, esto es, hacer presente el mito. La aparente democratización de la relación dioses-hombres, que aúnan política y pedagogía en el propicio apogeo del Ática, no alcanza a resolver el insondable sentido del mito trágico: los dioses están aquí, pero ¿cómo expresan el ser?¹¹

¹⁰ El término 'encrucijada' puede equipararse al de 'metáfora', propuesto por Freidenberg: "The mythological image is subjective-objective. When it has only one meaning singled out from polysemantism, we have an attribute, or as I called it in my *Poetics* a mythological metaphor. When features are transferred from the object to the subject two meanings appear—the concrete plus the abstract, but abstracting only this concreteness. Then we have a metaphor-figure of speech" (1997, p. 47).

¹¹ El sentido de la pregunta se coloca en la tesis propuesta por Cassirer, quien establece que entre la palabra mítica y la cosa mítica no existe una separación excluyente, sino unidad cósmica: "La palabra no es una designación y denominación [...] sino que es una parte de él" (1998a, pp. 63-64). Si nos apoyamos en esta idea, entre la "presencia" y la "expresión" del fenómeno no existe una diferencia sustancial; estar es hablar, y viceversa. La única distinción posible entre una acción A y una acción A* es la función que cumplen. La presencia que se revela no solo está como una característica del advertir, sino

El altar del culto antiguo es eminentemente abierto: si es templo, las columnas que lo yerguen están expuestas a los cuatro puntos del espacio; si es naturaleza, puede estar en el agua, en el aire de la tormenta o en el árbol de los caminos. El lugar se consagra, es decir, “se hace sagrado”, por la presencia vinculante del dios con el hombre, tanto del dios en clara presencia como en acechanza (cfr. 1998b, 115-194); en el mito de Edipo y de su casa mancillada, la encrucijada constituye el espacio místico, pues es la articulación en la que el dios se manifiesta reiteradamente. Pero la encrucijada es punto de paso, no de permanencia. Es casa de los dioses: se llega sin buscarla y su encuentro es motivo de perplejidad. La encrucijada desorienta e implica desacuerdo interior porque obliga al hombre a salir de sí y mirar hacia lo otro. Edipo es el hombre de la encrucijada, el modelo del desconocido para sí mismo, del que anda torcido por líneas rectas, a diferencia del refrán popular.

Edipo llega a su primera encrucijada y le molesta; nubla su razón, se encoleriza, porque demora y sugiere. Es el ἐν τριπλαίς ἀμαξίτοις, el cruce de tres caminos de *Edipo rey* (cfr. v. 716), lo que inicia la historia. Edipo está atado, pero quiere resolver; está puesto ahí para resolver, tiene la razón probada para hacerlo. Recordemos que todo *Edipo rey* es terreno de saberes en pugna: lo que saben los dioses, lo que creen saber los hombres. La encrucijada para este héroe joven es estorbo imperdonable. Por eso pasa rápido de ella, actúa, vence, avanza y afirma un emblema, el de la razón esclarecida y su dominio sobre lo invisible, el de la acción resolutoria que expresa la fórmula, la ecuación de lo real, que domina en su mente. Edipo sigue avanzando. Cree haber resuelto un obstáculo menor; el cruce de caminos será apenas un punto más en su sufrida memoria.

La encrucijada del joven Edipo marca el principio de la acción ritual, entendida en formato existencial (cfr. 1998b, pp. 63 y ss.): su vida es y será obediencia inconsciente a los oráculos, mas en esa obediencia estará implícito otro saber, un irreversible aprendizaje; en la vejez, el bosque sagrado de las Euménides, al cual llega porque así está marcado desde el principio, supone la lección final, desconocida para el más racional e infalible de los héroes trágicos.

Edipo en Colono muestra, desde su estructura dramática, la acción del misterio operante en la perplejidad de la vida menos esperada. Desde la

como un modo de comunicar. La revelación, entonces, significa a la presencia como *expresión*.

lectura humana, esta obra se mueve en la frontera de las posibilidades razonables, siempre próxima a los límites vitales. Y es la vida en su extremo la que sobreviene cargada de culpas, pesares, ignominias en su doble función de ofrenda y purificación. La llegada de Edipo al espacio sagrado del bosque supone la metáfora circular de todo peregrinaje: no es viaje externo, es decurso interior. En el primero hay una fuerza que tiende hacia el pasado, reforzando al hombre en el tiempo, herencia e historia; en el segundo, Edipo espera una conversión que no puede darse por la sola fuerza de la ascesis por el dolor. Debe esperar otra acción, aplicada desde el no tiempo.

Ya desde el inicio Edipo sabe que es guiado: habla de “la señal de mi destino” (v. 47).¹² Es lo esperado; aquella se expresará mediante la cifra de Zeus: “Un seísmo, un trueno o el rayo de Zeus” (v. 95).¹³ Pero este hombre que irrumpe en el ámbito inviolable de las Euménides, para consternación de los piadosos ciudadanos de Colono, ya no es el soberbio joven ante la Esfinge ni el arrogante viajero frente a Layo: es un paradójico suplicante, el más mísero y el más prometedor. Su fortaleza radica en saberse portador de algo que lo trasciende: “he venido sagrado [protegido por la divinidad] y piadoso trayendo un provecho para los ciudadanos de aquí” (vv. 287-288).¹⁴ Edipo lleva la simple ofrenda de su cuerpo, antaño sede de mancillas: “el don de mi infortunado cuerpo” (v. 576).¹⁵ El secreto delinea el mapa axial en la frontera de mundos: es su amparo en cuanto él, protegiendo aquello de que es portador, también se protege. El héroe sabe que debe cuidar un legado. El otrora suplicante —personaje por antonomasia desvalido de la tragedia— es aquí el poderoso transmisor de un *mysterium* que solo entregará en el altar a quien pueda recibirlo: “no es lícito hablar de asuntos que deben ser inviolables” (v. 624).¹⁶

En relación con la manifestación y traspaso del secreto, la obra puede dividirse en dos claras secciones:

1. La presencia y desprendimiento de las adversidades del pasado, representadas por la falsa persuasión

¹² ξυμφορᾶς ξύνθημ' ἐμῆς.

¹³ ἢ σεισμὸν ἢ βροντὴν τιν' ἢ Διὸς σέλας.

¹⁴ ἦκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβῆς τε καὶ φέρων ὄνησιν ἀστοῖς τοῖσδ'.

¹⁵ δώσων ἱκάνω τοῦμὸν ἄθλιον δέμας σοὶ δῶρον.

¹⁶ ἀλλ' οὐ γὰρ αὐδᾶν ἠδὲ τὰκίνητ' ἔπη.

de Creonte y la confrontación con su hijo Polinices, ambos recreando los términos disolventes del engaño; tales desencuentros sintetizan la imposibilidad del perdón y la prefiguración de que las pasiones humanas se sucederán sin sentido.

2. El acceso al espacio sagrado en condición de ofrenda, preparatorio de la entrada al Hades, no presentado como fin, sino como paso de la divinidad. El nuevo sentido de la muerte de *Edipo en Colono*, inédito sentido en el *corpus* trágico, tiene que ver con el advenimiento del dios al hombre.

En este segundo tiempo de la tragedia, marcado por la mitad del episodio IV (v. 1456), centramos nuestra atención en lo que se puede saber o traducir del advenimiento del misterio. La articulación la marca el verso: “El cielo ha retumbado, oh Zeus” (v. 1456).¹⁷ El trueno se escucha cuando se ha ido Polinices, fin de la etapa mundana del relato e inicio del tiempo sagrado. Se suceden entonces dos textos que permiten mostrar algo del misterio: primero el discurso de Edipo (vv. 1518 y ss.) y posteriormente el del mensajero (vv. 1586 y ss.).

Edipo advierte a Teseo: “Las cosas más sagradas, que no se pueden remover con palabras, / tú mismo las aprenderás, cuando allí acudas solo / porque yo no podría decirlas a ninguno de estos” (vv. 1526-1527).¹⁸ Condición del misterio es su inefabilidad. Edipo anticipa al rey que la llegada del secreto no es transferible: requiere de su contemplación.

Puede destacarse en el relato del mensajero, previo a la transfiguración, que el ciego es guía de los demás, que avanza seguro por el bosque fortalecido por su saber; el texto dice: “Él en persona nos guiaba a todos nosotros” (v. 1589),¹⁹ y en seguida: “Se detuvo en uno de los senderos que se bifurcan” (v. 1592).²⁰ En ese punto de la segunda encrucijada se inicia la purificación, en simetría con la primera, inicio de contaminación.

¹⁷ ἔκτυπεν αἰθήρ, ὦ Ζεῦ.

¹⁸ ἅ δ' ἐξάγιστα μηδὲ κινεῖται λόγῳ, αὐτὸς μαθήσει, κείσ' ὅταν μόλις μόνος: ὡς οὐτ' ἂν ἀστῶν τῶνδ' ἂν ἐξείποιμί τῳ.

¹⁹ ἀλλ' αὐτὸς ἡμῖν πᾶσιν ἐξηγούμενος.

²⁰ ἔσθη κελεύθων ἐν πολυσχίστων μιᾷ.

El verso 1592 verifica la unión de encrucijadas: ἐν πολυσχίστων μιᾷ, (“uno de los senderos que se bifurcan”), lugar al que llega el ciego sin ayuda, sin dejar siquiera que lo toquen y conduciendo al resto de los testigos. Allí se sienta e inicia el rito, liberándose de su ropaje y pidiendo agua del manantial para purificarse y para hacer las libaciones; luego de cumplido perfectamente ese deber, irrumpe el trueno de Zeus: “No quedaba ya por hacer nada [...] tronó Zeus infernal” (v. 1606).²¹

El llamado del dios, por todos percibido, se personaliza de inmediato; ya no es la presencia abierta de los dioses en el lugar sagrado, sino la exhortación a un hombre para unirse con él: “un dios le llama repetidas veces” (v. 1626).²² Obediente, Edipo comienza a separarse de la temporalidad: se aleja de sus seres queridos, admite que no puede transmitirles revelaciones que los exceden (“No pretendáis ver lo que no es lícito”, vv. 1651-1652),²³ y le insiste a Teseo, su elegido.

El rey acompaña a Edipo. Es el último en verlo. A su retorno, queda consternado por la visión: “Como si se le hubiera mostrado una visión terrible e insoportable de ver” (vv. 1651-1652).²⁴ Recibido el secreto, no hay más añadidos posibles. Este punto señala la clave de universalidad: si no es “posible” añadir nada es porque solo a través del misterio se posibilita la comprensión de lo singular. La imposibilidad de añadir solo cabe en el todo y, por tanto, lo “secreto” es lo “encrucijado”, aquello en lo cual confluye lo universal y solo por medio de él es posible advertir lo singular, el designio y la acción específica. Edipo anda la encrucijada para recorrerla al modo en que se discurre o desvela lo oculto, lo no visto por nadie que no ha recorrido lo entrelazado; por ello, Edipo es clave de revelación, pero también de ocultación: solo quien puede seguirlo puede advertirlo, contemplarlo como secreto-revelado. Edipo es el “modelo” de relación de lo individual y de lo comunitario.

Según la presentación de Sófocles en *Edipo en Colono*, lo que se puede interpretar del secreto se sintetiza en:

1. La divinidad se hace presente según lo predicho y esperado; toma forma de signo y se advierte mediante una sensación de peligro que la antecede.

²¹ κτύπησε μὲν Ζεὺς χθόνιος.

²² καλεῖ γὰρ αὐτὸν πολλὰ πολλαχῆ θεός.

²³ μηδ' ἄ μὴ θέμις λεύσσειν δικαιοῦν.

²⁴ ὡς δεινοῦ τινος φόβου φανέντος οὐδ' ἀνασχετοῦ βλέπειν.

2. Ofrecerá un saber salvífico, un *mysterium*, que será portado por un ser caído y redimido, el cual deberá donarse a un emisario de paz. La contemplación del *mysterium*, es a su vez, secreto-encrucijada que debe transmitirse.
3. El secreto será recibido por el elegido antes de la muerte.
4. Su contenido no puede ser resuelto en lenguaje. Sin embargo, le anteceden palabras en forma de profecía.
5. No puede ser oído por testigos ajenos.
6. Al ser recibido por el destinatario único, pasará de generación en generación como tributo entre los mejores. El secreto se transmite de modo iterativo y selectivo.
7. Tendrá el poder de contener la *hybris* y de garantizar la justicia en integración de planos divino-humanos: justicia divina y justicia de la *polis*. La revelación del secreto relaciona distintos planos: la (i) unidad de la (ii) acción con el (iii) saber y los (iv) contextos en que todo esto es (v) relacionado.
8. Será guardado, como la sepultura de Edipo, en lugar ignoto. De algún modo, el secreto y la tumba de Edipo son el núcleo de fuerza del misterio. Como tal, no admiten resolución, simplificación a dato.

6. Tragedia, símbolo y encrucijada en *Edipo en Colono*

En *Edipo en Colono*, el héroe logra la dificultosa entrada al centro místico, lugar de manifestación de lo sagrado; esta es la obra en la que esperamos, como lectores, una cierta reconciliación. Sabemos del Edipo inocentemente culpable, esperamos ahora una justificación. Si aquello fue obra del destino, un complejo de límites difusos entre dioses

enconados y corazones obtusos, es comprensible esperar que sea el destino su reparador. Pero Sófocles se las ingenia para la sorpresa: en lugar de ofrecer una lectura en términos matemáticos con proporción entre culpa, castigo, dolor, arrepentimiento y redención, propone sinuosidades. No es proceso, sino salto; no es continuación, sino corte.

El viejo Edipo de la obra póstuma no es menos colérico ni menos impetuoso que el de la primera encrucijada ante el carruaje de Layo; no es dado a la conmiseración, aunque haya sufrido lo impensable, ni comprensivo ante la condena de los más queridos. Sin embargo, a ese Edipo los dioses lo arrebatan del tiempo y lo eligen para ser mediador entre mundos; el que supo ser vergüenza de la tierra será ahora un δαίμων protector. No hay relato lineal en tiempo histórico, suma de causas suficientes, sino acción ritual, suspensión del tiempo e intervención de una voluntad no razonable. Es ese desconocimiento del cierre del destino lo que ahonda la dimensión del misterio sofocleo; si la resolución de una vida maldita o bienhadada se diera en términos de previsión razonable, no seríamos hijos distantes de los dioses. *Edipo en Colono* no es el fin cronológico de una historia, es la develación del núcleo íntimo y estable de la existencia, que es vida con los dioses.

En simetría, su vida se resuelve en encrucijadas. La primera, inicio de su degradación, llega con plena visión, es decir, con la certeza racional, e inicia una escalada de contradicciones a la voluntad de los dioses, expresadas en la libre interpretación de los oráculos; tras de sí, sembrará sufrimiento. En la segunda, insistimos, en lectura simétrica, se lava las culpas malogradas, accede ciego pero iluminado por un saber que lo trasvasa, se guía por los indicios de los dioses — que no puede comunicar, pero que le son claros — y tras de sí confirma la continuidad del destino histórico de la ciudad, máxima promesa en un mundo pagano: la ciudad justa de los hombres amparada por el δαίμων protector, generación tras generación de venerables conductores que se asemejan a los héroes. Sófocles escribe, sobre la circularidad de la encrucijada, el destino del hombre: dice en un lenguaje, que suena palmariamente griego, que el círculo se convierte en espiral: en el centro de la encrucijada se da la fiesta perpetua de los dioses.

Edipo espera en clave relacional y reconoce el lenguaje del “misterio”, en parte porque es capaz de integrar el tiempo (pasado, presente, futuro) en una síntesis que le permite entender el “misterio” como “mapa axial”. Por ello, está en “la frontera de mundos” (el que se oculta para los que no esperan, pero el que se revela para el que espera). “Encrucijada”,

“secreto”, “misterio” operan como metáforas en el sentido propuesto inicialmente. El misterio, aunque es “secreto”, guía y orienta porque es un “mapa axial en la frontera de mundos”. Por tanto, el misterio no es ocultación, sino señalamiento cifrado.

En este punto, al igual que el símbolo en Cassirer, Edipo aparece como el medio a través del cual —y a través de quien— es posible la formación de imágenes internas que funcionan como la configuración de las consecuencias naturalmente necesarias del mundo. Para explicarnos esto, reproducimos aquí la siguiente cita de Heinrich Hertz, que, a su vez, funge como la definición clásica de “símbolo en Cassirer”:

We form for ourselves images or symbols of external objects and the form which we give them is such that the necessary consequents of the images (*Bilder*) in thought are always the images (*Bilder*) of the necessary consequents in nature of the things pictured. In order that this requirement may be satisfied, there must be a certain conformity between nature and our thought. Experience teaches us that the requirement can be satisfied, and hence that such a conformity does in fact exist (Hertz, 1899, p. 1).

A través de Edipo contemplemos el camino y progreso de estas experiencias satisfechas para que se dé la concordancia “entre la naturaleza y nuestra mente”. La promesa (aquella narración que funciona como símbolo del destino), al cumplirse, opera como símbolo que solo puede ser comprendido por quien ha satisfecho estas relaciones de concordancia entre, en este caso, el texto y su interpretación; por ello, el sentido simbólico de la narración se mantiene oculto, porque, a pesar de su racionalidad, sigue siendo imagen funcional que exige la concordancia de relaciones, requiere de guía y de cumplimiento de un designio. Edipo, como símbolo, opera como el curso natural necesario que puede seguirse para relacionar las imágenes internas (las exigencias intelectuales) con las consecuencias naturalmente desarrolladas en el progreso de la narración. Así, entonces, el camino de Edipo, la experiencia a la que es sometido, es una tensión que debe relacionar, constante y progresivamente, los designios revelados a través de los signos (el trueno de Zeus, andar por el bosque, etcétera) para alcanzar la representación (*Bild*) que es, a la vez, revelación y ocultación para quien no ha cumplido con las exigencias de este andar.

Conclusiones

En el presente texto se elucidó la relación entre el individuo y la comunidad. El problema de partida fijó que, a pesar de la aparente imposibilidad teórica de establecer una relación entre el singular y el universal, ya existe una relación *de facto* entre un miembro y su entorno grupal, por lo cual, en lugar de postular una relación de tipo teórica, era mejor indagar el tipo de vínculo que unifica ambos extremos. Se hizo notar que dicha relación existe facultando el desarrollo operativo de distintas manifestaciones sociales, como, por ejemplo, el ejercicio del derecho y su fundamentación. Remarcamos la hipótesis diciendo que si es posible la obligatoriedad de ciertas prácticas jurídicas no es porque exista una coerción que faculte las relaciones entre la unidad y la multiplicidad, sino porque estas se fundan en principios constituidos culturalmente. Consideramos que el problema central está en designar dicha relación como una vinculación prelógica o mítica, por lo que, siguiendo a Ernst Cassirer, asumimos que era necesaria una apertura crítica de la razón y sostuvimos una nueva forma de relación: *hypermóron*.

Nos propusimos dos tareas para demostrar esta tesis: en primer lugar, estudiar la forma del pensamiento mítico y cómo este podía demostrar que el *hypermóron* satisfacía el conjunto de criterios lógicos aducidos por las formas lógicas de relación. Mostramos que, para Cassirer, una relación mítica del conocimiento se constituye de la iteración de relaciones que se fundan sobre realidades que, al entremezclarse, funcionan como medios simbólicos de interacción con los sucesos reales. En ese contexto, explicamos que el *hypermóron* operaba como medio de interrelación entre un suceso real y un “diseño” divino. Su principal exigencia está colocada en el interdiálogo entre individuo, comunidad, y el dios.

La segunda tarea fue explicar la forma del *hypermóron* dispuesta en la obra de Sófocles, *Edipo en Colono*. Se resaltaron los signos que operan como (de)signios divinos. Mostramos que todo signo, una vez constituido dentro de una forma general, opera como un singular de una serie, con lo cual se demostró que todo el andar de Edipo se desarrolla como pluralidad de manifestaciones con las cuales se configura un destino dispuesto por los dioses y acatado por un miembro de una comunidad. El camino andado por Edipo se desarrolla dialécticamente y resolviendo encrucijadas, las cuales operan como metáforas de relación

entre el individuo, el designio y la comunidad. Así, el cumplimiento de las tareas, la desarticulación de la encrucijada en clave metafórica, constituye una relación que favorece la unidad común o comunidad del protagonista con el entorno cultural en el que se desarrolla y actúa como “héroe representante”.

Alcanzadas estas dos tareas, constatamos que los símbolos en Sófocles se designan como encrucijadas. Retomando la definición de “imagen” de Hertz, establecimos que las tareas por completar, los signos por interpretar, son asimetrías que expresan el vínculo entre el cumplimiento de tarea del individuo —en cuanto designio divino— y la revelación del sentido de lo oculto a la comunidad. Con ello se mostró el cumplimiento de los criterios de relación mito-lógica propuestos por Cassirer, para quien el símbolo es una coordinación entre imágenes intelectuales y consecuencias naturales esperadas. De este modo, la moira presentada en señales transmuta en *hypermóron* que, aunque se mantiene como una exigencia divina, constituye una afirmación del propio individuo, ya que le permite ratificarse como un ser cultural, como un ser en tensión que encuentra armonía en este progreso dialéctico.²⁵

Referencias

- Calvo, F. (2012). Ernst Cassirer y la filosofía del lenguaje. *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 56, 21-35.
- Cassirer, E. (1945). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture*. Doubleday Anchor.
- ____ (1953). *Substance and Function*. W. C. Swabey y M. Collins Swabey (trads.). Dover Publication.
- ____ (1975). *Efecto y esencia del concepto de símbolo*. C. Gerhard (trad.). FCE.
- ____ (1998a). *Filosofía de las formas simbólicas. El lenguaje*. F. Morones (trad.). FCE.
- ____ (1998b). *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*. F. Morones (trad.). FCE.
- ____ (1998c). *Filosofía de las formas simbólicas. Fenomenología del conocimiento*. F. Morones (trad.). FCE.
- Esparza, G. (2019a). El conocimiento relacional del singular en Ernst Cassirer. *Pensamiento*, 75(287), 1491-1509.

²⁵ Cassirer, al final de *An Essay on Man*, escribe: “The dissonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but independent: ‘harmony in contrariety, as in the case of the bow and the arrow’” (1945, p. 286).

- (2019b). Forma y legalidad del conocimiento mítico en Ernst Cassirer. En C. Calabrese, G. Esparza, E. Junco y E. Mito (eds.), *Conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales*. (pp. 41-73). Peter Lang.
- Freidenberg, O. (1997). *Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature*. K. Moss (ed.). Hardwood Academic Publishers.
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. M. Herrera y E. Mendieta (eds.). *Diánoia*, 40(64), 3-25.
- Hamburg, C. (1949). Cassirer's Conception of Philosophy. En P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer. Volume VI*. (pp. 73-119). The Library of Living Philosophers.
- Hertz, H. (1899). *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. D. Jones y J. Walley (trads.). Macmillan.
- Jaeger, W. (2002). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. J. Xirau y W. Roces (trads.). FCE.
- Junco, E. (2016). *Eurípides y la belleza del Bien*. Texere-Universidad Panamericana.
- Krois, J. (2011). The Priority of Symbolism Over Language in Cassirer's Philosophy. *Synthese*, 179, 9-20.
- Langer, S. (1949). On Cassirer's Theory of Language and Myth. En P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer. Volume VI*. (pp. 379-400). The Library of Living Philosophers.
- (1967). *Sentimiento y forma*. M. Cárdenas y L. Hernández (trads.). UNAM.
- Llano, C. (1995). *El conocimiento del singular*. Universidad Panamericana-PCOSA.
- Reinhardt, K. (2010). *Sófocles*. Marta Fernández-Villanueva (trad.). Gredos.
- Ryckman, T. (1991). *Conditio sine qua non? Zuordnung in the Early Epistemologies of Cassirer and Schlick*. *Synthese*, 81, 57-95.
- Suárez, E. (2008). Introducción. Estudio crítico. En Píndaro, *Obra completa*. (pp. 9-54). E. Suárez (ed. y trad.). Cátedra.
- Sófocles. (1986). *Tragedias*. J. Assela Alamillo (trad.). Gredos.
- (1924). *Fabulae*. A. C. Pearson (ed.). Oxford University Press.
- Von Balthasar, H. (1986). *Gloria. Una estética teológica. Volumen IV. Metafísica. Edad Antigua*. G. Gironés (trad.). Encuentro.

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1944>

Reflections on the Extinction of the Self

Reflexiones sobre la extinción del Yo

Vicente Ordóñez Roig

Universidad Nacional de Educación a Distancia
España

vordonez@fsof.uned.es

<https://orcid.org/0000-0001-8704-1750>

Recibido: 24 – 02 – 2020.

Aceptado: 15 – 06 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

Western thought assumes the existence of a unitary and solid Self that plays a key role in value creation and provides the basis of freedom, self-knowledge, and authenticity. However, is there really a unitary Self that only refers to itself? Is the Self responsible for controlling what happens inside it? Or does it miss something? Can self-exploration reveal puzzling elements of its inner configuration? Is it possible to nullify and ultimately extinguish the Self? The aim of this paper is to provide possible answers to these and other questions that arise from the analysis of some of the most significant contributions of both the Western and Buddhist traditions regarding the study of the Self.

Keywords: self; phenomenology; emptiness; Buddhism; not-self.

Resumen

El pensamiento occidental supone que hay un Yo singular, unitario y sólido, valor supremo y cimiento o base de la libertad, el autoconocimiento y la autenticidad. Ahora bien, ¿hay realmente un Yo autoidéntico y unitario? ¿Es responsable el Yo del control de lo que ocurre en su interior? ¿O algo se le escapa? ¿Puede la autoexploración revelar elementos desconcertantes de su configuración interna? ¿Es posible anular y, en última instancia, extinguir el Yo? El objetivo de este artículo es proporcionar posibles respuestas a estas y otras cuestiones derivadas del análisis de algunas de las aportaciones más significativas de la filosofía occidental y la budista al estudio del Yo.

Palabras clave: Yo; fenomenología; vacío; budismo; no Yo.

1. Introducción

El pensamiento occidental está basado en la noción del Yo, supuesto de todas nuestras aspiraciones, acciones, responsabilidades, creencias, de todo nuestro ser y de nuestras relaciones con los demás individuos, pues cada uno de ellos es un Yo determinado, singular e intransferible. La legislación, la ética, la salud psíquica: todo ello se funda en el Yo. Nuestra personalidad es el Yo. Toda terapia y toda educación del carácter se centran en el fortalecimiento del Yo. Estas constataciones entran en conflicto con diversos hechos actuales que parecen poner en duda la veracidad del dogma del Yo y la seguridad que tal dogma aporta. Ya desde finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve el encuentro intelectual entre Europa y la India puso en tela de juicio la primacía del Yo.¹ En efecto, las escuelas budistas consideran que el Yo es algo inexistente, un trampantojo o ilusión, además de una ficción perjudicial para el equilibrio de los individuos y de la sociedad: el Yo es la principal fuente del deseo y el deseo es la causa del sufrimiento. Por tanto, abolir, no solo el deseo, sino también el sufrimiento, supone desarrollar una metodología con la que erradicar y, en última instancia, extinguir el Yo. ¿Es posible algo así? ¿Cómo desprenderse del Yo? ¿Cómo eliminar ese principio fundamental absolutamente primero que, al menos desde Fichte (1969, p. 91), representa el punto arquimédico desde el que se construye el pensamiento occidental? ¿Será que, como indica Chantal Maillard (2019, p. 58), la fuerza del engaño en Occidente consiste en hacernos creer que por debajo de los sentimientos y pensamientos, de las ilusiones, angustias y sueños, hay un Yo unitario e inexpugnable cuando, en realidad, el Yo es simplemente un espejismo, una narración tranquilizadora, solo un engaño en cuya verdad hemos creído a fuerza de repetirse?

¹ Como observa Henri de Lubac (2000, p. 24), no toda influencia procedente de la India es necesariamente budista. “Le mysticisme des Upanishad a plus d’affinités avec la doctrine de l’Un que la sagesse de Bouddha, et d’autre part les ressemblances qu’on peut déceler entre le néoplatonisme et l’école des Yogacara peuvent fort bien s’expliquer autrement que par un emprunt, dans un sens ou dans l’autre”.

2. La experiencia del Yo

La necesidad de atender a las voces que vienen del extremo Oriente no es únicamente algo impuesto por la contemporaneidad, sino que hunde sus raíces en la antigüedad de nuestra historia: la India y Grecia dependen de un legado lingüístico indoeuropeo y muchas preocupaciones culturales y filosóficas comunes. Sin salirnos del ámbito hispanohablante, libros como *La palabra frente al vacío*, de Juan Arnau (2005); *Asimetrías*, de Salvador Pániker (2008); *Filosofía de la India*, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2008); *India*, de Chantal Maillard (2014); la edición de *El Sutra de Benarés*, de Ado Parakranabahu (2014) o *La Bhagavad-Gītā. El clásico de la literatura sánscrita y su recepción*, coordinado por Óscar Figueroa (2014), son una mínima muestra de que la relación entre pensamiento occidental y cosmovisión india no concluye en la Alemania de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. Nuestras historias de la filosofía ignoran la riqueza de esta tradición y parecen desconocer que tales interacciones hayan existido alguna vez; por ello, están incompletas, falsean la historia del pensamiento y tergiversan la originalidad de la filosofía occidental. Pero, además de lo que acabamos de señalar, nuestra situación histórica actual es singularísima en el sentido de que diversas formas culturales del budismo se han implantado en distintas zonas geográficas de Occidente e interactúan entre sí y con la cultura que las acoge.² Hoy gran parte de los maestros del budismo son occidentales y muchos de los estudiosos del pensamiento occidental provienen de Japón o la India. La comunidad de ambos polos hace que tal proximidad sea muy fecunda y el enriquecimiento mutuo sea algo más que una promesa.

Pues bien, las principales escuelas filosóficas del budismo coinciden en refutar la existencia de un Yo permanente e inmutable o independiente de los agregados psicofísicos o *skandhas*, y ven tal creencia como una fuente de sufrimiento y dolor. ¿Cómo recibe esta opinión una civilización

² No podemos abordar en estas breves notas la desvirtuación que han sufrido las doctrinas budistas siempre que han entrado en contacto con el pensamiento occidental, pero queda pendiente esta necesaria labor.

basada en el culto al Yo?³ Comencemos trazando tentativamente y a grandes rasgos, como si se tratara de un cuadro de Benjamín Palencia, una muy breve historia del Yo.

La palabra *yo* pasó de ser un útil pronombre personal a convertirse en una descripción de lo que es un ser humano, como sucede en el proyecto fenomenológico de Husserl, para quien *Yo* es sinónimo de “hombre real, genuino, verdadero”: “*ich, der wirkliche Mensch*” (1950, p. 70).⁴ Si anteriormente se hablaba de “almas” o de “inteligencias”, el Yo contemporáneo se usa para describir al ser humano en términos de control y exploración del Yo. Estas preferencias no son baladíes, sino que denotan “lo que nos parece espiritual o moralmente importante acerca de los seres humanos” (Varela, 2006, p. 34). La filosofía platónica hacía que el alma reflejara el exterior y trascendente mundo inteligible o el orden universal de la razón (cfr. *Rep.* 508d), mientras que, siglos más tarde, Agustín de Hipona sostuvo que cada individuo es un ejemplo irrepetible del ser humano, con lo que se imponía la práctica interior del autoexamen: “*in interiore homine habitat veritas*” (*De vera religione* 39, 72). Si damos un salto en el tiempo, casi un salto cuántico, observaremos cómo las ideas innatas de Descartes permiten conocer y formular las leyes del mundo. Es decir: el Yo controla la ciencia de todas las cosas (cfr. 1973, p. 37). Posteriormente y en otro sentido, el primer psicoanálisis trató de sacar a la luz lo que se esconde en nuestro interior, a saber, lo no dicho de nuestra psique, que es clave y significativo para entender nuestra forma de ser y actuar (cfr. Freud, 2001, p. 2704).

El Yo ha ido adquiriendo una doble vertiente, la interior y la exterior: el *control* de nosotros mismos y de lo que nos rodea y la *exploración* del ámbito o del medio y de nuestro inconsciente. Lo exterior y lo interior son dos vectores opuestos y en conflicto, pero el ser humano reúne en su seno estas dos capacidades: el Yo se convierte así en el valor supremo de Occidente, si bien, y como apunta Carl Jung, se trata de un valor inflacionario (1993, p. 32). Y no es solo que el conocimiento científico del mundo y su manipulación están contruidos sobre la certeza de

³ Tolstói, que estudió a profundidad la cosmovisión india, llega a equiparar “Yo” y “vida”, dos términos equipotentes e indistinguibles según el genial narrador ruso: “[el yo es el] principio invisible que nos da la vida” (2019, p. 13).

⁴ Para un análisis de la doble actitud del yo como posibilidad en Husserl (*phantasia*, por un lado; *als-ob*, o como-si, por otro), cfr. Luna Bravo (2019, p. 162).

que Yo existo, sino que esta misma certeza es la base de la libertad, el autoconocimiento y la autenticidad, es decir, la supuesta identidad del Yo consigo mismo es la justificación de nuestras vidas. ¿Cómo renunciar al Yo? ¿Cómo llevar a cabo una epojé salvaje del ego? Obrar así haría que se desmoronaran nuestras creencias básicas, nuestra autoestima, nuestra responsabilidad y el motor de nuestro mejoramiento individual, social y del medio.

No obstante, al analizar las cosas más de cerca se aprecian algunas grietas inquietantes, hilos desflecados, pequeños puntos de fuga: ¿hay realmente un Yo unitario? ¿O esa aparente unidad genera sobre todo incertidumbre y sospecha? ¿Llevamos nosotros mismos el control de lo que ocurre en nuestro interior? ¿O algo escapa al Yo? ¿Puede la autoexploración revelarnos aspectos desconcertantes de nuestra propia psique? La postura epistemológica dominante en la historia de la filosofía occidental ha sido el *absolutismo* en alguna de sus formas: este supone dogmáticamente que hay un cimiento firme de nuestro conocimiento, ya sea interno (Yo como sustancia) o externo (el mundo es algo fijo y está dado antes de nuestro conocimiento). El absolutismo no solo está basado en esta doble creencia, pues quienes habitan la *terra ignota* de la filosofía tienen un fuerte apego y una irrenunciable necesidad de fundamento, tendencia que, consideramos, no ha sido tematizada hasta sus últimas consecuencias. En cuanto se tambalean estas creencias apaciguadoras se siente uno atravesado por la angustia, como si una espada desgarrara, de dentro afuera, el corazón todavía palpitante del sujeto filosófico. Sin embargo, frente al absolutismo se posicionan el escepticismo o el nihilismo para contrarrestar las pulsiones totalizadoras: no, no hay nada de eso, no hay tal fundamento, es un mal sueño basado en la tendencia que supone que los pilares de nuestro conocimiento se asientan sobre un terreno ontológico firmemente afianzado y nuestro irrenunciable apego a tal supuesto.

3. De la fenomenología a la meditación

El mundo vivido, que es cotidiano a la vez que social, es el trasfondo, horizonte o campo de toda actividad teórica. La tarea de quienes nos dedicamos a la filosofía estriba en analizar la relación esencial entre conciencia, experiencia y mundo. La fenomenología pura ha querido ser la ciencia que cumple este cometido abandonando los presupuestos gnoseológicos irrefutables y las impregnaciones absolutizadoras habituales para aprehender inmediatamente el mundo vivido en la

conciencia (cfr. Husserl, 1950, p. 12). Este objetivo, el de alcanzar la percepción del mundo original desprejuiciado, el mundo que sustenta los demás mundos teóricos o bien ilusorios, es decir, el vuelco de Husserl hacia las cosas mismas, nunca ha pasado de ser un enfoque filosófico, pues inmediatamente ha vuelto a caer en lo meramente teórico, en un discurso sobre la experiencia que sustituye a la experiencia misma, que ha quedado, así, reducida a algo *post factum* (cfr. Husserl, 2006, p. 226). ¿Por qué no examinar de nuevo la experiencia que tenemos de nosotros mismos? ¿Por qué no buscar la experiencia del Yo recurriendo, como hace el budismo, a la *meditación*⁵ con miras a una experiencia plena? La meditación abarca un conjunto de técnicas con las que captar las cosas toda vez que se han abandonado teorías y actitudes abstractas para aproximarse a la situación de la plena experiencia propia desprejuiciada.

Además, la meditación impone una constatación básica: la mente y el cuerpo raramente están coordinados, o, lo que es lo mismo, casi nunca o nunca están completamente presentes, lo que implica que los seres humanos suelen con frecuencia estar desconectados de la experiencia, de la realidad actual. Si uno es capaz de rectificar esta actitud habitual y, a partir de la meditación, capacita su mente para estar presente y vivir de primera mano esa experiencia efectiva, la mente se hará presente a sí misma, lo que quiere decir que captará su propia naturaleza y funcionamiento. Cuando, por ejemplo, se intenta prestar atención a la respiración, se topa uno con dificultades para llevar a cabo este objetivo aparentemente sencillo. Pero probablemente irá mejorando la capacidad de concentración toda vez que se adentre uno en esa singular experiencia meditativa: “a medida que el meditador interrumpe una y otra vez el flujo del pensamiento discursivo y vuelve a estar presente en su respiración o su actitud cotidiana, doma gradualmente el tumulto mental” (Varela, Thompson y Rosch, 2011, pp. 50-51). La conciencia de tal tumulto mental se convierte en una perspectiva más panorámica, en un trasfondo no conceptual que podemos llamar, no práctica de evasión, sino amplitud de conciencia alerta.

⁵ El término *meditación* goza de diversos significados, pero todos ellos tienen en común referir al acto de ser o buscar estados alterados de conciencia, en el sentido de apartarse del estado habitual e *inferior* de esta en la captación de la realidad.

4. Los cinco agregados

Decíamos que la mente y el cuerpo suelen estar disociados y que las situaciones de copresencia son más bien marginales; la mente divaga y el cuerpo funciona de acuerdo con una serie de automatismos inconscientes. Pero es también una cuestión de experiencia que el cuerpo y la mente pueden unirse y coordinarse plenamente, pues la relación mente-cuerpo no es algo fijo, sino que es alterable mediante el entrenamiento —“la filosofía occidental no niega esta verdad, sino que la ignora” (Varela, Thompson y Rosch, 2011, p. 54)—. Sin embargo, el entrenamiento al que nos referimos nos debe ayudar, no tanto a aprender a ejercitar una habilidad, un arte o una técnica, como a abandonar los hábitos de ausencia o de tumulto, porque es fundamentalmente un desaprendizaje: las técnicas de presencia plena nos llevan a ser conscientes del curso de nuestra mente, a estar alertas a sus cambios. La circularidad que se da entre yo y mundo (el *entre-deux* al que apunta Merleau-Ponty)⁶ da vida y significado a una pregunta incluyendo tanto al que la formula como al proceso de formularla. Mas, ¿a qué tipo de conocimiento nos lleva esta forma de meditación? El conocimiento en el sentido de *prajña* no es conocimiento sobre nada; no es conocimiento de una experiencia, sino la experiencia misma: la meditación nos debe llevar a ser uno con la propia experiencia. No se rechaza, por tanto, la reflexión como modo de aprendizaje, pero no debe ser reflexión sobre la experiencia, sino la experiencia misma o una forma de experiencia en sí, i. e., lo que podríamos llamar, parafraseando el Dhammapada (21), reflexión alerta y vigilante.

Demos un paso adelante hacia una presunta experiencia del Yo recurriendo precisamente a la filosofía budista.⁷ Los tres vehículos del

⁶ “Le monde phénoménologique, c’est non pas de l’être pur, mais le sens qui transparaît à l’intersection de mes expériences et de celles d’autrui, par l’engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l’intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l’expérience d’autrui dans la mienne” (Merleau-Ponty, 1989, p. 20).

⁷ Deben señalarse las enormes dificultades hermenéuticas con las que tienen que enfrentarse quienes intentan entablar un diálogo intercultural con el pensamiento budista sin un conocimiento profundo del sánscrito y el pali,

budismo (*Hīnayāna*, *Mahāyāna* y *Vajrayāna*) han coincidido al afirmar que el Yo era algo vacío en el sentido de inexistente, dependiente de causas u ocasiones, carente de autonomía e ilusorio, además de un prejuicio nocivo. ¿Cómo llegan a conclusiones tan provocativas para un occidental? Mediante un examen meditativo de los cinco agregados o *skandhas*⁸ sobre los que ya habló Buda en su primer sermón en el parque de los ciervos, en Isipatana (cfr. Samyutta Nikaya 56, 11). En términos generales, constituyen la lista de todos los fenómenos compuestos que existen en el universo y son *dukkha* ('sufrimiento'). A nivel individual, son la base de la personalidad sobre la cual se establece equivocadamente la idea de un Yo y de una persona realmente existentes. Los mecanismos de percepción —que son mecanismos de apropiación o apego, en cuanto que establecen lo *mío*, lo que *me* pertenece— incluyen, además de los cinco sentidos, la percepción de nuestros pensamientos: miramos todo desde la perspectiva del cuerpo y desde él percibimos los objetos y, aunque la mente se distraiga o se pierda en ensoñaciones, estamos seguros de que regresará al mismo cuerpo. Siempre estamos convencidos de que se mantiene algo permanente en la variación, un modelo *invariable*.⁹ ¿Cuáles son, entonces, estos agregados?

como es nuestro caso. Trataremos de vencer estos obstáculos bebiendo de las fuentes directas y consultando diversas ediciones y comentarios, si bien somos conscientes de las limitaciones de nuestro análisis.

⁸ *Skandha* (en sánscrito) o *kandha* (en pali) es un término que literalmente quiere decir 'montón', 'grupo', 'ensamblaje de fenómenos compuestos': "cinco conjuntos en los cuales el Buda ha englobado todos los fenómenos físicos y mentales de la existencia condicionada" (Cornu, 2001, pp. 38b-39b).

⁹ No debe olvidarse que el Yo es un supuesto socialmente condicionado, o, expresado de otro modo, un lexema del instinto de rebaño. La sociedad impone y potencia el Yo, que es, contra lo que pueda parecer, un dispositivo de sumisión. Así, no resulta contradictorio propugnar formas de *individualismo*, de independencia crítica del rebaño, potenciando, al mismo tiempo, la extinción del Yo. Ciertas estructuras y operaciones neurales y determinados estados neurobiológicos nos ayudan a conocer, sin ayuda del lenguaje, que las resonancias semánticas que percibimos son propias y no de otro cuerpo. Nuestra idea de *subjetividad* es independiente de los pronombres *yo* y *mi* y anterior al lenguaje humano que nos enriquece y confunde. El mecanismo neural que genera subjetividad no se identifica *ipso facto* con el Yo (*self*). El individualista es una subjetividad que no recurre al léxico del rebaño, ni adopta, en la medida de lo posible, actitudes prácticas que de ahí se derivan.

Además de las formas o *rūpa*, que pertenecen a la esfera del cuerpo y de los fenómenos físicos, los cuatro agregados siguientes son fenómenos mentales:

1. Las sensaciones (*vedanā*): los tres tipos de experiencias sensibles cuyo tono emocional puede ser agradable, desagradable o indiferente.
2. Las representaciones mentales, percepciones o nociones (*saññā*): reconocen, identifican y discernen las cosas de las que se tiene experiencia y van acompañadas de los *tres venenos*: codicia, animadversión e ilusión o ignorancia.
3. Los factores de composición o formaciones kármicas (*sañkhāra*): comprenden todos los automatismos habituales de pensamiento, sentimiento, percepción y acción. Son “huellas kármicas¹⁰ o factores condicionantes (fenómenos cognitivos, rasgos de personalidad, hábitos, tendencias emocionales) que determinan nuestro presente y nuestro futuro, y, aunque fuertemente variables, mantienen una sensación de continuidad.
4. El discernimiento (*viññāṇa*): reúne la información de los agregados anteriores y conforma al experimentador en una perspectiva dualista (sujeto-objeto).¹¹ Se manifiestan como las seis conciencias de los sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto y conciencia mental).

¹⁰ *Karma* es la fuerza motriz de la coproducción condicionada. “El karma está cargado de un valor moral favorable o desfavorable a consecuencia de la intención que lo anima, y su resultado madura siempre en el seno del *samsāra* [ciclo de existencias condicionadas por la ignorancia], para bien o para mal según el propósito inicial. El karma nace de una intención egocéntrica producida por la creencia en el yo [pali: *atta*; sánscrito: *ātman*]” (Cornu, 2001, p. 299a).

¹¹ Inevitablemente se imponen en el teatro de la conciencia las reflexiones de Fichte: el Yo, que se pone a sí mismo mediante un acto de libertad absoluta, es “*Identität des Subjekts und Objekts: Subjekt-Objekt*” (1969, p. 98).

Un pormenorizado examen meditativo llevará a la conclusión de que no hay ningún Yo en la conciencia, así como tampoco hay ninguna unidad. Más aún, no hay un Yo en los agregados ni en el conjunto de estos. ¿Y qué es, entonces, lo que hay? ¿Algo radicalmente diferente a esos agregados? ¿Una suerte de *res cogitans* o, empleando terminología propiamente budista, *cetanā*, la intencionalidad o volición, es decir, una actividad psicológica que dirige la mente hacia una dirección determinada, un objeto específico o un objetivo concreto? ¿El Yo que experimenta los cinco agregados será el flujo de Heráclito? Queremos a toda costa encontrar algo sólido y permanente, alguna continuidad, unos cimientos, pero el análisis minucioso desbarata nuestras presunciones. Los *skandhas* están vacíos de Yo, dicen los budistas, aunque viven de la discontinuidad. Concretamente, la escuela Prāsangika Mādhyamaka¹² (Nāgārjuna) niega que la persona sea ninguno de los elementos que la integran o el conjunto de estos, si bien tampoco es algo independiente de todos ellos. En consecuencia, la persona solo existe nominalmente o por designación: los procesos mentales se explican recurriendo a la causalidad y, por ello, no podemos postular ningún Yo al margen de la cadena causal.¹³ Cuando tratamos de capturar la permanencia, fracasamos, pues la experiencia es discontinua y, a pesar de nuestra fe en los agregados del apego, los agregados están *vacíos* de Yo y *llenos* de experiencia.

¹² La Vía Media tuvo distintos contenidos a lo largo de la historia del pensamiento budista. Buda habló de ella (*madhyamāpratipad*) entendiendo que entre el ascetismo extremo y la vida entregada a los placeres había que elegir una vía intermedia, que era por la que él optó y propuso a sus seguidores. Él mismo entendió desde sus primeros sermones que la vía media debía alejarse de los extremos del eternalismo y del nihilismo. Posteriormente, Nāgārjuna — que siempre pretendió, con sus refutaciones de los pensadores hindúes y otros budistas y con diversas pruebas lógicas, demostrar la verdad de la doctrina del Buda sobre la vacuidad (que, más que un concepto filosófico, es la experiencia de la realidad última de las cosas)— propuso su propia opción de la Vía Media (*Mādhyamaka*), entendiendo esta más como un equilibrio lógico entre la afirmación de una tesis y su negación, otorgando a la expresión un contenido más ontológico y epistemológico (como si dijera “‘X’ no es X, por eso lo llamamos ‘X’”). Cfr. la docta edición de Juan Arnau de (2011) Nāgārjuna.

¹³ No entramos ahora en si el sentimiento del Yo puede resultar en ocasiones útil y necesario.

5. Vacuidad

Liberarse gradualmente del apego al Yo nos lleva a la comprensión de la coproducción condicionada (*pratītyasamutpāda*) o al origen codependiente de los fenómenos internos y externos: “todas nuestras actividades dependen de un trasfondo que nunca se puede precisar en forma absoluta y definitiva” (Varela, 2006, p. 173). El sentido común nos ayuda a desenvolvemos en el mundo, que ni está fijo ni dado de antemano: es un mundo que se modela y corrige según los actos que realizamos. Los problemas con que nos enfrentamos se corrigen y rectifican a partir de la acción guiada por nuestro sentido común. Hay una constante retroalimentación entre acción y efecto: nuestra cognición emerge del trasfondo de un mundo que se extiende más allá de nosotros pero que no existe al margen de los actos corporales efectivos de nuestro organismo. En esta circularidad sin término somos incapaces de discernir un fundamento subjetivo o Yo permanente. La investigación científica puede estudiar y analizar los mundos que se rectifican y acoplan estructuralmente, pero nunca encontrará en ese ámbito completo “un sustrato o cimiento fijo y permanente, así que en última instancia carecen de fundamento” (Varela, 2006, p. 251).

El distanciamiento del científico cognitivo respecto a la experiencia le impide mezclarse con ella. Si las ciencias cognitivas pretenden tener una eficacia no solo descriptiva, sino rectora de la vida, tienen que dar un paso adelante y preguntarse cómo podemos comprender nuestra experiencia cotidiana si nuestro mundo carece de fundamento, si nos vemos obligados o condenados a vivir careciendo de suelo firme. Precisamente la problemática de la falta de fundamento es el núcleo de la tradición budista Mādhyamaka, aunque la tradición filosófica occidental presuponga gratuita y hasta etnocéntricamente que no hay otra tradición que la nuestra.

La enseñanza de la vacuidad (sánscrito: *śūnyatā*; pali: *suññatā*) comenzó a impartirse quinientos años más tarde de la muerte de Buda y se convirtió en la base del budismo Mahāyāna. Como hemos mencionado anteriormente, Nāgārjuna es el maestro principal y primero de esta escuela. El método de este pensador consiste en elaborar una asfixiante refutación de las posiciones ajenas hasta obligar al contrincante a confesar su error sin paliativos ni reservas. Veamos concretamente cómo procede:

[...] el ver no puede verse a sí mismo, ¿de qué forma lo que no se ve a sí mismo podría ver a otro? [...] ¿Cómo va a tener sentido decir que la visión ve? [...] ¿Cómo podría existir aquello que se ha de ver o la visión misma? Si no existe la visión y lo visto, ¿cómo van a existir la conciencia y los tres factores (que siguen a la visión y lo visto en la cadena del origen condicionado: contacto, sensación y sed?); por tanto, ¿cómo podrían existir la apropiación y los demás componentes del origen condicionado? (Nāgārjuna, 2011, III, 4-7, pp. 67-69).

Nāgārjuna no afirma que las cosas no existan independientemente (sin depender de nada más) ni que existan independientemente (que su identidad trasciende sus relaciones), sino que se originan codependientemente y, por lo tanto, carecen de fundamento, son o están vacíos (cfr. 2011, XXIV, 18-19, pp. 179-181). Todo en ellos tiene que ver con las condiciones de origen, formación y deterioro, y nada escapa a tales condiciones. Si, a su vez, las causas y los efectos, las cosas y sus propiedades, la mente del sujeto y sus contenidos son codependientes de otras cosas, todo está vacío, es decir, nada tiene una naturaleza intrínsecamente independiente. El mundo como *śūnyatā* no es *sensu stricto* un acto intencional, sino algo parecido a un reflejo en el espejo, reflejo que carece de realidad o causa ejemplar fuera de sí mismo.

¿Qué significa esto en la vida cotidiana? Ya en el Abhidharma (1999)¹⁴ se distinguía entre “verdad última” (*paramārtha*, vacuidad de mundo fenoménico) y “verdad relativa o convencional” (*saṃvṛiti*, verdad disfrazada con ropajes fenoménicos, pero que en sí es vacía, *śūnyatā*), cosa que mantiene Nāgārjuna. Esta distinción parte de la descripción de la práctica meditativa y supone una gran ayuda para la contemplación, pero no hay que a) tomar *relativo* como significando que la verdad es imposible de alcanzar en determinado universo de discurso, ni b) tomar *convencional* como aquello que es ajeno a la práctica científica. *Relativo* quiere decir que se refiere al mundo codependiente, no al mundo de las

¹⁴ Conjunto de escritos “escolásticos”, tratados y comentarios elaborados por las escuelas Sarvāstivādin (sánscrito) y Theravāda (pali) que analizan los fenómenos cosmológicos y psicológicos y las cuestiones metafísicas desde el punto de vista de la enseñanza de Buda.

entidades absolutas; *convencional* hace alusión al uso común del lenguaje humano. De manera que tal distinción no implica la imposibilidad de asertos verdaderos en el mundo relativo, ni la posibilidad de hacer ciencia y definir las leyes que lo rigen, ni de vivir cotidianamente. En este sentido, Juan Arnau sostiene lo siguiente:

[...] postular “todo es relativo o “todo es condicionado”, es decir, postular *pratītyasamutpāda*, haría caer al *mādhyamika* en una regresión infinita (*anavasthā*). Dada esta lógica del lenguaje que parece hacernos caer siempre en sus trampas, se dramatiza, en el sentido de que se muestra o representa, y no se postula [...]. *Nāgārjuna* muestra los engaños de las palabras que implican un “yo”, pero no puede probarlo, las palabras mismas lo traicionarían (2005, p. 252).

Abandonados en la actualidad los puntos de vista lógicos, éticos o metafísicos basados en estructuras estables y asumida la falta de fundamento del Yo y del mundo, las ciencias deben hoy articularse de forma radicalmente distinta. De ahí el interés que despierta el *Mādhyamaka* para esta nueva y urgente tarea. Y es que el Yo ha perdido su fundamento precisamente porque ha pasado a ser objeto de ciencia: lo subjetivo se ha convertido en objetivo y en este escrutinio ha perdido su fundamento; sin embargo, al mismo tiempo la objetividad del mundo ha quedado sometida a la subjetividad como cimiento. Esta vía tentativa ha supuesto hasta ahora un callejón sin salida para la ciencia occidental. En efecto, ya en Hume la identidad queda sometida a la discontinuidad de las percepciones (1.4.6, 252). Lo que ocurre es que disfrazamos tal interrupción suponiendo que las percepciones discretas están conectadas por alguna existencia real. Hume no llegó, desde luego, a establecer el *entre-deux*, como tampoco pudo desplegar sus revolucionarias posibilidades porque ni había tradición en este sentido ni tuvo el golpe de genio de iniciarla.

Siempre se ha sentido la falta de fundamento como algo negativo, como el colapso de un ideal: el de la ciencia, el de la razón en filosofía, incluso el de vivir plenamente. No obstante, el camino que recorre el budismo percibe este tema de forma contraria. En efecto, la conciencia aprehende la vacuidad, esto es, llega a la conclusión de que cualquier concepción y experiencia no se dan si no es en el vacío (cfr. Ganeri, 2017, p. 46). En parte porque, como ha puesto de relieve Kalupahana (1999, p.

133), no sólo Nāgārjuna, sino el mismo Buda (SN III, 22, 7), a pesar de reconocer la conciencia o autoconciencia como un elemento decisivo de la personalidad humana, “no estaba dispuesto a asumir un substrato metafísico como el de ‘sí mismo’ o ‘Yo’ como objeto”.

La libertad no es la negación del mundo, del *samsāra*, sino la transformación de nuestra manera de ser en el mundo vivido. El Mahāyāna supuso un cambio radical respecto al budismo inicial y la vacuidad no solo se aplicará al Yo, sino a todos los fenómenos físicos. En resumidas cuentas, Nāgārjuna y sus abundantes seguidores demostraron el error de creer que hay un ego sustancial y permanente bajo el flujo de causas y ocasiones encadenadas. Como De Jong subraya (1950, p. 323), Nāgārjuna excluye la posibilidad de establecer, siquiera tentativamente, una ontología de corte sustancialista: su epistemología es un tipo especial de saber que pone en evidencia las contradicciones sobre las que se asienta la realidad y, más importantemente, no trata de llegar a ningún acuerdo o componenda que conecte, anulándolas, las diferencias que a su paso encuentra cuando se lanza a hurgar en esa misma realidad. Ya Buda había afirmado en el sermón pronunciado en Acela que el individuo no es otra cosa que un flujo que discurre como un río y al que ponemos un nombre (cfr. Wijayaratna, 1995, pp. 53-84; 2006, pp. 113-120). ¿Cómo no recordar la fluencia universal de Heráclito?

6. *Atta*

Hasta ahora hemos reflexionado en torno a la posible extinción del yo desde un único prisma: un autor (Nāgārjuna), en el contexto de una escuela (el Mādhyamaka), de una vertiente particular del budismo (el Mahāyāna). En este punto es pertinente fundamentar nuestros argumentos en la riqueza conceptual de las doctrinas budistas en su propio contexto y en toda su complejidad, teniendo en cuenta la diversidad de escuelas y tradiciones a lo largo de la historia. Nos centraremos en el Canon Pali; concretamente, de sus tres “cestas” (secciones o partes) —Vinaya Piṭaka, o cesta de la disciplina monástica; Sutta Piṭaka, cesta de los discursos; Abhidhamma Piṭaka, cesta de la escuela y sistematización doctrinal del Sutta Piṭaka— prestaremos especial atención a la segunda de ellas.

El Sutta Piṭaka es una de las fuentes principales del budismo en su forma más arcaica y, para nuestro objeto de estudio, una de las más estimables. De los cinco textos principales que lo componen —Dīgha Nikāya, Majjhima Nikāya, Saṃyutta Nikāya, Aṅguttara Nikāya y

Khuddaka Nikāya— comentaremos, inicialmente, algunos fragmentos del Saṃyutta Nikāya (en la versión de Rhys Davids, 1995), si bien nos referiremos puntualmente a algunos sutras, *gathas* y *jatakas* contenidos en los otros volúmenes.

En algunos de los sutras del Canon Pali, *atta* —‘Yo’ o ‘sí mismo’— no tiene una connotación metafísica; más bien se usa como un pronombre demostrativo o indefinido con el que se alude al sujeto empírico y, por tanto, apunta a uno mismo, a mí mismo, etc. (cfr. Saṃyutta Nikāya 12, 41; Aṅguttara Nikāya III, 163-182; Dhammapada 103). No obstante, como sostiene Harvey (2004, pp. 19-20), *atta* también está conectado con el carácter de una persona (un monje, por ejemplo, debe conocerse a sí mismo: *attaññu*) y, por tanto, con su mismidad o yoidad. En todo caso, ese *yo* que deja de ser un mero recurso gramatical para convertirse en una construcción metafísica —*Yo*— no puede entenderse como sustancia permanente, trascendente y absoluta, algo que existe en y por sí. Contra esta abstracción se posiciona ciertamente el budismo, para quien el Yo es, más bien, un conjunto de fenómenos fugaces e impermanentes, transitorios, que concluyen toda vez que concluye la vida de la persona concreta. En el Saṃyutta Nikāya (III, 22, 93), discursos cortos pronunciados por Buda o alguno de sus discípulos y agrupados temáticamente, Buda explica cómo es que los muchos piensan que el Yo es la suma de los cinco agregados:

[...] consideran la forma como el yo,
 el yo como teniendo forma,
 la forma siendo
 en el yo,
 el yo siendo en la forma

[rūpam attato samanupassati,
 rūpa-vantam vā attānaṃ,
 attani vā rūpaṃ,

rūpasmim vā attānaṃ].¹⁵

Además de la forma o cuerpo, casi todo el mundo considera a los sentidos, la percepción, las acciones y la conciencia como el Yo; el Yo como teniendo sentidos, percepciones, acciones y conciencia; los sentidos, la percepción, las acciones y la conciencia siendo o estando en el Yo; por último, el Yo siendo o estando en los sentidos, percepciones, acciones y conciencia. Desde el prisma de Buda, por tanto, la mayoría cree que su propia personalidad es la suma de estos cinco agregados, es decir, que la experiencia personal surge de la articulación de un conjunto de experiencias que al agregarse constituyen algo fijo, permanente y asentado, y a lo que denominamos Yo o sí mismo. De hecho, y como se hace explícito, no solo en el Sutta Piṭaka (Majjhima Nikāya 2, 11), sino también en el Abhidharma (VII, 7), la doctrina del Yo o *attavādupādānaṃ* es una de las cuatro causas del apego. Sin embargo, esta aparente identidad se resquebraja en cuanto se cae en la cuenta de la dinámica del Yo, a saber, tan pronto se experimentan los cambios y transformaciones que suceden en el interior del Yo, sus evoluciones, su vertiginosa estructura ilimitada, el caos que se esconde en uno mismo: el Yo es una sima infinita, un abismo desde el que no cabe erigir constructo alguno precisamente porque sus cimientos se asientan en el terreno de lo transitorio e impermanente (*anicca*), del sufrimiento (*dukkha*), del no Yo o *anattā*.¹⁶ Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado. Ahora debe repararse en la explicación de Buda cuando Ānanda le pregunta qué debe entenderse por *nirodhā*, la suspensión o cesación (SN III, 22, 21):

[...] la forma es, Ānanda, impermanente,
condicionada,
coproducida de forma dependiente,
de naturaleza destructiva,

¹⁵ No he podido mantener en castellano la métrica pali articulada en torno a las tres clases de metros empleados en los cantos, *sama*, *addhasama* y *visama*. Para la traducción de estos fragmentos he recurrido a combinaciones métricas de series no estróficas.

¹⁶ El libro de André Lemort (2012) ofrece, además de indicaciones muy precisas sobre la práctica del *zazen*, reflexiones generales sobre estos temas que nos han sido de gran utilidad.

de naturaleza decadente,
 de naturaleza desapasionada,
 de naturaleza suspendida

[rūpaṃ Ānando aniccaṃ,
 sankhataṃ,
 paṭicca-samuppannaṃ,
 khaya-dhammaṃ,
 vaya-dhammaṃ,
 virāga-dhammaṃ,
 nirodha-dhammaṃ].

De nuevo, no es solo la forma, pues son los cinco agregados de los que puede predicarse su impermanencia, condicionamiento, coproducción dependiente, destrucción, decadencia, desapasionamiento y suspensión o cesación. Esto no es, por otro lado, un constructo ontológico o una argucia lingüística: es la evidencia originaria, la intuición de que todas las cosas se generan y destruyen, son y no son, están y no están. El Yo no supone una excepción. Encontramos, de hecho, una cierta continuidad semántica entre los conceptos *atta* y *citta*, término este último que, si bien cabe traducir como *mente*, *corazón* o *pensamiento*, alude sobre todo a un centro psicológico que puede ser tanto incontrolado, erróneamente empleado y agitado como controlado, correctamente empleado y sosegado. Como se canta en el Dhammapada (159), “[el Yo] es en verdad difícil de dominar” (*attā hi kira duddamo*).

7. No Yo

Ignorar la red de ilusiones y engaños entretejida alrededor de los cinco agregados provoca en la mayoría la falsa impresión de que esos agregados son permanentes y que, desde ellos, es posible fundamentar un Yo estable y fijo. Para romper con esa red de ilusiones y engaños y liberarse de las cadenas de *māra*, el budismo propone, además de abandonar el apego a los cinco agregados, un conocimiento directo de las tres características de la existencia (*tilakkhaṇa*): la impermanencia, el

sufrimiento y la insustancialidad del no ser, o sea, el no Yo o *anattā*. Solo así es posible alcanzar la ecuanimidad, algún viento favorable, cierta felicidad. Leamos, por ejemplo, las reflexiones de Buda en Savatthi, en el parque de Anathapindika. Allí, frente a un grupo de monjes, declara que la gente ordinaria asume el siguiente punto de vista acerca de lo real:

[...] esto me pertenece
yo soy esa persona
yo me percibo como tal

[tam pi 'etaṃ mama,
eso'ham asmi,
eso me attā' ti samanupassati] (Majjhima Nikāya 22, 15).

El Buda denuncia la ilusión perniciosa de quienes creen en su propia personalidad, quienes tienen una fe en su individualidad o Yo.¹⁷ Quienes estudian de forma disciplinada ateniéndose a las enseñanzas del Buda se aproximan de forma diferente a lo real:

[...] esto no me pertenece
yo no soy esa persona
yo no me percibo como tal

[tampi 'n'etaṃ mama
n'eso'ham asmi,
na m'eso attā' ti samanupassati] (MN 22,15).

¹⁷ En este punto es inevitable no recordar la última línea del fragmento 2 (Diels-Kranz) de Heráclito, donde señala que “los más [*hoi polloí*] viven como teniendo un pensamiento privado [ídios] suyo”. Efectivamente, cada uno cree que su pensamiento e inteligencia, lo que hace y dice y las ideas que se le ocurren, son propiamente suyos. Interpretado en clave budista, cabe afirmar que el apego a todos estos elementos que configuran la creencia en un Yo *propio* es causa de inagotable sufrimiento.

Unas líneas después, la conclusión es tajante: el Buda constata que jamás ha sido testigo de una doctrina del Yo que no aparejara dolor, obsesión, pena, sufrimiento y desesperación para quienquiera que se apegue a ella (MN 22, 23). La vía que propone el budismo es otra: abandonar la ficción del Yo para desarrollar una enseñanza del no Yo que muestre que no hay ningún fundamento, ningún pilar en los fenómenos físicos ni en los mentales que posea entidad autosuficiente. Quien se adentra en la filosofía del Buda y comprende que ni la sensación es el Yo ni tampoco lo es la autoconciencia, quien asume que ni su Yo siente ni es sujeto de sensación, aquel que comprende todo esto no tiene apego por nada, no está agitado, pues ha logrado desasirse de las fantasías de la permanencia, la sustancia y lo absoluto que poseen quienes siguen aferrados a su Yo. Es a partir del no Yo que puede cultivarse un espíritu libre de toda fijación y alcanzar un conocimiento trascendente, en el sentido de que trasciende toda fijación sustancialista o conceptual, y alcanzar desde ahí una sabiduría no reificada que capta el objeto global más allá de toda expresión.

Cuando, llegando al conocimiento, [quien sigue el Óctuple Camino y medita] ve que todas las cosas condicionadas son impermanentes, entonces se harta del sufrimiento: es el camino de la purificación.

Cuando, llegando al conocimiento, ve que todas las cosas condicionadas producen sufrimiento, entonces se harta del sufrimiento: es el camino de la purificación.

Cuando, llegando al conocimiento, ve que todas las cosas carecen de Yo,

entonces se harta del sufrimiento: es el camino de la purificación.

[Sabbe saṅkhārā aniccā ti, yadā paññāya passati,
atha nibbindatī dukkhe – esa maggo visuddhiyā.

Sabbe saṅkhārā dukkhā ti, yadā paññāya passati,
atha nibbindatī dukkhe – esa maggo visuddhiyā.

Sabbe dhammā anattā ti, yadā paññāya passati,

atha nibbindatī dukkhe – esa maggo visuddhiyā]
(Dhammapada 277-279).¹⁸

Por otra parte, ya el segundo discurso del Buda en Benarés (SN 22, 59) insiste en este punto cuando declara que la impermanencia, el dolor y la insubstancialidad del Yo son aquello de lo que uno debe desprenderse para alcanzar la sabiduría. Es decir: solo en la medida en que se entiende que la forma, la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia no son algo propio es posible observarlos como impermanentes, insatisfactorios y carentes de Yo. Lo decisivo, por tanto, estriba en comprender que se es sin una sustancia permanente, reconocer como falsas las cosas que ligamos al Yo y desidentificarse de ellas. Así, cuando se ha entendido que ningún fenómeno es sin depender del resto de los fenómenos, desubstanciados, *vacíos* de Yo, es posible aprehender que no hay individuos particulares ni tampoco eso que denominamos *personalidad* o *subjetividad*. Solo, quizá, una serenidad o sosiego a la que la filosofía budista se refiere con el término *passaddhi*.

Conclusiones

El principio de identidad (Yo, sujeto, individuo, persona) es la piedra clave del edificio conceptual de Occidente y gobierna buena parte de su psicología, lógica, epistemología, ontología y teología. La filosofía mantiene que la propia conciencia del Yo, que se nos da mediante una intuición intelectual de carácter volitivo anterior a cualquier saber específico, es el fundamento de la liberación de toda servidumbre: el Yo se pone a sí mismo mediante un acto de libertad absoluta. Esta noción de *identidad* dependiente de una lógica de corte sustancialista se opone radicalmente a la noción budista de “no Yo” o *anatta*, de donde probablemente surge la idea de *vacuidad*. Es innegable que “Occidente no ha ignorado nada de los avatares y de las afrentas del Yo; no ha ignorado nada de las astucias de la egoidad, de la polisemia mentirosa y de la vanidad de ser sí mismo, o de la imposibilidad de descubrir quién se esconde detrás de las máscaras del ego” (Bonardel, 2005, p. 111). Efectivamente, no ha ignorado ninguna de las formas de la impermanencia, de la inconsistencia, de la incoherencia o de la

¹⁸ La traducción es de Carmen Dragonetti (1995, p. 168), si bien he modificado su traducción de “existencia propia” (*anattā*) por “Yo”.

impersonalidad, pero lo ha hecho, como en el psicoanálisis de Freud y el resto de las abundantes terapias surgidas desde su centro, reforzando el Yo del paciente. Los pensadores occidentales más críticos ciertamente recorren un tramo en la “deconstrucción” del Yo, pero no llegan hasta su consunción porque acaban proponiendo nuevas *identificaciones*. ¿Cómo renunciar a construir el mundo y la experiencia según el eje y la configuración del Yo?

La filosofía budista, por el contrario, considera que la noción de “Yo” es una consecuencia de la coproducción condicionada, es decir, es resultado de una serie de procesos corporales, sensibles, perceptivos, volitivos y conscientes que provocan la ilusión de la identidad. El Yo no es una sustancia, sino la conjunción de agregados en los que domina la impermanencia, el sufrimiento y la insustancialidad. Como se canta en el Digha Nikāya:

[...] impermanentes
son las cosas compuestas;
crecer y decaer
es su naturaleza;
se producen y se disuelven;
su extinción es felicidad

[“aniccā vata saṅkhārā, uppādavayadhammino;
uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho”ti.
mahāsudassanasuttaṃ niṭṭhitam catuttham] (DN 17, 272).

Así las cosas, el budismo deja de lado cualquier interpretación sustancialista del Yo y pone entre paréntesis, por ejemplo, la problemática recurrente sobre el origen del mundo, el nacimiento y la muerte. Esta postura está más allá del eternalismo y del nihilismo: en ella, los fenómenos son simplemente lo que son, y no un fruto de nuestra sed de ilusión y de representaciones —y de contacto entre nociones—. Ello lleva a una singular exposición de la doctrina del no Yo, *experiencia* que no es de nombres y formas porque la visión justa (la que nada construye) es ajena al contacto. Se trata, por tanto, de alcanzar, a partir del no Yo

o *anattā*, esa realidad más amplia, más abarcante, menos exclusiva: la extinción del Yo es atenerse a lo que hay.

Referencias bibliográficas

- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. FCE-El Colegio de México.
- Bodhi, B. (1999). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. BPS.
- (2000). *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications.
- Bonardel, F. (2005). Bouddhisme et philosophie : la question de l'identité. *Les cahiers bouddhiques*, 1, 102-123.
- Cornu, P. (2001). *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Éditions du Seuil.
- Childers, R. C. (1993). *A Dictionary of the Pali language*. Asian Educational Services.
- De Hipona, A. (1841). *De vera religione*. En *Opera omnia*. (cols. 121-172). (PL 34). J. P. Migne (ed.). Garnier.
- De Jong, J. (1950). Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 140, 322-327.
- De Lubac, H. (2000). *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. En *Œuvres complètes*. XXII. (pp. 1-350). Cerf.
- Descartes, R. (1973). *Meditationes de prima philosophia*. En *Œuvres*. VII. (pp. 1-90). C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.
- Dragonetti, C. (1995). *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista*. Editorial Sudamericana.
- Faure, B. (1986). *Le traité de Bodhidharma*. Éditions le Mail.
- Fichte, J. G. (1969). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. En *Werke. 1793-1795. Band I, 2*. (pp. 173-463). H. Jacob y R. Lauth (eds.). Frommann Verlag.
- Figueroa, Ó. (2017). *La Bhāgavad-Gītā. El clásico de la literatura sánscrita y su recepción*. UNAM-Juan Pablos Editor.
- Freud, S. (2001). El yo y el ello. En *Obras completas. Tomo VII*. (pp. 2701-2728). Biblioteca Nueva.
- Ganeri, J. (2017). *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. Routledge.
- Harvey, P. (2004). *The Selfless Mind. Personality, Consciousness, and Nirvana in Early Buddhism*. Routledge.

- Hume, D. (2011). *A Treatise of Human Nature. Volume I*. D. F. Norton y M. J. Norton (eds.). Oxford University Press.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff.
- ____ (2006). *Investigaciones lógicas. I*. Alianza.
- Jung, C. (1993). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Paidós.
- Kalupahana, D. J. (1999). *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Lamothe, M.-J. (1995). *La Vie*. Éditions du Seuil.
- Lemort, A. (2012). *La double méprise. De l'illusion de la réalité du moi*. Les Deux Océans.
- Luna Bravo, J. L. (2019). El cuidado de la obra de arte y la *Phantasia*: una lectura complementaria entre Husserl y Heidegger. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 56, 145-165. DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.940>.
- Maillard, C. (2014). *India. Obra reunida*. Pre-Textos.
- ____ (2019). *La compasión difícil*. Galaxia Gutenberg.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Nāgārjuna. (2011). *Fundamentos de la vía media*. J. Arnau (ed. y trad.). Siruela.
- Pániker, S. (2008). *Asimetrías. Apuntes para sobrevivir en la era de la incertidumbre*. Debate.
- Parakranabahu, A. (2014). *El Sutra de Benarés. Primer discurso del Buddha. [Dhammacakkappavattana Sutta]*. Kairós.
- Platón. (1998). *Diálogos. Tomo IV. República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- Rhys Davids, T. W. y Rhys Davids, C. A. F. (1971). *Dialogues of the Buddha. II*. The Pali Text Society.
- Rhys Davids, C. A. F. (1995). *The Book of Kindred Sayings. (Saṃyutta Nikāya). Part III. The Book on Elements (Khandhā-Vagga)*. The Pali Text Society.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Kairós.
- Tolstói, L. (2019). *El camino de la vida*. S. Ancira (trad.). Acantilado.
- Varela, F. J. (2006). *Dormir, soñar y morir. Una exploración de la consciencia con el Dalai Lama*. Gaia Ediciones.
- Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E. (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.

Wijayaratna, M. (1995). *La philosophie de Bouddha*. Éditions Lis.
____ (2006). *Sermons du Bouddha*. Éditions du Seuil.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1958>

Commentary on Virginia Aspe's "The Political Dilemmas of the Transformations of Mexico: A Philosophical Approach"

Comentario al artículo "Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica", de Virginia Aspe

Luis Aarón Jesús Patiño Palafox

Universidad Autónoma del Estado de México
México

lapp1979@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9398-1423>

Recibido: 11 – 03 – 2020.

Aceptado: 21 – 06 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



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

Abstract

The following article is a response to Virginia Aspe's "The Political Dilemmas of the Transformations of Mexico: A Philosophical Approach". My aim is to discuss some ideas developed by Aspe Armella, pointing out, from the perspective of the history of Mexican philosophy, both the successes of her approach, as well as some aspects that deserve more debate.

Keywords: Mexican philosophy; transformations; Virginia Aspe.

Resumen

El siguiente texto responde al artículo "Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica", de Virginia Aspe Armella, con el objetivo de discutir, desde la historia de la filosofía mexicana, algunas de las ideas desarrolladas por la autora, señalando tanto los aciertos de su planteamiento como algunos aspectos que ameritan mayor debate.

Palabras clave: filosofía mexicana; transformaciones; Virginia Aspe.

Introducción

La presencia e importancia de Virginia Aspe Armella en el nivel más alto de la discusión filosófica de México es incuestionable. Ha destacado, en primer lugar, en el campo de la filosofía clásica, principalmente la aristotélica; ha escrito trabajos como *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles* (1994). Por otro lado, son también conocidas sus aportaciones al estudio de la historia de la filosofía mexicana. En su trabajo de investigación sobre el pensamiento novohispano destacan no solo libros como *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* (2002) y *Aristóteles y Nueva España* (2018), sino también su labor como directora del sello Novohispania, que desde 2007 hasta ahora ha publicado diecisiete volúmenes, incluyendo textos monográficos, antologías y traducciones, lo cual la ha convertido en una de las colecciones más sólidas para los estudios novohispanos.

La producción intelectual de la autora abarca, además, numerosos capítulos de libro y artículos especializados. De estos últimos, el que analizaré es “Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica”, publicado en el número 58 de *Tópicos. Revista de Filosofía*. Dicho artículo, me parece, abre una veta potencialmente nueva en su trabajo al abordar un tema de completa actualidad y que apenas está empezando a ser objeto de problematización filosófica, como lo es la llamada “Cuarta Transformación”. En este comentario plantearé algunos cuestionamientos con el objetivo de abrir una discusión sobre algunos de los temas esbozados en este excelente texto de Aspe Armella.

Objetivos y ejes de interpretación

El artículo de Aspe Armella tiene tres objetivos, que son los siguientes:

1. Analizar los argumentos filosóficos que sustentan las cuatro transformaciones de México.
2. Rastrear los orígenes de la izquierda mexicana en el siglo XIX, especialmente en autores como el Nigromante o en las cartillas de Charles Fourier y Alfonso Reyes.

3. Mostrar un posible vínculo entre el anarquismo y el ideario político de Andrés Manuel López Obrador.

“Las Transformaciones de México”

Aspe Armella inicia su análisis presentando una definición del concepto de “transformación”; éste, siguiendo a la RAE, se va a entender como “hacer cambiar de forma a algo o a alguien” o “transmutar algo en otra cosa”. Para el caso de una nación (México, en este caso), una transformación representaría el paso hacia una nueva forma de esta, es decir, un *nuevo México*. La autora da por sentada la evolución de las transformaciones de nuestro país: México habría pasado realmente por tres momentos o transformaciones, que fueron, sucesivamente, la Independencia, la Reforma y la Revolución. A partir de esto, la primera parte de su artículo será un análisis de las ideas filosóficas de cada uno de estos momentos clave en la historia de nuestro país. Considero que en este tipo de enfoque puede rastrearse la influencia de los trabajos de Carmen Rovira y de la lectura que ha hecho de la historia de la filosofía mexicana como una historia de las ideas filosóficas, que, es bien sabido, tiene su origen en la formación que tuvo Rovira en la escuela de José Gaos y que llegó a su mejor concreción con la publicación de *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, texto de referencia obligada en la selecta lista de estudios sistemáticos sobre la historia de la filosofía en México. No extraña esto, pues es sabido que ambas filósofas han colaborado tanto en textos como en seminarios y congresos de manera constante desde años atrás, por lo que es justificable ver en el trabajo de Aspe Armella al menos un atisbo de esta forma de plantear la historia de la filosofía mexicana.

Esto explicaría, por un lado, la mención de ciertos personajes y autores de la época, y, por el otro, que es muy importante, la continuidad que se ve en cada uno de estos momentos desde la discusión por los derechos sociales. Sin embargo, no es esta la única base metodológica que toma Aspe Armella, quien ya desde *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* había retomado un enfoque de análisis cargado hacia la hermenéutica —en la línea de Mauricio Beuchot— y aplicado desde la noción de “aporía”; esta última parece reaparecer en la publicación analizada en el presente escrito. De la misma forma, Aspe Armella ya antes había retomado la propuesta metodológica de Carlos Pereda Failache, quien ha planteado la necesidad de entender el estudio de la

historia de la filosofía como *historia explicativa* o *historia argumentada*; la primera se plantea como una historia construida desde el autor, de manera reconstructiva, mientras que la segunda se plantea desde el lector y como actualización de los problemas y argumentos filosóficos de un texto. Esto lo podemos ver en textos como *Razón e incertidumbre* y *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. El primero de ellos ha sido referido por Aspe Armella como apoyo para sus trabajos, y esto de manera especialmente clara en el ya referido libro sobre el aristotelismo novohispano, en donde se detalla ampliamente la propuesta metodológica de la investigación. Aspe Armella desarrolla estos aspectos metodológicos en el “Capítulo 1. Antecedentes histórico-filosóficos: una propuesta metódica para abordar la filosofía novohispana” del libro *Aristóteles y Nueva España* (2018).

Retomo todo lo anterior porque considero que nos ayudará a comprender mejor el análisis desarrollado en el artículo que analizamos. El primer bloque del artículo de Aspe Armella se centra en un análisis de las ideas o argumentos filosóficos de la Independencia, la Reforma y la Revolución, eventos que en la retórica del gobierno actual se han definido como la Primera, Segunda y Tercera Transformaciones. Tomaremos esta clasificación provisionalmente, pues, es la que el artículo asimila para llegar al análisis de las bases filosóficas de la llamada Cuarta Transformación.

El análisis de Aspe Armella muestra claro dominio del tema. A mi juicio, la sección sobre la Independencia y la relativa a la Cuarta Transformación son las dos mejor expuestas, seguidas de la dedicada a la Reforma, en que se desarrollan una serie de distinciones entre diversas concepciones del liberalismo —como tradición política, como régimen político y como facción política— que se desplegó en México a lo largo del siglo XIX y parte del XX. Sobre la primera de ellas dirá que es la más radical al haber terminado con tres siglos de sometimiento, que superaron en tiempo al México independiente y que, aun así, fue hasta 1836 que España reconoció la independencia de nuestro país.

Desde entonces, la relación entre estos tres momentos de la historia nacional no ha sido lineal o ascendente, es decir, no han constituido una progresión —aunque todos los argumentos filosóficos de fondo en todas ellas pondrían énfasis en los conceptos de “libertad” y “justicia”, si bien se entendieron de distinta manera en cada caso—, como se había interpretado en lecturas de la historia de México, como la realizada por Gabino Barreda en la célebre *Oración cívica* e incluso desde la

interpretación hecha por la historia oficial en el siglo XX, que debía culminar, por supuesto, con la Revolución, horizonte de interpretación y clímax de la historia mexicana para la mentalidad del siglo XX. Sin duda, esta lectura, que implicaba una apropiación de la historia desde el presente en turno, daría lugar a interpretaciones que se habrían de someter a revisión posteriormente. Gracias a esto y contra una lectura con tintes ilustrados de la Independencia de México, la interpretación de Aspe Armella, deudora de una sólida formación en el pensamiento novohispano, asienta con certeza que la Independencia, si bien defendía las libertades, era tradicionalista y católica, tenía su origen en la influencia del pensamiento de Francisco Suárez, de la Escolástica y de la educación y labor cultural de la Compañía de Jesús, que se manifestó en el protagonismo de la figura de la Virgen de Guadalupe. En síntesis, esto que se denominará “Primera Transformación” sería una defensa de libertad, aunque con rasgos tradicionalistas a pesar de la pretensión de asimilar ideas ilustradas y liberales por parte de sus protagonistas.

Detengámonos en este punto. Aspe Armella, con gran acierto, insiste en la influencia que el pactismo tenía en el ideario de los criollos de principios del siglo XIX, que vieron en esta corriente la opción para alcanzar mejores posiciones de poder dentro de la estructura administrativa de la monarquía, deseando esto incluso más que la independencia. Todo esto se demuestra con documentos y centrándose en figuras determinantes, como la de Melchor de Talamantes, uno de los autores más estudiados entre los que filósofos como Xóchitl López llamaron “criollos ilustrados” (cfr. Rovira Gaspar, 2010, p. 25), siendo dicho movimiento el antecedente más claro a la posterior independencia, no solo de México, sino de los otros virreinos españoles en América, que iniciaron sus emancipaciones a partir de la invasión napoleónica a España de 1808. A este contexto debe sumarse la influencia de las Cortes de Cádiz, dando como resultado una combinación del pactismo hispánico con el liberalismo gaditano. Sin embargo, lo más relevante para nuestro análisis es la idea de que los criollos trataron de asimilar las ideas ilustradas —las cuales, efectivamente, alcanzarían su verdadera influencia en México a partir de la consolidación del liberalismo—.

Considero que es a partir de un autor clave como el propio Talamantes, pero, más aún, de fray Servando Teresa de Mier, que se puede ver la verdadera relación entre el conjunto de ideas independentistas y la influencia del discurso ilustrado. Principalmente, creo que en el artículo no se explota lo suficiente la figura y escritos del célebre padre Mier,

que es quizás el mayor pensador e ideólogo de la Independencia, en el que se ven plenamente las contradicciones y aporías —concepto utilizado en otros textos por Aspe Armella— que marcan al movimiento independentista.

El planteamiento presentado, que retoma muy bien las bases pactistas de la ideología independentista, considera que hay un intento de asimilación de las ideas ilustradas, a pesar de que Talamantes y Mier las rechazan abiertamente, especialmente a las de Rousseau, cuya obra es presentada más como un anti-contrato social que como un modelo a seguir; basta ver con detalle la larga y pormenorizada argumentación desarrollada por Mier en el libro XIV de la *Historia de la Revolución de Nueva España*, en la que es defensor de la monarquía constitucional como modelo político a seguir, exponiendo además los rasgos indigenistas de su obra que dieron pie a una peculiar interpretación de la Conquista de México, que rescataría a Bartolomé de las Casas como padre de la americanidad al mismo tiempo que retomaría la tradición constitucionalista hispánica y el pactismo que estaba en la base de la relación entre la Nueva España y los americanos con la monarquía. El libro de Mier, mezcla de ficción y conocimiento de la tradición constitucionalista hispánica, cuyas bases llegaron naturalmente a la conformación de Nueva España, sintetiza las ideas políticas o argumentos filosóficos más importantes hasta ese momento, al igual que la futura obra de Mier, en la que pasarían a discusión el republicanismo y la conformación del primer Congreso Constituyente del México independiente. Una revisión de papel de Mier daría mucho mayor solidez al análisis de Aspe Armella.

Como se ha señalado, el análisis sobre la Reforma tiene como base la distinción entre los diferentes tipos de liberalismo que se dieron en México en el siglo XIX; además, se recupera a Ignacio Ramírez, el Nigromante, como uno de los personajes emblemáticos del siglo XIX tanto por su pertenencia al más puro liberalismo mexicano como por las críticas que, desde el marco de la justicia distributiva, haría de su época, lo que a ojos de Aspe Armella lo convierte en uno de los más claros antecedentes de la izquierda —como una especie de continuo histórico— y de la problemática que llevaría a la Revolución. Aspe Armella se refiere al Nigromante como:

[...] el filósofo que tuvo el mérito de señalar la diversidad de mores y costumbres de las clases bajas y la inequidad del plan radical de la Constitución liberal. Se trata de un

liberal de izquierda en el siglo XIX que, siendo colega de Benito Juárez, buscó infructuosamente incidir en la necesidad de transformar la educación mexicana a la luz de sus tradiciones (Aspe Armella, 2020, p. 390).

Más adelante completa su juicio sobre el Nigromante:

Los antecedentes de la tercera transformación del país surgieron con el discurso liberal de izquierda de Ignacio Ramírez. Fue el Nigromante el que anticipó la necesidad de atender las demandas sociales de los indígenas y la necesidad de ordenar la legislación hacia los más necesitados apartándose de criterios homogéneos (Aspe Armella, 2020, p. 391).

Dicho lo anterior, puede pasarse a revisar brevemente el análisis de la autora en torno a la Revolución. En esta sección del artículo sobresale la figura de Plotino Rhodakanaty, el filósofo socialista y anarquista griego que llegó a México a mediados del siglo XIX. Aspe Armella localiza la existencia de varias corrientes filosóficas y políticas conviviendo en México, siendo las más evidentes el liberalismo y el positivismo, aunque habría otras más relevantes para el planteamiento del artículo que discutimos, como lo son el socialismo, el krausismo o el anarco-socialismo, que lleva inevitablemente a referirse a los hermanos Flores Magón.

Hasta aquí, considero, Aspe Armella lleva un orden argumentativo muy afín al que vemos en una obra como *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*, de Carmen Rovira, principalmente en la forma en que conectan los discursos de manera que haya continuidad entre los autores y temas, incluso de cara a problemáticas que, en este caso, encuentran en la libertad y la justicia su eje común las denominadas Transformaciones, lo cual las conectaría en lo ideológico y lo práctico. Este énfasis en lo social y su relación con el despliegue del pensamiento filosófico han marcado en general las obras de autores clave para la historia de la filosofía en México, como Samuel Ramos o Carmen Rovira. Siguiendo esta línea, en Aspe Armella se enfatiza la continuidad de argumentos filosóficos a lo largo de las ahora llamadas Transformaciones.

Aspe Armella pasa entonces a lo que considero un giro hacia la lectura *argumentada*, o bien, una lectura *oblicua* desarrollada en el artículo.

En el análisis sobre la Revolución y de cara a la figura de Rhodakanaty, su *Cartilla Socialista o sea Catecismo Elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier* se rescataba como un texto clave para entender la discusión suscitada por la propuesta gubernamental de López Obrador de convertir a la *Cartilla moral* de Alfonso Reyes en texto público y de formación nacional. Para esta sección, Aspe Armella hará un ejercicio hermenéutico sobre las ideas filosóficas que podrían estar detrás de la llamada “Cuarta Transformación”. El trabajo de la autora es interesante en la medida en que pone en discusión fuentes tan diversas como las dos cartillas, obras de Gómez Morín, de Lombardo Toledano o del propio López Obrador en un intento por descifrar las bases intelectuales de la llamada “Cuarta Transformación”.

Para Aspe Armella, la publicación de la *Cartilla moral* de Alfonso Reyes es sintomática de una nueva relación entre el Estado y el ámbito de las creencias religiosas, indicando que el propio López Obrador y su familia pueden reconocer sus creencias particulares sin mezclarlas con las cuestiones de Estado —incluso se le describe como un hombre conservador en las prácticas familiares—. A este punto seguirá la parte más importante del artículo.

La autora señala que, si bien hay relación entre el ideario de López Obrador con la *Cartilla moral* y la defensa de cuestiones morales y humanísticas, hay que afirmar que un acierto de la Cuarta Transformación ha sido la inclusión de la filosofía en la Constitución, que ya ha dado lugar a foros de debate y a la discusión filosófica sobre la relación entre la filosofía y la Transformación en cuestión. Después se plantea la relación entre el ideario obradorista y la cartilla de Fourier, traída por Rhodakanaty, relación que se da entre aspectos políticos muy precisos. Aspe Armella señala:

Es este punto en el que quiero recordar aquí la otra *Cartilla moral*, que mencioné en mi texto, la del socialista Fourier traída a México por Plotino Rhodakanaty, que promovía el principio asociativo de la autonomía comunitaria frente a la hegemonía del Estado. El texto quita el énfasis en las leyes, se aparta del institucionalismo imperante, tiene una propuesta anarquista para reforzar comunidades y tradiciones, reeduca desde las bases, alfabetiza tanto como promueve la emancipación social. Pienso que aquí

está el nudo eje de la argumentación actual de nuestro presidente. Un ideario que busca superar la dialéctica dominante-dominado y subir hacia un horizonte más alto de humanización desde la perspectiva social de Fourier (Aspe Armella, 2020, p. 396).

La autora ve la relación entre la cartilla socialista y López Obrador en su libro *Un proyecto alternativo de nación*, en el capítulo “El rescate del campo”, y especialmente en el hecho de que, a juicio de Aspe Armella, se manifiesta ahí la insistencia de López Obrador en una economía de autoconsumo, de recuperación del campo y que dé prioridad al mundo rural.

Seguido de esto y tras un análisis breve de los rasgos generales de la filosofía mexicana en el siglo XX, comenzando con el Ateneo de la Juventud y enfatizando el papel de intelectuales como Gómez Morín y Lombardo Toledano, presenta algunas de las discusiones al interior del marxismo, el movimiento estudiantil, el levantamiento zapatista y el ocaso de la administración de Peña Nieto. El surgimiento de la Cuarta Transformación va de la mano de este contexto. Aspe Armella afirma:

Pero la cuestión de fondo de mi análisis radica en probar una tesis soslayada, a saber el anarquismo como término *ad quem* de la cuarta transformación. Para lograrlo, me propongo probar, en primer lugar, que hay efectivamente una argumentación filosófica detrás del ideario obradorista; en segundo lugar, probaré el tipo de anarquismo al que me refiero, pues hemos visto que la *Cartilla Socialista* de Fourier tiene algunos puntos distintos a los que propone López Obrador [...] (Aspe Armella, 2020, p. 401).

Es aquí que el artículo va a desarrollar el análisis más importante. A partir de la revisión de dos libros de López Obrador, *Neoporfirismo. Hoy como ayer* y *Catarino Erasmo Garza Rodríguez. ¿Revolucionario o bandido?*, Aspe Armella centra el ideario de López Obrador en la crítica al neoliberalismo —asociado, sin duda y de manera analógica, al Porfiriato—, en la propuesta de una mayor intervención por parte del Estado y de una economía mixta; junto a esto, se plantearía el desarrollo de una educación acorde a la realidad social y las necesidades productivas de cada región.

Podemos decir que tras el primer año del gobierno obradorista se mantuvo este ideario. En este sentido, la lectura de Aspe Armella es apropiada y haría falta documentar las políticas públicas del primer año que hayan seguido esta línea ideológica. Ahora bien, en lo discursivo, podemos hablar más bien de una continuidad respecto de la retórica de la Revolución mexicana, centrada en la superación del Porfiriato — leído ahora como el símil decimonónico del neoliberalismo— en aras de un Estado protector o de bienestar que dirija la economía y justicia distributiva del país. No debe extrañar que buena parte de las políticas de Estado se hayan centrado en la distribución de recursos, ya sea mediante becas en programas de formación profesional y en general en los sistemas educativos del gobierno, o bien, por medio del aumento económico de los sistemas de pensiones o en programas que ofrecen atacar de raíz la problemática social que ha alimentado al crimen organizado bajo la premisa de que la pobreza es el origen de la exclusión que ha alimentado a la delincuencia, por poner un ejemplo.

Llama la atención que de nuevo aparece la crítica al Porfiriato en la ya mencionada obra *Catarino Erasmo Garza Rodríguez. ¿Revolucionario o bandido?*, que, nos indica la autora, fue dedicada “a los ‘héroes anónimos’ que enfrentaron la dictadura de Porfirio Díaz” (Aspe Armella, 2020, p. 402). El tono del libro de López Obrador es incluso predecible, pues se compara a Catarino con el Che Guevara y se ensalza su participación en las logias masónicas, en concreto, en la escocesa, desde las cuales defendería la implantación latinoamericana de regímenes laicos, democráticos y republicanos —afines al ideario de José Martí—, así como la restauración de la Constitución de 1857, traicionada por Díaz. De la misma manera, López Obrador buscaría reinstaurar el sentido social de la Constitución de 1917; esto explicaría su tendencia a revivir el discurso del México revolucionario a pesar de que este *de facto* ha entrado en un estado de desgaste que lo ha convertido en una reliquia histórica. No extraña esto, pues la apropiación de la Revolución por parte del priismo ha hecho que, con la caída de dicho partido, el discurso revolucionario haya encontrado poco espacio en el imaginario actual. A esto volveremos más adelante. Antes tomaremos una última cita de la autora, que postula el ideario presidencial:

Respecto a su conexión con el anarquismo y de una filosofía detrás de su ideario, un antecedente que conviene matizar de cara al socialismo latinoamericano

es que la expulsión de Bakunin por Marx y la tercera Internacional Socialista se debió a las diferencias entre ambos respecto del proceso revolucionario al implementar el comunismo en el mundo: para Marx, éste tenía que hacerse a partir de las ciudades y con el proletariado; para Bakunin, éste tendría que hacerse a partir del individuo y las comunas. Bakunin promovía un liberalismo social basado en el campo; se trataba de un anarquismo que se combinaba con Dios y el Estado, algo absolutamente distinto al materialismo dialéctico que posteriormente se propondría en México a partir de las asociaciones obreras y en la academia. Si atendemos a los escritos de los hermanos Flores Magón en los periódicos *El hijo del ahuízote* y *Regeneración*, notamos que ellos conocían a Marx y Engels pero que también leían a Kropotkin, Tolstoi, Fourier, Bakunin e incluso a autores preindependentistas como Francisco Severo Maldonado; a todos éstos mencionan. El ideario obradorista comparte cierta mentalidad con estos últimos pensadores, como cuando argumenta la vuelta al campo, o cuando da su concepción de la industrialización del país (Aspe Armella, 2020, pp. 403-404).

Lo anterior sería claro si mantenemos como eje de análisis el concepto de “argumentos filosóficos”. Sin embargo, considero que el artículo de Aspe Armella no da mucho lugar a un tema central en la biografía política de López Obrador: que perteneció al PRI entre 1976 y 1988, y posteriormente al PRD y finalmente a Morena, partido con el que finalmente ganaría la presidencia en su tercer intento. Recalco que este aspecto es central en la discusión, pues, si bien la lectura argumentada centrada en los argumentos filosóficos nos permite encontrar un posible hilo conductor del ideario obradorista, la historia no es algo prescindible en el ámbito político.

Esto nos lleva a una aseveración, que es la siguiente: en sus años fundamentales de formación política, López Obrador estaba en el priismo más que en el anarquismo. Incluso en su separación del PRI para pasar al PRD —formado a partir de la ruptura dentro del PRI—, se trata de un hombre institucional y partidista más que de un anarquista. La

idea de un gobierno fundado en el anarquismo, incluidas sus variantes, parecería una contradicción de la ruptura que buscaría esta corriente respecto del Estado y prácticamente toda institución.

Sin embargo, parece que los años de pertenencia al PRD y ahora en Morena han hecho que ese pasado priista desaparezca aun si una de las estrategias electorales más exitosas de la campaña electoral obradorista fue la integración de miembros de otros partidos, incluso si eran personajes prominentes de la llamada “mafia del poder” a la que tanto ha acusado el nuevo régimen de causante de los males del país. Esto iría en contra de los propios postulados que subyacen a la legitimación de Morena como entidad política en una especie de contubernio con el enemigo, que, en cuanto opuesto, constituiría a dicho partido como entidad moral. No en vano la necesidad de esta entidad abstracta y adversa es uno de los elementos clave que definirían al populismo morenista, como ha señalado Guillermo Hurtado (2019, p. 27).

Esto nos conduce a un tema clave del discurso obradorista, que versa sobre la casi obsesión del presidente con el liberalismo y la Revolución, pues su formación intelectual es la de un viejo representante del priismo, no solo político sino ideológico, basado en la interpretación convencional de la Revolución como discurso de Estado, con un poder centralizado y corporativista que gira en torno a la figura del presidente, y de López Obrador en concreto. Esto explica claramente quiénes son sus enemigos, anunciados cada ocasión que es posible: los llamados “conservadores”, con nuevos rostros pero manteniendo la dicotomía entre liberales y conservadores. Inevitablemente, el pensamiento de López Obrador está atado, por su propia naturaleza, al siglo XIX y a los principios del siglo XX, cuando ya Edmundo O’Gorman había anunciado los peligros de esta vuelta a un imaginario del pasado, de ese “inútil desentierro de esa vieja pugna” (O’Gorman, 2002, p. 91). El célebre historiador nos advertía también, con acierto, de esa pugna “sin posible solución o si se quiere, de una lucha que no tiene más finalidad que ella misma” (O’Gorman, 2002, p. 94).

La narrativa de Morena, ¿una filosofía de la historia política mexicana?

Nos lleva esto al cierre de la discusión con Aspe Armella. Sin duda, el discurso en torno a las transformaciones de México representa un giro en la narrativa histórica y política sobre nuestro país. Sin embargo, se

trata de un discurso de gobierno que, de ser cierto, está ahora mismo en práctica, y lejos estamos de conocer plenamente sus resultados. Más aún, la asimilación discursiva de esta retórica gubernamental implicaría una aceptación tácita de esta nueva narrativa, que, lejos de ser inocente, nos lleva a repetir una interpretación histórica según las pautas de la narrativa oficial, en otras palabras, a una legitimación que llevaría necesaria y teleológicamente a la llamada “Cuarta Transformación” y a la llegada de Morena al poder como un proceso natural en el devenir de nuestro país, en el que la Independencia, la Reforma y la Revolución serían meros antecedentes conectados indisolublemente, narrativa y fácticamente, más que eventos con sus propias causas y naturalezas. Esta narrativa parece seguir teniendo lugar en la lectura de Aspe Armella, que se adhiere a esto desde el ámbito de la historia de las ideas filosóficas en México.

Por otro lado, no sería la primera vez que esto se interpretara así. Ya se ha hecho desde la asimilación histórica postulada por Barreda, continuada por autores como Riva Palacio, Justo Sierra o Leopoldo Zea, aunque en el caso de estos autores obedecía a las bases ideológicas de su interpretación. Sin duda, ese matiz, muy cercano a la filosofía de la historia, es propio de algunos de los mejores filósofos del país.

Ahora bien, ¿son así las cosas? ¿El proceso histórico-político de México lleva directamente al ascenso de López Obrador o es un recurso discursivo de legitimación política que se ha logrado insertar en el imaginario colectivo, incluido el filosófico?

Conclusiones

Considero que el artículo de Aspe Armella desarrolla muy bien la labor de análisis de las posibles bases ideológicas y filosóficas de la llamada “Cuarta Transformación”, pero tiene también la posibilidad de descifrar, a partir de su sólida base metodológica, las intenciones que subyacen a este nuevo discurso histórico. En esta línea podríamos ubicar los análisis de Guillermo Hurtado, que ha escrito ya diversos textos sobre el lopezobradorismo y la Cuarta Transformación, pero de manera más escéptica e incluso un tanto distante respecto de la figura del presidente de México, enfatizando la importancia de la construcción de una sociedad democrática más allá del recurso exclusivo al actual partido en el poder. Me parece que la lectura comparada entre los análisis de Aspe Armella y Hurtado sería beneficiosa y, en general, sería recomendable revisar el trabajo de la autora analizada en relación con el

libro *La filosofía y la Cuarta Transformación de México*, publicado apenas en 2019, que integra la lectura de diversos autores.

El artículo presentado por Aspe Armella representa uno de los primeros análisis filosóficos sobre el momento actual de nuestro país. Esto es de suma relevancia y pone en la mesa la discusión sobre el papel de la filosofía en la lectura de dicho momento, objetivo para el cual este trabajo puede ser un antecedente clave que lleve al gremio filosófico a realizar esta labor ineludible.

Bibliografía

- Aspe Armella, V. (1994). *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. FCE.
- ____ (2002). *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*. CONACULTA.
- ____ (2018). *Aristóteles y Nueva España*. UASLP.
- ____ (2019). Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 58, 375-410. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1157>.
- Hurtado, G. (2019). Apuntes sobre la transformación de México. En G. Hurtado, J. A. Torres y G. Vargas Lozano (eds.), *La filosofía y la Cuarta Transformación de México*. (pp. 21-34). Editorial Torres Asociados.
- O’Gorman, E. (2002). *México: el trauma de su historia*. CONACULTA.
- López Obrador, A. M. (2004). *Un proyecto alternativo de nación*. Grijalbo.
- ____ (2014). *Neoporfirismo. Hoy como ayer*. Grijalbo.
- ____ (2016). *Catarino Erasmo Garza Rodríguez. ¿Revolucionario o bandido?* Planeta.
- Pereda, C. (1994). *Razón e incertidumbre*. Siglo XXI-UNAM.
- ____ (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. CONACULTA.
- Rovira Gaspar, M. del C. (2010), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UAQ-UG-Universidad Autónoma de Madrid-UNAM.

Reseñas

Harman, G. (2020). *Realismo raro*. A. Jiménez Morato y F. Fernández Giordano (trads.). Holobionte. 320 pp.

Graham Harman, el autor de *Realismo raro*, es uno de los máximos exponentes de lo que hoy en día en la academia filosófica se denomina “nuevo realismo”.¹ Los autores que caen bajo la etiqueta de “nuevos realistas” no comparten un grupo unificado de argumentaciones. No son en absoluto una escuela. Es mejor decir que solo comparten un horizonte a largo plazo. Paso a resumir este horizonte brevemente. Para estos autores, la administración de la relación sujeto-objeto ha sido explícita o implícitamente el comienzo problemático obligatorio de cualquier argumento filosófico al menos desde Kant y hasta el cierre del siglo XX. Lo que señalan es que, desde la herencia crítico-trascendental kantiana, la filosofía puso en inflación la relevancia del filtro *humano* (filtro cognoscitivo, existencial, político, etc.) para diseñar categorías filosóficas, marginando con ello la relevancia del objeto que soporta propiamente el peso de lo que pueda ser afirmado. El horizonte al que aspiran estos filósofos es, precisamente, que sus categorías para administrar lo posible en la realidad (entendiendo que, a trazo grueso, esto es lo que hace un filósofo) sea capaz de sortear *la correlación* sujeto-objeto como presupuesto inicial al que atender. Dicho de otro modo, en lugar de extraer categorías del filtro entre el pensamiento y la cosa tratan de eliminar de la ecuación *el filtro del pensamiento* para observar —a partir de estrategias diversas— el horizonte que queda más allá.

Ubicar los argumentos de Graham Harman dentro de las múltiples perspectivas internas al nuevo realismo es, en principio, sencillo. Por su escritura ágil y honesta resulta fácil imaginarlo amablemente explicando que *asumir que la distancia que se produce entre un objeto y otro objeto nos ofrece un buen punto de partida y más de lo que en principio presuponen otras variantes filosóficas*. Siguiendo esta lectura, las categorías del autor dibujan la realidad como objetos en relación con otros objetos. Por esto mismo, el propio Harman y algunos filósofos afines denominan a su programa filosófico con las siglas OOO (Ontología Orientada a Objetos). Del propio Harman en castellano ya existe traducido *El objeto cuádruple* (2016), que contiene sintetizadas sus principales argumentaciones.

¹ Esta etiqueta empezó a aplicarse a partir de un evento en concreto: un congreso en la Universidad de Goldsmiths en abril del 2007. Para más información en español, cfr. Teodoro (2016).

Referir este libro es conveniente porque *Realismo raro*, la obra reseñada aquí, es en buena medida una ejemplificación de lo ya elucidado en ese otro libro anterior. Es decir, si en *El objeto cuádruple* la realidad se presenta como objetos en interacción con otros objetos, en *Realismo raro* nos encontramos ante la misma argumentación filosófica, objetos respecto de objetos, ejemplificada a partir de la literatura de terror de Lovecraft.

Dicho ya algo acerca del nuevo realismo y enmarcada, dentro de este, la tendencia filosófica de Harman como una “ontología orientada a objetos”, es el momento de ofrecer, aunque sea a modo de esbozo, la simbiosis que Harman establece entre su propia filosofía y la narrativa de Lovecraft. Para ello hay que decir primero que este autor ya publicó un afamado artículo en la revista *Collapse* sobre Lovecraft (cfr. Harman, 2008). En el texto reseñado aquí expande las ideas de ese artículo y además defiende dos posturas nuevas con respecto a lo allí escrito. La primera postura novedosa es el análisis de la tensión entre estilo y contenido que, más allá de ser solo una estrategia para el comentario de Lovecraft, se desgrana además como una reflexión sobre el juicio ante cualquier proposición y como una toma de posición metafísica. La segunda postura novedosa es que en Lovecraft puede encontrarse una articulación filosófica husserliano-kantiana, que, precisamente, define bastante bien la posición de la ontología orientada a objetos del autor. Ya que sobre este par de ideas pivota *Realismo raro*, la simbiosis entre Harman y Lovecraft puede buscarse justamente ahí.

Comenzaré con la primera idea, la tensión entre el estilo y el contenido. Lo que Harman pretende señalar con esto, a grandes rasgos, es que lo relevante en la literatura no es el contenido. Todo contenido literario reducido a un estado de cosas parafraseado se vuelve absurdo. Por ejemplo, *El proceso* de Kafka podría parafrasearse del siguiente modo: un señor, probablemente con un trastorno paranoide, sufre un terrible miedo al no poder completar un proceso administrativo. O *El señor de los anillos*: un grupo de seres de distintos reinos ficticios deben llevar al más débil de ellos a que tire un anillo a un volcán. Del mismo modo, reducir a Lovecraft a un tipo que inventa monstruos es aplicar dicha reducción al contenido que vuelve absurda toda obra. Harman extrapola esta idea al corazón de la filosofía. Ahí ocurre lo mismo: toda proposición literal sobre la realidad se vuelve banal. “La realidad última es fluctuante”, “la realidad última es la inmovilidad

que subyace al flujo aparente” (2020, p. 31).² Siguiendo a Harman, esto implica que *no existe afirmación literal que sea absolutamente congruente con la realidad misma*, lo que recuerda en cierta forma a las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. Pero, básicamente, la idea de Harman es que al igual que la literatura no está compuesta de contenidos que agoten la expresividad de la obra, la realidad no es un contenido que pueda ser suministrado al pensamiento por un conjunto de proposiciones. Desde esta perspectiva extrae una primera hipótesis filosófica de tintes kantianos y heideggerianos: *La realidad no es estrictamente traducible*. No hay una adecuación perfecta entre nuestros contenidos mentales o lingüísticos y las cosas “ahí afuera”. Esta tesis en jerga kantiana implica retomar la distinción entre fenómeno/cosa-en-sí. De forma similar, el original rescate que el estadounidense hace de las tesis de Heidegger implica que todo objeto que se ofrece (sea teóricamente o no) nunca agota ni determina completamente al objeto en sí mismo. Al desocultar el objeto, se oculta de otros modos, siempre.³ ¿Qué tiene que ver esto con Lovecraft? Básicamente, que el rasgo estilístico más característico de Lovecraft es, precisamente, la desliteralización. El gran monstruo Cthulhu, por ejemplo, no es solo una combinación traducible de pulpo, dragón y humanoide: hay una brecha inasible entre *esa cosa* y cualquier clase de descripción posible. Esta diferencia recuperada por Harman es el aspecto “nouménico” de la cosa (objeto) frente a sus cualidades fenoménicas. De hecho, la mayor parte de *Realismo raro* consiste en buscar fragmentos de Lovecraft en el que se refleja cómo su estilo, la desliteralización, hace que el pensamiento se vea forzado a tratar de componer imágenes desde la tensa diferencia entre las propiedades representables de la cosa y la cosa en sí. Precisamente la fascinación del horror en Lovecraft surge, en buena medida, ante la imposibilidad de “componer imagen”, por decirlo de algún modo. Por ejemplo, el terror

² Podrían ponerse otros ejemplos, como “el sujeto es el punto fundacional del conocer”, o “el sujeto es el lugar donde emerge la condición del preguntar”, o “el sujeto es, en última instancia, un animal caracterizado por su poder de acción”.

³ Sobre este argumento de Harman: incluso si, hipotéticamente, fuera posible agotar todas las relaciones que un objeto pueda tener, todo ese conjunto de relaciones no definiría al objeto en sí. El objeto al que, por ejemplo, accedemos en la experiencia no es tampoco el objeto en sí: siempre accedemos a una simplificación específica de las partes que lo componen.

que acerca a algunos protagonistas a la locura acaece al no poder ofrecer armonía alguna entre el objeto, irrepresentable, y las cualidades que pueden representarse de él; piénsese en lo dicho justo arriba de Cthulhu. El estilo de Lovecraft vive de producir tensión entre los objetos presentes en la realidad y la paralización de los poderes descriptivos del lenguaje. Esta falta de encaje entre la cosa y las propiedades descritas de la cosa es el eje kantiano-heideggeriano que Harman decanta en la literatura de Lovecraft y que en su propia filosofía denomina “fusión”, esto es, la necesidad de reconocer una brecha insalvable entre lo que sea un objeto en sí y las cualidades que posee y lo unifican como objeto.

Falta por mostrar ahora la otra gran idea que explota *Realismo raro*. La articulación de una perspectiva filosófica husserliano-kantiana. Dado que en la primera idea recién comentada he expuesto el camino que lleva a vincular a Kant (junto con Heidegger) a Lovecraft, me centraré ahora en exponer brevemente el uso que hace de Husserl y el modo en el que esto engrana con lo anterior. En otras ocasiones, el estilo desliteralizante de Lovecraft no paraliza al lenguaje, como en lo recién expuesto arriba, sino que lo convierte en un torrente de profusas descripciones. Harman asemeja esto a la técnica cubista en pintura y a la fenomenología de Husserl. En este caso, los objetos se manifiestan con todo el esplendor de sus cualidades, hasta tal punto que incluso un objeto conocido de antemano se intuye como una configuración absolutamente extraña. Analizar las múltiples superficies y propiedades de las que está compuesto el objeto para observar su rareza es la otra gran estrategia de estilo de Lovecraft. Harman asemeja este estilo a la variación eidética de la fenomenología de Husserl o a la técnica cubista en pintura; en ambos casos, el objeto, más que descomponerse, se satura en una multiplicidad de características no percibidas en el vistazo cotidiano. En estos casos, lo accesible del objeto se fractura y descompone en una pluralidad de superficies con las que ya no se identifica y, a su vez, estas constituyen en sí mismas otros objetos y posibilidades. Hablamos en esta ocasión de un ejercicio de fisión, una separación entre la cosa accesible y sus cualidades. En Lovecraft encontramos pequeñas cajas extrañas que resultan ser artefactos con complicados engranajes, ciudades que proliferan de mil formas imposibles, personajes normales que, al ser mirados detenidamente, reflejan una multitud de pequeñas características siniestras que pasan desapercibidas en un primer vistazo... Todos estos ejemplos constituyen una pluralidad de características subterráneas en la estructura de superficie clara y distinta de la cosa.

De tal forma que, en el estilo literario de Lovecraft, en definitiva se encuentran ejemplificados dos modos iniciales de referir la distancia entre objetos, a saber: 1) la distancia insalvable en la que todo objeto es una realidad en sí única e imposible de ser agotada por sus cualidades (para Lovecraft, representada por lo inenarrable de *eso* real y objetivo que aparece frente al protagonista o narrador; para Harman, un acercamiento al ocultamiento de la cosa heideggeriana y a la cosa en sí kantiana), y 2) la cosa ofrecida en un rasgo de su interacción habitual (por ejemplo, el vistazo cotidiano de una persona) descompuesta en mil posibilidades, ocultas bajo su naturaleza habitual (en terminología lovecraftiana, el descubrimiento de rasgos fascinantes de objetos o edificios extraños; para Harman, la distancia en la que un objeto se fisiona y se expande en múltiples objetos y posibilidades manifestada en el “cubismo” de la variación eidética husserliana). Estas dos formas estilísticas en Lovecraft quedan así cortadas a perfecta medida para la ontología orientada a objetos harmaniana. Así, los monstruos y las situaciones imposibles de Lovecraft funcionan en el andamiaje argumental de Harman tanto como la temática sobre los poetas y el distanciamiento de los dioses de la poesía de Hölderlin encajaba con las tesis de Heidegger.

El estilo de Harman es claro y sencillo; esto, que sería baladí en otra clase de géneros, es aquí importante, ya que el autor es filósofo, hace ontología y quizá una de las principales críticas con las que carga es la de la “sencillez” de su argumento. Las críticas suelen asociar sencillez a argumento simplón. Creo que es más oportuno, en el caso de Harman, indicar que su sencillez responde a una honestidad básica respecto de las proposiciones que acepta como suelo argumental ontológico. Entre ellas, las destacadas aquí: la realidad consiste en objetos que interaccionan entre sí, y ningún objeto es agotado por la infinidad de relaciones causales que constituye (o que lo constituyen). Cuando estas dos proposiciones se ponen en la arena del debate público, se alían con argumentos poderosos en Aristóteles, Kant, Husserl, Zubiri o Heidegger; por lo tanto, conviene tomar la sencillez de Harman como base para emprender un reto reflexivo y no como una especie de consecuencia simplona de su argumento. Específicamente en *Realismo raro*, Harman utiliza el estilo literario de Lovecraft como una ejemplificación de cómo la ineludible distancia entre objetos produce una *reconocible rareza*, rareza que se decanta en dos efectos reales que Lovecraft utiliza a la perfección para producir perplejidad en el lector: la imposibilidad de acceder al

corazón profundo de lo que se presenta, y la multiplicación absoluta de lo presentado.

Para acabar, no hay que pasar por alto que, al leer la última sección de la obra, uno se ve seducido por la idea de que Harman, además de todo lo expuesto, allana un recorrido secreto hacia una nueva ontología del espacio literario. Si esto es así, puede leerse esta obra como un giro de tuerca más respecto del espacio literario propuesto por Maurice Blanchot en 1955 (cfr. 1992). En Blanchot encontramos que el espacio de ficción se traviste en una experiencia y, en cuanto objeto de experiencia, se convierte en un hecho que efectivamente es y al cual otorgar relevancia fenomenológica (y, posteriormente, ontológica). En el caso de Harman, el espacio literario que se presume enunciado de forma subterránea en las últimas paginas de *Realismo raro* es, en principio, otra cosa. Parece consistir en una especie de *realismo de la distancia* ejemplificado en la literatura. Así, la experiencia literaria (desde Lovecraft y con algún guiño a Sade) se convierte en el ejemplo óptimo para mostrar que los objetos ofrecen todo el poder de lo expresable y, a la vez, y quizá de modo más importante, lo inexpressable que hay en ellos no es más que *una condición de la producción infinita de objetos posibles*.

Bibliografía

- Blanchot, M. (1992). *El espacio literario*. J. Jinkis y V. Palant (trads.). Paidós.
- Harman, G. (2008). On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl. *Collapse*, 4, 333-364.
- ____ (2016). *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. L. Ralón (trad.). Anthropos.
- ____ (2020). *Realismo raro*. A. Jiménez Morato y F. Fernández Giordano (trads.). Holobionte.
- Teodoro, M. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.

Jesús Ruiz Pozo
 Instituto Oviedo
 jesusruizfilo@hotmail.com

Márquez Muñoz, J. F. (coord.); Palacios Soto, A. M.; Cárdenas Ureña, A. y Sánchez Navarro, A. (il.) (2020). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. UNAM-Aliosventos. 119 pp.

Este libro es producto de un proyecto de investigación titulado “Materiales para la enseñanza de la teoría política de René Girard”, dirigido por Jorge Federico Márquez Muñoz, que es el autor principal del volumen y profesor-investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Márquez Muñoz es un buen conocedor de la teoría mimética de Girard, y este equipo bajo su liderazgo ha conseguido redondear un trabajo sugerente y a la vez riguroso, respaldado por una investigación interdisciplinaria extensa y escrito con claridad. *Anatomía de la teoría mimética* —que se anuncia como el primero en una serie de estudios, adelantándose ya que el subsecuente se ocupará del sistema político mexicano como *kátechon*— trasciende los límites de una exposición analítica y de un comentario, y consigue, como promete el subtítulo del volumen, tender un puente entre el pensamiento girardiano y la filosofía política. En efecto, el trabajo realizado por este equipo de investigadores pone al servicio del análisis político los conceptos específicamente girardianos de *mimesis* y de *sacrificio*.

Ya en la primera parte del volumen (“La imitación”) se va más allá de la mera explicación del uso de los conceptos en la obra de Girard para establecer las conexiones entre teoría mimética, neurociencias y psicología; los estudiosos de Girard sabemos todos, pero a menudo con cierta vaguedad, de su influencia en los estudios que llevaron al descubrimiento de las neuronas espejo; no es tan frecuente la precisión con la que este grupo de autores documenta el reconocimiento de Meltzoff de esta deuda intelectual en su psicología del desarrollo, ni es tan común la prolijidad con la que este libro delimita dicha conexión, admitida también por el propio Gallese.

Los autores se animan incluso a tratar de complementar la teoría mimética girardiana con distinciones añadidas. Girard ya saca un provecho intelectual muy convincente de la distinción entre *mediación interna* (la que se da entre dos personas al mismo nivel o en el mismo plano, que por tanto suele degenerar en rivalidad y auto-ocultamiento de la imitación en la perspectiva de primera persona de cada uno de los agentes involucrados, cada uno de los cuales se ve a sí mismo como el deseante original y al otro como intruso) y *mediación externa* (la que se da en la imitación del Quijote respecto de Amadís o del cristiano

en la *imitatio Christi*: casos en los que la trascendencia del modelo impide la rivalidad o el conflicto distributivo). Márquez Muñoz y su equipo agregan la distinción entre *imitación inmediata* e *imitación diferida* (apoyándose en el propio Meltzoff y en Moore, en el apartado 1.4) y ofrecen un estudio cuidadoso de los diversos grados de complejidad en la imitación (apartado 1.5). Esto es relevante porque, como ya han advertido otros lectores de Girard, en sus obras no está suficientemente tematizada la mimesis positiva, la que no es rivalística, la que permite el aprendizaje, la amistad, las relaciones pacíficas y fecundas. Pienso, por ejemplo, en los esfuerzos de Rebecca Adams, quien en su texto “The Goodness of Mimetic Desire” apunta precisamente a completar ese aspecto positivo de la imitación que en Girard queda simplemente señalado como posibilidad ante la imitación de Cristo; también en su texto “Loving Mimesis and Girard’s Scapegoat of the Text” la misma autora persigue ese objetivo, y le sigue en ello Matthew Taylor en una publicación posterior que recoge el proyecto de un modelo para la “loving mimesis”. Evoco también el texto reciente de Jean-Luc Marion, titulado “Violence and Forgiveness: From One Mimesis to Another”, publicado en el número 53 de *Continental Philosophy Review* y que va en la misma dirección. Pues bien: los aportes que hace *Anatomía de la teoría mimética* en cuanto a la imitación diferida abren sendas valiosas en ese sentido, y se integran con ello a lo que considero la vanguardia de una auténtica profundización y ampliación del legado girardiano.

Así, este trabajo de Márquez Muñoz y sus co-autores honra el pensamiento de René Girard tratando de proyectarlo hacia nuevos horizontes e intentando dotarlo de una precisión filosófica que el propio Girard no pretendió. Se aprovecha también lo que muchos de los comentaristas más reconocidos de Girard han puesto sobre la mesa: se cita, entre otros, a Palaver, Cowdell, Oughourlian, Dumouchel y Dupuy; este último es el más utilizado precisamente por la intención de aplicación político-económica del volumen. Es también por este enfoque que destaca mucho el apartado sobre la monarquía (2.4, ya en la segunda parte del libro, titulada “Conflicto y violencia”), en el que se profundiza en lo expuesto por Girard en *La ruta antigua de los hombres perversos* y se detalla el papel expiatorio del rey, pero también la posible divinización del verdugo; se abordan las posibilidades lógicas y reales de la divinización de la víctima o el diferimiento interminable de su entrega final, o el desvío de la violencia hacia otros, etcétera. Como los propios autores mencionan (p. 91), esto es esencial para la comprensión

profunda de la dinámica entre las fuerzas políticas (y hoy en día, agrego yo, para comprender también diversos fenómenos de masas ante figuras muy visibles, como las de artistas, deportistas e *influencers*).

Pienso que el libro explica con suficiente precisión el mecanismo del chivo expiatorio, y que eso es clave en el logro de sus objetivos teóricos. Si sobre este desplazamiento unánime de la violencia se fundan todas nuestras instituciones políticas, esclarecer la dinámica mimética que lleva al asesinato fundador es lo esencial, y es así también como se supera el usual círculo vicioso en la antropología social respecto a si el mito surge del rito o viceversa: ambos surgen de la violencia fundacional, ambos se construyen sobre el túmulo de la víctima.

Por citar dos apóstrofes bien conocidos, que representan, en mi opinión, dos modos válidos de leer a Girard y de encarar la teoría mimética, evoco la afirmación de Jean Marie-Domenech respecto a que René Girard sería “el Hegel del Cristianismo” y la igualmente contundente comparación de Michel Serres, cuando proclamó a Girard el “Darwin de las ciencias humanas”. Pienso que el libro de Márquez Muñoz y su equipo se inserta en una interpretación de Girard más cercana a la afirmación de Serres que a la de Domenech: en cuanto subraya más los aportes de la teoría girardiana en las ciencias sociales, en la reflexión política y económica, destaca en mayor medida su capacidad para integrar distintas investigaciones empíricas y sociológicas, y no aborda tanto los horizontes de una reflexión global sobre el sentido de la historia, del Espíritu, los dos sentidos de lo sagrado, la inculturación cristiana del mundo y la dialéctica de la secularización, entre otros temas girardianos que se muestran más próximos a la impronta hegeliana y a la cuestión religiosa en general.

Si alguna observación crítica puede hacerse a este libro, esta radica precisamente en esa cierta parcialidad de su perspectiva ante Girard: se trata la distinción entre mediación interna y externa principalmente como social y política, sin abordarla como una diferencia *espiritual*. Aunque ello se entiende por el objetivo particular del libro, me parece que podía habersele hecho mayor justicia al enfoque más específicamente filosófico y religioso del descubrimiento girardiano (cabe recordar que en *Mentira romántica y verdad novelesca*, primer libro en el que Girard desarrolla su genial intuición, el deseo mimético es denominado aún, hegelianamente, *deseo metafísico*). Desde ese enfoque complementario se podría ahondar también en el papel desmitificador del cristianismo, que si bien es mencionado en el libro (p. 92), se diluye en cuanto a

su relevancia entre las menciones paralelas a la tragedia griega, el hinduismo y las sociedades complejas. Buena parte del pensamiento de Girard constituye una peculiar forma de exégesis bíblica y de apologética cristiana, y si bien en este libro en concreto el enfoque no se dirige particularmente a esa arista ni a la de la filosofía de la historia, el lector puede echar en falta al menos una tematización sintética de esa línea de fuerza, fundamental —y, en mi opinión, atrevida y admirable— en la argumentación de René Girard.

Vicente de Haro
Universidad Panamericana
vharo@up.edu.mx

Landaeta Mardones, P. y Ezcurdia Corona, J. (eds.). (2020). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Perspectivas actuales de una filosofía vitalista*. Metales Pesados. 256 pp.

El libro editado por Patricio Landaeta y José Ezcurdia presenta once artículos elaborados por investigadores que componen la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari. Dicha Red, constituida en 2016, puede ser pensada como un espacio en el que múltiples estratos de pensamiento son perforados con la intención de que entre ellos penetren humores que modifiquen las composiciones de los sedimentos, y esto para crear nuevas tierras. En términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari podría afirmarse: la Red se constituye como un espacio de plegamientos en el que procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización se precipitan para producir formas de vida y pensamiento libres de esa servidumbre voluntaria con la que desafortunadamente se adquieren asiduamente compromisos vergonzosos.

Lo anterior queda dispuesto a lo largo de las páginas que componen *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Perspectivas actuales de una filosofía vitalista*, un texto estratigráfico en el que se experimentan diversos planos sobre los que personajes conceptuales dramatizan conceptos. Y es que las once piezas yacentes en el libro realizan recorridos que van desde la presentación de máquinas de producción de subjetividad, pasando por los peligros de las máquinas bioinformáticas, la producción de trópicos, la conjugación de devenires-animales y devenires-indios, la experimentación en imágenes, la conformación de Edipos coloniales, la búsqueda de la adquisición de nombres propios y el problema de la traducción, las experiencias de los idiotas, la creación de mundo, así como la distribución de los estratos, hasta la pregunta por la amistad y las diferencias entre el placer y el deseo, cuestión que pone de manifiesto la gran extensión que los investigadores de la Red recorren sobre la contemporaneidad con la finalidad de cartografiar los peligros del tiempo presente.

Detengámonos pues en cada uno de los once planos con la finalidad de 1) ser arrebatados por las intensidades que componen a cada uno de los personajes conceptuales bosquejados, y 2) ser capaces de destacar las ideas problemáticas que establecen los conceptos creados por los investigadores de la Red.

En el primer plano de dramatización, *Agujeros negros y dependencia maquinaica. La inactualidad de Guattari*, Sara Baranzoni esboza las implicaciones de extender la sintomatología realizada por Félix Guattari en torno a la producción maquinaica de subjetividades. Sobreponiendo sedimentos (Derrida-Stiegler-Guattari), Baranzoni cuestiona las implicaciones de asumir una farmacología tecnológica en la que los movimientos técnicos no son pensados ni positiva ni negativamente, sino que son estudiados desde los caracteres del veneno y del remedio. Para Baranzoni, la pregunta por hacer es: ¿cómo buscar un sentido para el devenir tecnológico?, duda que dirige su pensamiento al estudio micropolítico, así como al concepto de adicción maquinaica, deliberados ambos como procesos de producción de modulaciones que encierran a las subjetivaciones contemporáneas en aquello que Bernard Stiegler nombró *miseria simbólica*. La problemática, por ende, es: ¿cómo salir de dicha miseria?

Vida, trabajo y epigenética. Deleuze y la biotecnociencia, como segundo plano de dramatización, nos dibuja el campo problemático asociado a la simbiosis entre las ciencias de la vida y las ciencias de la información, denominado *bioinformática*. Gustavo Chirolla Ospina, haciendo resonar en su escrito el curso impartido por Foucault en el Collège de France en 1978 y arrastrándolo a la contemporaneidad, se cuestiona en este espacio por el modo en el que la bioeconomía y la epigenética constituyen un nuevo estrato que, al ser estudiado desde la arqueología foucaultiana, da cuenta del modo en el que hoy se nos hace hablar y se nos hace ver, cuestión que, al ser conducida a los ámbitos de la vida, el trabajo y el lenguaje, incita a cuestionar la relación entre naturaleza y cultura.

El tercer plano, *Gayos Trópicos. Geofilosofía y perspectivismo de un Nietzsche menor*, sobrepone una conferencia que Deleuze ofreció en torno al pensamiento de Nietzsche con el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro. Para Paolo Vignola, dicha conferencia es cardinal porque, al ser contemporánea de *El Anti Edipo* (libro en el que Deleuze y Guattari hacen expresa la idea de que antes de Mauss la *Genealogía de la moral* puede ser pensada como el primer texto etnográfico), bosqueja los vínculos entre las fuerzas, la geofilosofía y la etnografía. Por lo anterior, no resulta extraño que la conferencia *Pensamiento nómada* sea imbricada en este capítulo con la etnografía de Viveiros de Castro. Vignola, trayendo a colación *Metafísicas caníbales*, nos permite pensar el perspectivismo nietzscheano, así como el perspectivismo amerindio, como modos de plegar la *bêtise*; esa baja de pensamiento que desafortunadamente

impone en la contemporaneidad afecciones tristes y, por lo mismo, conducentes a la subordinación.

Devenir animal, devenir indio y devenir brujo en la crítica deleuziana a la modernidad capitalista es un plano que trastoca algunos de los elementos desarrollados por Vignola. No obstante, en este plano, José Ezcurdia Corona, recorriendo un eje que subyace a la historia de la filosofía (línea que impone sesgos rostrificantes) como lo hace el eje Descartes-Kant-Hegel-Heidegger, da cuenta de la ignominia bajo la cual diversos conceptos filosóficos se han agenciado o han sido capturados por una empresa que tiende a la imposición de un solo modo de subjetivación. Ante ello, José Ezcurdia, centrando su atención en los planos generados por Deleuze y Guattari con relación al pensamiento de Jung y Bachelard, dibuja un modo de resistencia en la regeneración de los vínculos entre naturaleza y cultura, cuestión que lo dirige a pensar los devenires-animales, así como los devenires-indios, como procesos capaces de reconstituir ese pueblo que falta.

Por su parte, Cristina Pósleman, examinando al siglo XX como el siglo del deseo, plantea la posibilidad de leer *El Anti Edipo* indisciplinadamente. Ante las críticas elaboradas al deseo como instancia revolucionaria por parte de Rancière, Badiou y Žižek, en 18-68-18 Pósleman invita a experimentar el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* desde una marca performativa: el pensamiento de Frantz Fanon. De tal modo, trayendo a cuenta una sentencia en la que Deleuze y Guattari apuntan que “Todo Edipo es colonizador”, Pósleman descubre una traza fanoniana en el pensamiento de Deleuze y Guattari que debe ser zanjada para valorar el modo en el que la europeización y el capitalismo han impedido el devenir de los pueblos sometidos. Esta cuestión, siguiendo sus palabras, obliga a pensar la edipización como el hecho mismo de la colonización.

En *Desplazamientos entre cine experimental y creación*, Antonio Carlos Rodrigues de Amorim nos recuerda desde el cine aquella intuición que Deleuze dibuja en su tesis doctoral: la idea de que uno escribe en el límite entre lo que se sabe y lo que se ignora. De tal modo, a partir del concepto de “experimentación”, el cual implica poner entre paréntesis toda teleología para romper con los juicios, Rodrigues de Amorim realiza un análisis sobre el cine experimental y la constitución de archivos sensibles con el fin de pensar cómo el cine inventa imágenes y afectos que demandan la proliferación del arte.

En el séptimo plano, *En una excéntrica escritura: la tarea de traducir a Gilles Deleuze*, Peter Pál Pelbart asevera que, como traductor, uno siempre está tentado a completar o inclusive a ordenar los textos sobre los cuales se trabaja. Tal afirmación se problematiza exponencialmente cuando uno se enfrenta a Deleuze y a Guattari, pues, como nos lo hace patente Pál Pelbart, resulta delirante la empresa de traducir un estilo que no deja de impulsar la lengua hacia el Afuera. Así pues, trayendo a cuenta el *Proust* de Deleuze, así como los textos reunidos en *Crítica y clínica*, Pál Pelbart nos recuerda que nuestro filósofo asiduamente se dispone a llevar la lengua a sus límites. Tal y como el personaje conceptual del Extranjero en el *Sofista* de Platón, el estilo de Deleuze se apresta a producir una lengua extranjera, bastarda, mestiza, en la lengua mayor. En este sentido, tal vez solo desde este movimiento pueda comprenderse la tarea del traductor. Traducir implica someterse a ese espacio agonístico, a ese espacio de mestizaje, con el fin de generar otro espacio experimental en el que el lector pueda percibir las cartografías que constituyen a los autores como nombres propios.

En *Los idiotas que ríen de este mundo*, Axel Cherniavsky nos dispone diferentes planos en el pensamiento de Deleuze en los que se ha presentado de manera disímil el personaje conceptual del idiota. Recorriendo *Diferencia y repetición*, *¿Qué es la filosofía?* y, *Cine. 2. La imagen-tiempo* para diferenciar los modos del idiota en Deleuze, Cherniavsky termina por hallar en la definición dispuesta en los estudios sobre cine una idiotez que, al precisarse como límite, se compone como aquella en la que el pensamiento se dispone a danzar.

El antepenúltimo plano dispuesto en este escrito nos esboza los escenarios de la dramatización dispuestos en la obra de Deleuze. De tener fresca la obra de Gilbert Simondon, podríamos hacer resonar en este capítulo, titulado *Los lenguajes de la dramatización en Gilles Deleuze*, ese espacio en el que las singularidades nómadas, al generar procesos de individuación, dan cuenta de la dramatización problemática del devenir, cuestión que nos incita a romper con la pregunta "¿qué?" como la pregunta por excelencia de la metafísica para pasar a la pregunta "¿quién?", esa pregunta que Platón desechó en pos de una voluntad de verdad. Así, en este espacio, Eduardo Alberto León nos invita a pensar en la dramatización desde la constitución de tales procesos de individuación, desde sus puntos de vista, con el fin de pensar cómo se crea el mundo.

En *El problema de los estratos*, Ian Buchanan incita a repensar el plano de composición en el que los estratos se disponen como personajes conceptuales. Y es que, en la filosofía de Deleuze, la estratigrafía se constituye como ese espacio del pensamiento que arrasa con el tiempo cronológico para disponer un tiempo de coexistencia, es decir, un tiempo intempestivo en el que diferentes planos se superponen, no para ser identificados, sino para ser pensados como procesos o instancias problemáticas. Del tal modo, Buchanan nos habla de tres tipos de estratos: el geológico-inductivo, el biológico-transductivo, y el tecno-semiológico-de traducción, para con ello discernir los movimientos de desterritorialización, territorialización y reterritorialización en los que se precipitan los estratos como aparatos de captura.

En el último plano de esta publicación de la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari, Patricio Landaeta Mardones estudia las herramientas conceptuales que tanto Deleuze y Guattari como Michel Foucault crearon. De este modo, Landaeta desarrolla dos versiones de la teoría del agenciamiento en la obra de Deleuze y Guattari (agenciamiento especial o restringido y agenciamiento general) con la intención de contrastar dichas versiones con el concepto de “dispositivo” erigido por Foucault. Así, en *Artefactos conceptuales: el concepto de agenciamiento y la noción de dispositivo*, Landaeta no solo traza los senderos que se entrecruzan en las obras de Deleuze, Guattari y Foucault, sino que además nos señala aquellos espacios que condujeron al distanciamiento teórico entre Deleuze y Foucault, como lo fue el escrito controversial de 1994, *Deseo y placer*.

Para cerrar, se puede afirmar que la publicación de este libro experimental, el cual exhibe todo el trabajo realizado por la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari, da cuenta de la potencia del devenir de los conceptos y de los personajes creados por el método de la dramatización de Gilles Deleuze y de Félix Guattari. Estos devenires, de la mano de investigadores latinoamericanos, son capaces de crear un manierismo que genera e impulsa espacios y tiempos de resistencia ante patologías contemporáneas.

Luis Armando Hernández Cuevas

Tecnológico de Monterrey

luishcuevas@tec.mx

<https://orcid.org/0000-0002-6915-373X>

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.